

Filosofia Política Contemporânea

XX Encontro ANPOF

Aline Maria Ribeiro-Cantu, Ana Lúcia Feliciano, Antonio Justino de Arruda Neto, David Inácio Nascimento & Roan Costa Cordeiro
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Filosofia Política Contemporânea
XX Encontro ANPOF

Conselho Editorial

Adriano Correia (UFG)
Castor M. M. Bartolomé Ruiz (UNISINOS)
Daniel Arruda Nascimento (UFF/UFES)
José Luiz de Oliveira (UFSJ)
Kathlen Luana de Oliveira (IFRS)
Lucas Barreto Dias (UECE)
Márcia Junges (UNISINOS)
Marcos Alexandre Gomes Nalli (UEL)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Mattos Rubiano (USP)
Odílio Alves Aguiar (UFC)
Olaya Fernández Guerrero (UNIRIOJA)
Ricardo George de Araújo Silva (UVA)
Rodrigo Dias de Vivar y Soler (FURB)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO/UFRN)
Sônia Maria Schio (UFPel)
William Costa (UECE)

Revisores

Aline Maria Ribeiro-Cantu
Ana Lúcia Feliciano
Antonio Justino de Arruda Neto
David Inácio Nascimento
Roan Costa Cordeiro

Filosofia Política Contemporânea

XX Encontro ANPOF

Aline Maria Ribeiro-Cantu

Ana Lúcia Feliciano

Antonio Justino de Arruda Neto

David Inácio Nascimento

Roan Costa Cordeiro

Organizadores



© 2025 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

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)

F488

Filosofia política contemporâneo: XX Encontro ANPOF /
organizadores, Aline Maria Ribeiro-Cantu [et al.].
1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber,
2025.
360 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org/editora

ISBN: 978-65-5121-133-1

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

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 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

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

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

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)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

O presente para além do fardo: filosofia e política hoje 11

Propaganda política em Hannah Arendt 17

Aline Maria Ribeiro-Cantu

Fé e experiência política: um esboço em Hannah Arendt..... 29

Ana Lúcia Feliciano

A política do cotidiano: Michel Foucault e o GIP 43

Anderson Aparecido Lima da Silva

O direito como um corpo imunitário a partir do pensamento de Roberto Esposito 53

Antonio Justino de Arruda Neto

Gesto e profanação em W. Benjamin e G. Agamben: o potencial político da linguagem poética..... 79

Denise N. da Silveira

Sin orden no hay libertad: do estado de exceção ao neoliberalismo autoritário 99

Deyvison Lima

Massa, proletariado, multidão 129

Jefferson Viel

Meritocracia e ressentimento: implicações na democracia 141

João Pedro Andrade de Campos

Hannah Arendt e o sionismo: considerações sobre o fascismo judaico 153

José Luiz de Oliveira

Sujeito: “dominado” ou “dominador”? Poder e linguagem em Michel Foucault – As relações entre saber, linguagem, poder, sujeito e subjetividade 173

Juliana Stella de Carvalho Damião

A sociedade disciplinar entrou mesmo em crise? Uma reflexão crítica a partir de Michel Foucault	183
Mabele Batista Freitas	
Giorgio Agamben e a atualidade da <i>atimia</i> entre os refugiados	191
Márcia Rosane Junges	
A política que vem e sua relação com a ética do resto: vias articuladas de uma potência destituente	207
Paloma Custódio Soares	
A imprensa: da apoteose à crise do governo da opinião pública	219
Pedro Ivan Moreira de Sampaio	
A singularidade dos acontecimentos e as dificuldades da narração: entre história e política	231
Roan Costa Cordeiro	
Hannah Arendt, pensamento, juízo e ação política: indícios de uma resistência à banalidade do mal	249
Robério Honorato dos Santos	
A coragem da verdade 40 anos depois: uma filosofia política com literatura	273
Sergio Fernando Macie Corrêa & Castor Bartolomé Ruiz	
A forma-Jacotot: uma escrita igualitária em Jacques Rancière	285
Taís Araújo	
O <i>homo sacer</i> agambeniano e a vítima do linchamento: paralelismos filosófico-jurídicos	297
Tales Araújo Duarte	
Heranças e seus perigos: a ruptura da tradição no pensamento de Hannah Arendt	317
Victor Frohlich	
Hannah Arendt: a banalidade do mal a partir do caso Eichmann ..	331
Vinicius Araujo da Silva Nascimento	
A arqueologia jurídico-política da <i>atimia</i>: um diálogo com Giorgio Agamben	347
William Costa	

Apresentação

O presente para além do fardo: filosofia e política hoje

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.00>

Nas páginas que seguem, compartilhamos com a comunidade filosófica brasileira alguns frutos das atividades do Grupo de Trabalho de Filosofia Política Contemporânea no XX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia, realizado em Recife entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. As leitoras e os leitores encontrarão exercícios de pensamento que não hesitam em face dos desafios do tempo presente. Pelo contrário, apesar da escuridão das sombras, do deserto que cresce, da catástrofe ao alcance das mãos, os capítulos apresentados reforçam o compromisso persistente das filólogas e filósofos reunidos no GT de Filosofia Política Contemporânea, que nesta coletânea também reafirma o seu perfil enquanto ambiente acadêmico plural, civil e acolhedor. Aspectos esses que podem ser atestados, inclusive, pelo número expressivo de presenças nas mesas que preencheram as manhãs e as tardes de quatro dias intensos de apresentações, debates e trocas.

Ao longo dos vinte e dois textos compilados neste volume, é possível percorrer caminhos de pensamento tão diversos quanto as autoras e os autores que os assinam, entre estudantes, pesquisadoras e pesquisadores das mais variadas proveniências. O notável efeito polifônico do conjunto resulta do nexos de cada abordagem com o eixo que nos concerta no confronto e no diálogo entre a filosofia, a política e a

contemporaneidade. Afinal, mesmo que compartilhem determinados vocabulários filosóficos e até mesmo alguns instrumentos de reflexão, a exemplo dos que encontramos nas obras de Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben, para mencionarmos alguns dos pensadores contemporâneos mais recorrentes nas pesquisas dos membros do Grupo de Trabalho, estamos sempre às voltas com os termos “filosofia”, “política” e “contemporaneidade” porque já sempre às voltas com os limites de nossos conceitos — logo, das próprias cristalizações de nossa atividade filosófica — diante do que acontece no mundo.

Nesse sentido, os estudos colocam problemas e questões cruciais para o mapeamento da experiência política contemporânea, mostrando-se capazes de instigar aberturas e pontos de fuga num cenário facilmente dominado pelo otimismo ou pelo pessimismo fácil. O texto **Propaganda política em Hannah Arendt**, ao distinguir entre propaganda política e propaganda totalitária, argumenta que o governo totalitário originou uma nova forma de comunicação política que se fundamenta na propaganda. Já em **Fé e experiência política: um esboço em Hannah Arendt**, a autora esboça o contorno da significação propriamente política da fé no pensamento arendtiano de maneira a enfatizar uma produtiva abertura de sentido das ações humanas. Ao conectar a reflexão filosófica com o cenário político do século XX, em **A política do cotidiano: Michel Foucault e o GIP**, são analisadas as discussões sobre a “tomada da palavra” por novos sujeitos políticos no âmbito da atuação do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), no qual militava o filósofo francês. A partir do imediato contexto político brasileiro após os ataques à democracia de 8 de janeiro de 2023, o texto **O direito como um corpo imunitário a partir do pensamento de Roberto Espósito** examina o direito como mecanismo essencial para a “imunização” contra ameaças antidemocráticas.

Encontramos outro arsenal em **Gesto e profanação em W. Benjamin e G. Agamben: o potencial político da linguagem poética**, em que somos convidados a considerar a declinação poética, filosófica e política do potencial dos gestos na desativação dos dispositivos do

poder no contexto do capitalismo contemporâneo. O autor de *Sin orden no hay libertad: do estado de exceção ao neoliberalismo autoritário* indaga os processos de instabilidade enfrentados pelas “democracias liberais do Ocidente”, por ele denominados como “desdemocratização”, considerando-os como terreno propício para o surgimento de identidades de perfil conservador. Também exprimindo a tensão entre a filosofia política e a contemporaneidade, o texto **Massa, proletariado, multidão** parte da aversão do discurso filosófico à noção de massa para enquadrar o conceito de multidão como chave interpretativa fundamental para compreendermos a formação de novos sujeitos políticos.

O enfrentamento da terminologia filosófico-política contemporânea conduz a passagem para **Meritocracia e ressentimento: implicações na democracia**, em que autor questiona o conceito de mérito enquanto métrica para o reconhecimento, articulando uma reflexão sobre a cidadania democrática que opta pelo equilíbrio entre liberdade e reconhecimento, os quais vincula à ideia de justiça como bem comum. O texto **Hannah Arendt e o sionismo: considerações sobre o fascismo judaico** nos oferece uma reflexão acerca da questão judaica ao longo da história, enfatizando, sobretudo, seus desdobramentos no movimento de ocupação do território antigo da Palestina em razão da existência de grupos de judeus fascistas. Por sua vez, em **Sujeito: “dominado” ou “dominador”? Poder e linguagem em Michel Foucault – As relações entre saber, linguagem, poder, sujeito e subjetividade**, argumenta-se que o ato de discurso é também um mecanismo institucional de poder que contribui para a subjetivação — ou dessubjetivação — dos sujeitos políticos. Também transitando em torno da temática da prisão no pensamento foucaultiano, o texto **A sociedade disciplinar entrou mesmo em crise? Uma reflexão crítica a partir de Michel Foucault** problematiza o papel da disciplina na constituição de corpos dóceis, destacando posição quanto a uma possível crise ou continuidade na sociedade disciplinar.

A reflexão contundente sobre a política contemporânea perpassa **Giorgio Agamben e a atualidade da atimia entre os refugiados**,

em que a autora propõe ampliar o escopo teórico do conceito agambeniano de *atimia* (da “desonra” à perda da cidadania) para o contexto contemporâneo, no qual encontra um caso-limite de exclusão na figura dos refugiados. Em **A política que vem e sua relação com a ética do resto: vias articuladas de uma potência destituente**, é analisada a resistência proposta aos dispositivos biopolíticos, no contexto da obra agambeniana, a partir da noção de “inoperosidade” e da “ética do resto” inspirada na literatura de testemunho. Por sua vez, o texto **A imprensa: da apoteose à crise do governo da opinião pública** articula a reflexão sobre a opinião pública e a imprensa com a consideração acerca da abertura proporcionada pela comunicação de massa, observando que ela permite a circulação de uma ampla gama de informações, o que inclui a disseminação de *fake news*.

Em **A singularidade dos acontecimentos e as dificuldades da narração: entre história e política**, o autor investiga o discurso sobre a incomparabilidade dos acontecimentos no contexto dos novos genocídios para refletir sobre as dificuldades da transposição narrativa e conceitual do acontecimento, tendo em vista a manifestação da singularidade do começo de algo novo no mundo. A necessidade de realizarmos exercícios de pensamento reforça a passagem para o texto **Hannah Arendt, pensamento, juízo e ação política: indícios de uma resistência à banalidade do mal**, em que se aposta na compreensão de que o “potencial político ampliado”, oriundo da intersecção entre pensamento, juízo e ação, possibilita mais do que uma resistência individual à banalidade do mal. Por sua vez, o texto escrito à quatro mãos **A coragem da verdade 40 anos depois: uma filosofia política com literatura** apresenta uma leitura do romance *Grande sertão: veredas*, a partir das personagens Diadorim e Riobaldo, em proximidade com a descrição que Foucault faz da figura do cínico em seu último curso ministrado no *Collège de France*, em 1984.

O texto **A forma-Jacotot: uma escrita igualitária em Jacques Rancière** aborda a influência das ideias do filósofo francês na educação, para o que explora as noções de “emancipação intelectual” e de “escrita

em cenas” como método de reflexão igualitária, demarcando a forma como a conexão rancieriana de textos diversos promove uma escrita híbrida que mescla filosofia e literatura. Em **O *homo sacer* agambeniano e a vítima do linchamento: paralelismos filosófico-jurídicos**, o autor explora as relações entre os conceitos de *sacer* e vida nua elaborados por Giorgio Agamben enquanto elementos de um sistema político-jurídico centrado na “vida matável”, cujo enfoque emprega para questionar os sentidos do linchamento.

O texto **Heranças e seus perigos: a ruptura da tradição no pensamento de Hannah Arendt** enfrenta as reverberações no tempo presente do rompimento da tradição ocidental consumado pelo totalitarismo, questionando as ambiguidades da lógica da fabricação no que denomina como “mentalidade fabricativa”. Em **Hannah Arendt: a banalidade do mal a partir do caso Eichmann**, são abordadas as tensões entre o conceito de mal radical e a noção de banalidade do mal, que se impôs após o confronto de Arendt com o julgamento de Adolf Eichmann. Por fim, o autor de **A arqueologia jurídico-política da atimia: um diálogo com Giorgio Agamben** questiona e aprofunda a amplitude das relações entre a soberania e a violência no projeto filosófico agambeniano, centrado na figura romana do *homo sacer*, por meio das nuances do conceito jurídico-político grego de *atimia*.

Esperamos que o espírito vivo com o qual o pensamento genuíno enseja a abertura contínua a novas vozes e perspectivas continue a reverberar, interpelando agora o público leitor ao qual destinamos a presente coletânea.

Aline Maria Ribeiro-Cantu

Ana Lúcia Feliciano

Antonio Justino de Arruda Neto

David Inácio Nascimento

Roan Costa Cordeiro

Propaganda política em Hannah Arendt

Aline Maria Ribeiro-Cantu¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.01>

1 Introdução

Ao investigar a propaganda totalitária discutida por Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* (2012), buscamos compreender como essa prática, intrinsecamente vinculada à dinâmica dos regimes totalitários, pode operar como uma forma de comunicação política capaz de organizar as massas e transformar ficções ideológicas em realidade. Este trabalho propõe uma breve análise das especificidades da propaganda totalitária, refletindo sobre suas possíveis heranças na comunicação política contemporânea, especialmente no que diz respeito à distinção entre propaganda totalitária e formas não totalitárias de propaganda política. Pretendemos, assim, examinar a propaganda como uma prática comunicacional capaz de mobilizar indivíduos atomizados e isolados em torno dos interesses do partido, conferindo realidade a propaganda.

Na terceira parte de *Origens do Totalitarismo*, Arendt analisa o papel central da propaganda no movimento totalitário, ressaltando seu poder de estruturação das massas atomizadas. Odílio Aguiar (2007) interpreta esse fenômeno como uma forma específica de comunicação

¹ Doutoranda em Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina; Mestre e Licenciada em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: aline.ribeirofilosofia@uel.br

política, cuja característica marcante é a substituição do diálogo interior pela imposição de uma imagem determinada. Nesse contexto, tanto a imagem quanto o modo como ela afeta psicologicamente os indivíduos se tornam elementos centrais para a compreensão da propaganda totalitária.

Enquanto Arendt descreve esse tipo de propaganda em um contexto de desesperança e dominação total, Aguiar propõe que vestígios desse modelo propagandístico persistem nas democracias contemporâneas, como uma herança do mundo totalitário. Surge, assim, uma indagação fundamental: será possível identificar formas de comunicação semelhantes à propaganda totalitária em regimes não totalitários? Em que medida essas heranças continuam operando nas práticas comunicacionais atuais?

A diferença essencial entre a propaganda totalitária e outras formas de propaganda reside no fato de que ela não atua isoladamente: é acompanhada por ameaças veladas, repressão violenta e, muitas vezes, extermínio em massa. Não se trata apenas de uma narrativa que gera medo ou insegurança, mas de um instrumento integrado ao terror, capaz de paralisar os indivíduos. Nesse processo, a propaganda transforma-se em realidade vivida, à medida que a organização totalitária valida suas afirmações mediante a ação. O que antes era uma opinião sujeita à discussão torna-se um princípio inquestionável (Arendt, 2012, p. 492).

Segundo Arendt (2012), uma das estratégias mais eficazes da propaganda totalitária é ameaçar com a exclusão da história ou com a suposta transgressão das leis da natureza, utilizando argumentos projetados para o futuro e alheios à verificação empírica no presente. Por meio de enunciados proféticos que simulam cientificidade, a propaganda constrói um mundo fictício — e seus destinatários, “agem como se” (Arendt, 2012, p. 497) esse mundo fosse real. Buscamos investigar em que medida a propaganda totalitária, tal como analisada por

Arendt, persiste como um legado nas práticas comunicacionais de regimes não totalitários ainda nos dias de hoje.

2 Propaganda totalitária

Arendt (2012) argumenta que a propaganda totalitária visa criar um mundo fictício, coerente e organizado, para convencer e angariar votos ou simpatizantes. Ela possui a força de toda a organização totalitária, tornando-se mais potente do que qualquer outra forma de propaganda política ou comercial. Sua narrativa é acompanhada de assassinatos em massa ou de membros importantes da oposição, além de influenciar seus apoiadores a reagirem “como se” a propaganda fosse verdadeira, conferindo-lhe realidade factual. Todavia, a propaganda totalitária aprendeu técnicas de propaganda de massa e da publicidade comercial americana. A violência empregada pela imagem e as narrativas que buscam predizer o futuro são técnicas propagandísticas conhecidas, mas potencializadas pelo movimento totalitário.

Arendt relembra uma propaganda de sabonetes que prometia eliminar as espinhas. A narrativa que relacionava uma mulher com espinhas à solidão romântica e uma mulher sem espinhas a um parceiro romântico buscava incitar a compra de um produto que prometia resolver não apenas um problema, mas também a vida de milhares de pessoas solteiras. Essa forma de comunicação ainda está presente em comerciais da atualidade, como, por exemplo, o slogan “abra a felicidade” da Coca-Cola² ou a intuição de cuidado promovida por Protex³. A convicção de não estar protegendo a família se não comprar o

² Disponível em: www.youtube.com/watch?v=6rfx1i3wK3k. Esse comercial resume bem a sensação que pode ser causada pela propaganda, podendo fazer as pessoas se emocionarem e exibirem reações físicas, como sorriso ou certa alegria, sensação essa que é transposta ao produto na prateleira.

³ Disponível em: www.youtube.com/watch?v=3oCfVKCb8_Q ou www.youtube.com/watch?v=MUFCKRND9g.

sabonete ou de não trazer alegria para casa ao esquecer a Coca-Cola no supermercado são sensações que podem ser construídas pela imagem-movimento⁴. A imagem mobiliza os sentidos de modo a causar uma sensação no espectador (mesmo que mínima), um incômodo, uma insegurança ou um desejo.

A análise de Arendt (2012, p. 478) é precisa ao revelar que o cientificismo da propaganda de massa substitui o poder até que o governo totalitário alcance o poder. Nesse momento, a ciência é descartada e mesmo os cientistas que buscam fazer parte do movimento e fundamentar as teorias são, posteriormente, transformados em charlatões. Nesse sentido, as “evidências científicas” e as “afirmações proféticas” da propaganda totalitária constroem um apelo ao futuro imune à crítica presente. Se algo foi cientificamente comprovado e será confirmado futuramente, basta aguardar para que o tempo revele a verdade ou a falsidade do argumento. Assim, o fabricante de sabonetes poderia dizer que basta comprar e comprovar, fazendo com que as críticas (se houverem) ocorram apenas após o ato da compra. O mesmo ocorre com um governo totalitário que promete solucionar os problemas da nação, mas somente após a tomada do poder.

Arendt também assevera que a propaganda totalitária pode ser franca, como quando declara que eliminará as “raças inferiores”, ou mentirosa. Subestimá-la, no entanto, é um erro, pois seria como subestimar um assassino que afirma que sua próxima vítima está morta; ao matar a vítima, o argumento se torna verdadeiro. De modo semelhante, um governo totalitário apresenta um argumento lógico, coerente e bem estruturado, que não pode ser verificado no presente, sendo apenas o

⁴ Cf. Gilles Deleuze (2018), *Cinema 2 – A imagem tempo*. Neste texto o autor apresenta o cinema como sétima arte, capaz de causar o “choque” pela imagem e movimento. Citando Bergson e também Heidegger, Deleuze apresenta uma arte das massas que poderia se tornar uma forma de incitar o pensamento. Contudo, o cinema se tornou parte de instrumentos da manipulação do estado “em uma espécie de fascismo que aliava Hitler a Hollywood, Hollywood a Hitler. O autômato espiritual tornou-se o homem fascista” (Deleuze, 2018, p. 239).

futuro capaz de “revelar seus méritos” (Arendt, 2012, p. 479). A partir dessa análise inicial, é fundamental analisar as particularidades da propaganda totalitária, explorando suas estratégias e impactos nas massas, como será discutido na sequência.

Em relação à propaganda totalitária, Arendt (2012, p. 435) identifica o uso do mal como um elemento propagandístico psicológico. A propaganda totalitária mobiliza a atração pelo mal e pelo crime, desde que esses se oponham às fontes oficiais e às normas estabelecidas pela sociedade. Nesse processo, as fontes tradicionais de autoridade são desacreditadas, dando espaço às fontes “extraoficiais” ou obscuras, que ganham relevância e moldam a percepção da realidade. Assim, a propaganda não só organiza as massas, mas reconfigura suas visões de mundo, afastando-as das fontes de autoridade legítima e alinhando-as às narrativas alternativas. O desprezo pelos canais oficiais dificultava a disseminação de informação que não partisse do partido.

A propaganda nazista, por exemplo, se baseou na ideia de camaradagem gerada pela guerra, que era vista como uma ordem mundial purificadora, responsável por criar uma nova moralidade (Arendt, 2012, p. 457-463). Nesse contexto, a guerra não era apenas um conflito, mas uma prática de redenção, criando “adoradores da guerra”. A propaganda utilizada pelos movimentos totalitários exercia grande atração, tanto sobre as elites quanto sobre as massas, que necessitava ser conquistadas e moldadas por essa comunicação. A elite pós-guerra, por sua vez, demonstrava repulsa pelos padrões anteriores, refletida na valorização de práticas como a crueldade, que, ao se opor à “hipocrisia humanitária”, se tornava uma nova virtude (Arendt, 2012, p. 459).

3 Comunicação

A propaganda totalitária altera a forma de comunicação, pois dirige seu apelo às massas e não a grupos específicos com um interesse em comum, utilizando uma comunicação generalista. Aguiar (2007)

argumenta que a comunicação política sofreu uma alteração após as experiências totalitárias. A centralidade da propaganda como forma de comunicação política é apresentada como uma das heranças deixadas pelos governos totalitários, sendo essa herança manifestada na maneira de se comunicar, com o uso de técnicas e ferramentas da propaganda de massa. Sendo assim, a propaganda contemporânea é direcionada às massas e tem como objetivo comunicar-se com elas de maneira abrangente.

Essa forma de comunicação substitui o diálogo pela imagem, que é apresentada aos indivíduos da massa de maneira unilateral. A relação entre a publicidade comercial e a propaganda totalitária, e, portanto, a propaganda política contemporânea, que fala à massa, não tem como objetivo formar uma opinião, mas forjar um comportamento (Aguiar, 2007).

De acordo com Arendt (1999, 2012), o objetivo da propaganda é organizar a massa para que todos assumam seu papel de carrasco ou vítima. A forma de comunicação da publicidade tem maior sucesso em uma sociedade de consumidores, que exaltam a atividade do trabalho e, por vezes, são definidos por ele. Sendo assim:

O consumo é a face mais palpável desse tipo de sociedade. O consumo passou a ser, nas sociedades contemporâneas, a medida da autoestima, da felicidade, da realização e do sucesso. É nesse tipo de sociedade que a publicidade comercial passou a desempenhar uma importância capital, não só para a economia, mas também para a política (Aguiar, 2007, p. 9).

A propaganda possui um elemento de violência em sua comunicação. Violência essa que parece ter sobrevivido à destotalização e permanecido nas propagandas políticas da atualidade, mobilizando o medo, a insegurança e o ódio, por exemplo. A propaganda busca incitar um comportamento por meio do discurso, criando uma realidade fictícia. O mundo criado pela propaganda não é real, mas coerente, lógico e bem estruturado; nele, tudo faz sentido. Sendo assim, a

propaganda totalitária incita as pessoas a se comportarem “como se” a ficção da propaganda fosse a realidade e, por meio da organização totalitária, torna essa ficção uma realidade. Para Arendt (2012, p. 477), a propaganda totalitária aprendeu suas técnicas com a “publicidade comercial americana”.

A propaganda só pode realizar sua ficção de modo total após a tomada de poder, e, por esse motivo, o terror auxilia a propaganda na manipulação da massa. No entanto, é importante notar que o terror e a propaganda não são duas faces da mesma moeda. A propaganda se une à organização, enquanto o terror, por outro lado, é a própria essência do domínio total (Arendt, 2012, p. 477). Em um domínio total, a propaganda recebe o auxílio do terror, que é empregado contra pessoas já totalmente dominadas. O terror e a ideologia sintetizam o totalitarismo como uma nova forma de governo, pois o terror é mais do que apenas medo: ele estabiliza as ações humanas, uma vez que nenhum ato pode modificar o resultado que foi determinado pelas leis da história ou da natureza. A ideologia, por sua vez, substitui o princípio de ação. O que antes era motivado pela honra, por exemplo, em um domínio total é motivado pela ideologia, ou seja, pela lógica que rege uma ideia e abrange toda a história, até o ponto de predizer o futuro. A ideologia aparece como comportamento previsível para os líderes do partido, que comandam as massas. Isso ocorre porque o que convence as massas é a coerência, não os fatos. O desejo das massas por ordem e coerência, em um mundo caótico, de coincidências e acasos, reforça a aproximação com a propaganda totalitária, que cria um mundo fictício, lógico e organizado (Arendt, 2012). A comunicação persuasiva se dá por meio da coerência com que é estruturada uma ideia, pelas mentiras organizadas ou pela “propaganda de força” desempenhada pelo partido.

4 Propaganda de massas

A propaganda totalitária é uma forma de política externa que tem como objetivo organizar as massas de indivíduos isolados e atomizados. Como toda política externa, ela é sempre dirigida àqueles que não fazem parte do movimento. Isso ocorre porque movimentos totalitários são preparações para que o governo totalitário obtenha o poder. Por si só, os governos totalitários não propagam uma ideia com o intuito de convencer, mas doutrinam cada indivíduo a desempenhar o papel estipulado pelo partido. A propaganda totalitária é um instrumento para enfrentar o mundo não totalitário. Nesse sentido, a propaganda totalitária “cria um mundo fictício” (Arendt, 2012, p. 497) para enfrentar o mundo real, frequentemente percebido como caótico, sem sentido, absurdo e inseguro, sendo, por isso, muitas vezes rejeitado pelas massas (Arendt, 2012).

De acordo com Arendt (2012), a propaganda nazista se inspira na propaganda de massas e aperfeiçoa suas técnicas. Por esse motivo, compreender as massas é fundamental para entender a propaganda de massas. Arendt define as massas como indivíduos atomizados e isolados, portanto, impotentes e desunidos. A massa é impotente porque não se liga a nenhum interesse comum, não luta por um objetivo coletivo com os demais, mas preserva uma multiplicidade de interesses individuais. Consequentemente, a propaganda direcionada às massas não pode se fundamentar em qualquer interesse específico, visto que “sua característica principal é não pertencerem a nenhum corpo social ou político e constituírem, portanto, um verdadeiro caos de interesses individuais” (Arendt, 2012, p. 481). O fanatismo totalitário é resultado da falta de egoísmo interesseiro dos indivíduos que formam as massas, pois eles se entregaram em sacrifício pelo ideal totalitário.

Nesse contexto, Arendt (2012) argumenta que o nazismo reciclou temas de interesse comum, fazendo-os circular através da organização totalitária, como slogans. O judeu, como imagem do problema,

já era um tema político antigo, que havia ganhado e perdido força ao longo da história, da mesma forma que certos grupos minoritários foram mais e menos perseguidos no decorrer da história. Um governo totalitário não necessariamente precisa inventar seus temas propagandísticos; tudo o que possuía uma aura de mistério ou segredo, tudo o que estava oculto por algum motivo, se tornava o assunto de maior relevância (Arendt, 2012, p. 484-485). O movimento não precisava criar os temas, pois a era imperialista já os havia preparado.

O antissemitismo se tornou central na Alemanha somente quando os nazistas passaram a exigir provas de ascendência para permitir a participação no partido. A busca por antecedentes judeus transformava a propaganda em uma realidade vivida. O movimento totalitário organiza as massas para empregar a realidade à propaganda totalitária. Isso porque a propaganda nazista buscava suprir o anseio das massas por coerência, enquanto a propaganda bolchevista procurava impactar o indivíduo isolado da massa (Arendt, 2012, p. 487). O antissemitismo se transformou em um princípio de autodefinição. A propaganda nazista foi responsável por transportá-lo de uma simples opinião para um princípio, utilizando a demagogia das massas para preparar e sustentar um argumento. Essa autodefinição

[...] deu às massas de indivíduos atomizados, indefiníveis, instáveis e fúteis um meio de se autodefinirem e se identificarem, não somente restaurando a dignidade que antes lhes advinha em sua função na sociedade, mas também criando uma espécie de falsa estabilidade, que as tornava melhores candidatas à participação ativa (Arendt, 2012, p. 492).

Concordando com Infantin, que acreditava na capacidade de desenvolvimento da arte de movimentar as massas a ponto de causar no espectador uma comoção, por exemplo, de maneira tão exata quanto um químico seria capaz de analisar uma substância da tabela periódica, Arendt (2012, p. 480) acredita que a propaganda moderna surgiu exatamente dessa necessidade. A necessidade de eliminar a

imprevisibilidade dos indivíduos e prever suas próximas ações, torna os seres humanos previsíveis. A arte das massas possui método e técnica; comunica e afeta o espectador. Mas, além disso, possui força por saber que o “interesse, como força coletiva, só se faz sentir onde um corpo social estável proporciona a necessária conexão motora entre o indivíduo e o grupo” (Arendt, 2012, p. 481).

A propaganda totalitária não pode se basear em um interesse específico. As massas não se unem por um interesse comum, pois formam uma massa de interesses individuais; cada pessoa tem em comum apenas a preocupação com sua própria vida privada, sem uma relação com o mundo e com os demais como corpo social.

Por fim, Arendt destaca que as massas, que outrora pareciam politicamente neutras ou indiferentes, tornam-se vulneráveis à mobilização quando insatisfeitas ou desesperadas, especialmente em contextos de crises econômicas e sociais, como desemprego e inflação. Nesse cenário, o “terceiro poder” emerge como um mecanismo capaz de recrutar e mobilizar essas massas, ligando a insatisfação popular ao poder totalitário. A propaganda organiza as massas para um objetivo comum determinado pelo movimento.

5 Considerações finais

Os movimentos totalitários têm como essência a impermanência, uma característica também atribuída às massas. Após a tomada do poder, esses regimes podem se apoiar nas massas, ao invés de classes sociais. A propaganda, nesse contexto, é descrita por Arendt (2012, p. 435) como “tão franca quanto mentirosa”, pois, enquanto em alguns momentos reflete a verdade sobre suas intenções, em outros, forja mentiras que atendem aos seus objetivos ideológicos.

Para que a propaganda totalitária seja eficaz na comunicação e padronização, ela precisa se direcionar às massas, compostas por indivíduos que não se apresentam ao mundo como sujeitos, mas como

repetições previsíveis e desconectadas da realidade. Esses indivíduos pertencem a grandes populações de pessoas isoladas, preocupadas apenas com seus próprios interesses e incapazes de perceber o mundo como o espaço da liberdade, da ação e do espaço público. Assim, segundo Arendt (2012, p. 638), a solidão se torna uma “experiência diária de massas cada vez maiores”, em que o caos e a desordem prevalecem, e a propaganda surge como uma “fuga suicida dessa realidade”, oferecendo uma resposta à incerteza do mundo moderno.

A partir dessa análise, Arendt revela que a propaganda nos movimentos totalitários vai além de uma simples ferramenta de comunicação; ela se torna um instrumento de controle social que explora a solidão e o isolamento dos indivíduos. Desprovidos de uma identidade coletiva e de uma conexão genuína com o mundo, esses indivíduos se tornam vulneráveis às manipulações ideológicas, facilitando a ascensão e a consolidação de regimes totalitários. A “fuga suicida” das massas diante da desordem e da insegurança do mundo moderno reflete uma fragilidade existencial que torna possível a aceitação das mentiras impostas pela propaganda.

Esse processo não se limita à distorção da realidade, mas cria um universo paralelo, fundamentado na ideologia do regime, onde a verdade se molda conforme as conveniências do poder. Dessa forma, a propaganda totalitária não apenas organiza as massas, mas redefine suas percepções do mundo, promovendo uma uniformidade que oculta o caráter destrutivo e alienante dessa manipulação ideológica.

A reflexão proposta por Arendt nos convida a repensar as dinâmicas sociais e políticas contemporâneas, especialmente no contexto da crescente manipulação midiática e político-ideológica. Em um mundo cada vez mais marcado pelo isolamento e pela solidão, é essencial desenvolvermos uma consciência crítica que nos permita identificar e resistir às formas sutis de propaganda que buscam organizar indivíduos em direção a propósitos totalitários. Ao aprofundarmos nossa compreensão desses processos, somos desafiados não apenas a estudar os

mecanismos do totalitarismo, mas também a questionar as condições sociais que tornam essas formas de manipulação possíveis

Referências

- AGUIAR, Odilio Alves. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 10, 2007.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020b.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo. Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. Orlando; Austin; New York; San Diego; London: A Harvest Book, Harcourt, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: A imagem-tempo*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2018.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Matos. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- MÜLLER, Maria Cristina. *A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2010.

Fé e experiência política: um esboço em Hannah Arendt

Ana Lúcia Feliciano¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.02>

Para empreender esta investigação, começamos elucidando os três principais termos que se apresentam no título do texto e sinalizam para o caminho de pensamento que pretendemos percorrer. Fé, experiência política e esboço são os termos que iremos mobilizar a partir do pensamento político arendtiano. De antemão, destacamos também que as reflexões a serem desenvolvidas aqui se constituem na forma de um esboço, pois entendemos que não podemos capturar (definir, descrever, conhecer) nem a fé nem a experiência política em todos os seus contornos. Assim, a despeito das dificuldades inerentes ao tema e de uma possível objeção, expressa no questionamento sobre qual o sentido de pensar a relação entre fé e política em um contexto secularizado, insistimos nesta empreitada intelectual. Cabe notar que, para Arendt (2014, p. 102), “secularização significa, antes de mais nada, simplesmente a separação entre a religião e a política”. A partir disso, a objeção mencionada, na verdade, contribui para que possamos, nas linhas que seguem, desvincular a fé da experiência religiosa assumindo a concepção arendtiana como referência. Como veremos, quando desvinculada da religião e situada em um mundo secular, a fé não entra em conflito

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

com a política. Assumindo essa perspectiva, o interesse pela tópica em questão se intensifica ainda mais quando consideramos uma anotação feita por Arendt em setembro de 1951, na qual se encontra a seguinte compreensão:

Sem a fé, as relações humanas não poderiam durar em nenhum nível nem por um minuto. A total desconfiança é a absoluta falta de contato, assim como a completa confiança é a mais perfeita das tolices. No fundo, a fé não é nenhuma virtude, mas surge da referência recíproca das pessoas entre si. A mera fé, essencial para qualquer relação, sempre pode ser corrigida (Arendt, 2006, p. 122; Arendt, 2002, p. 126, trad. nossa).²

Esse é o nosso ponto de partida e, a fim de evitar qualquer equívoco, é preciso destacar que recorreremos ao pensamento arendtiano para refletir sobre a fé em razão do caráter propriamente político da discussão almejada. Assim, pretendemos distinguir a fé religiosa de matriz cristã e outro tipo de fé, cujo exercício não pressupõe um afastamento do mundo, que é sempre um espaço de aparição. Nesse sentido, assumimos “o ponto de vista de uma filósofa não-cristã, e, em alguns momentos, avessa ao modo do Cristianismo entender o mundo” (Pereira, Brito E Souza, 2024, p. 3). O que não é problemático, pois nosso principal objetivo é examinar o sentido da fé para o mundo, daí a importância de suscitar justamente seu caráter político e a possibilidade de vislumbrar o tema a partir das indicações arendtianas. Além disso, embora para discorrer acerca da fé pudéssemos mobilizar o ensaio

² Versão em espanhol: “*sin la fe las relaciones humanas no podrían durar ni un minuto en ningún nivel. La desconfianza completa es la absoluta falta de contacto, del mismo modo que la confianza completa es la más perfecta de las tonterías. En el fondo la fe no es ninguna virtud, sino que brota de la referencia recíproca de los hombres entre sí. La mera fe, ineludible para cualquier relación, puede corregirse siempre*” (Arendt, 2006, p. 122). No original (em alemão): “*Ohne Glauben könnten menschliche Verhältnisse auf keiner Stufe auch nur minutenweise bestehen. Vollkommenes Misstrauen ist vollkommene Kontaktlosigkeit, so wie vollkommenes Vertrauen vollkommene Narrheit ist. Der Glaube ist keine Tugend, recht besehen, sondern entspringt der Angewiesenheit de Menschen aufeinander. Der blosse Glaube, unerlässlich für jegliche Beziehung, kann immer korrigiert werden*” (Arendt, 2002, p. 126).

escrito por Arendt intitulado “Soren Kierkegaard” (1932), destacamos que esse caminho de pensamento não se mostra frutífero para a empreitada que assumimos. Neste ensaio, a teórica política chama a atenção para uma vida individual em conformidade com o que é desejado por Deus, diante da qual “o ‘indivíduo’ renúncia a seu eu, à sua individualidade, a suas possibilidades mundanas” (Arendt, 2008, p. 76) e nosso enfoque não segue nesta direção.

Outro aspecto que poderia ser mencionado no tratamento político que damos ao termo “fé”, é porque não pensamos qual a influência do cristianismo, da religião cristã e da Igreja Católica no fomento a uma fé privada e íntima, de tal maneira a acentuar a alienação em relação ao mundo. Ora, esse assunto é por demais extenso e complexo para ser abordado aqui, então queremos apenas chamar a atenção para o fato de que o cristianismo prega a compaixão e nela está expressa a mensagem para que cada pessoa faça o bem sem olhar a quem está fazendo e sobretudo que não se engrandeça perante os outros pela sua bondade (*goodness*). O ensinamento cristão (Mt 6) é de que “quando deres esmola, não te ponhas a trombetear em público, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas, com o propósito de ser glorificados pelos homens” (Bíblia de Jerusalém, 2019, p. 1713). Assim, o verdadeiro cristão não é alguém que quer ser visto pelos outros e deve, portanto, permanecer fora do domínio público, pois aparecer, se distinguir e adquirir fama não passa de mera vaidade. Considerando esta breve exposição queremos realçar, conforme observa Arendt (1949, p. 024016, trad. nossa), que “a religião como credo cristão é antipolítica” e, mais importante, a mensagem apresentada pelo cristianismo é de que “a política deve ser ordenada de tal modo que o homem e sua alma possam ter certeza da salvação eterna” (Arendt, 1949, p. 024020, trad. nossa).

Dando continuidade, a partir do pensamento político arendtiano não iremos abordar uma fé religiosa tampouco cristã, além do que o objetivo não é apontar uma pessoa cuja figura exemplar nos permita compreender o que está posto na palavra e na experiência configuradas

pelo termo “fé”. Não se trata, em nenhuma medida, do que está expresso também no Evangelho de Lucas (22, 42), em que Jesus, “dobrando os joelhos, orava: ‘Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita!’” (Bíblia de Jerusalém, 2019, p. 1829). Concebida desde a perspectiva do mundo, a fé comporta justamente a percepção de que a esfera dos assuntos humanos não é um fenômeno da vontade, seja ela de Deus, de um ou mais homens, cuja “atividade essencial consiste em impor e mandar” (Arendt, 2014, p. 190). Isto posto, percebemos que há, por parte de Arendt, um “abandono do sobrenatural como força motriz da política” (Santos, 2023, p. 15), o que se evidencia, por exemplo, na recusa arendtiana a qualquer recurso à autoridade divina para amparar os novos corpos políticos.

Embora discorra acerca da religião³, Arendt não discute diretamente a questão da fé e, aqui, queremos marcar essa distinção. O termo “religião” está relacionado etimologicamente a palavra latina *religare* e, conforme essa acepção, sua principal função é estabelecer um vínculo, ao passo que, a palavra “fé” se refere a algo sem o qual não é possível estabelecer qualquer tipo de vínculo, contato ou relação. A despeito disso, nos parece demasiado forçoso tentar oferecer uma definição do que Arendt entende como sendo a fé e, justamente por isso, escolhemos outro recorte. Ora, queremos demonstrar que dentro do domínio político e na esfera da ação, a fé tem um significado específico, o qual repousa na aceitação de que somos nós, humanos, que criamos a realidade histórico-política, ou seja, ela não é uma criação divina. Diferentemente da experiência relativa à fé religiosa, na relação entre fé e política não se trata de uma tentativa de “imunizar a alma do homem contra o impacto traumatizante da realidade” (Arendt, 2014, p. 179) com sua imprevisibilidade, suas incertezas e as próprias contradições do mundo. Diante disso, soa razoável afirmar ainda que, na contramão de

³ Cf. o ensaio *Religião e Política* presente na coletânea *A dignidade da política* (Arendt, 1993).

uma fé religiosa, os *insights* oferecidos por Arendt nos permitem deprender a existência de uma “fé mundana” (*worldly faith*) (Bernauer, 1987).

A fé está relacionada a admitir que existem coisas que não podemos saber tampouco prever. Nossa posição, no entanto, é de que as próprias indicações arendtianas parecem se contradizer. O que se explica, pois em uma anotação feita em setembro de 1952, localizamos a seguinte ressalva feita pela pensadora política: “‘fé’, isto é, o fato de acreditar que sabemos” (Arendt, 2006, p. 250). Mencionamos essa ambiguidade apenas de passagem, pois o que de fato nos interessa é que a fé, por si mesma, demonstra que não temos acesso total a tudo o que acontece e há inúmeros aspectos da vida que não podem ser explicados ao nível da racionalidade e por meio da inteligência. Porém, mesmo onde falta clareza intelectual é fundamental buscar entendimento, de tal maneira que Arendt não sinaliza para uma incompatibilidade entre a fé e o pensar. O fato de ter fé, portanto, não dispensa a relevância de *pensar sobre*. Destarte, o que denominamos como “fé mundana” (Bernauer, 1987, p. 17, trad. nossa) não elimina a busca pelo significado e também não suprime a dúvida e a suspeita. Como vimos, Arendt é categórica ao realçar que a “completa confiança é a mais perfeita das tolices”. A dúvida e a suspeita existem porque só conseguimos acessar e capturar parcialmente a realidade, uma vez que ocupamos uma posição individual no mundo e apenas junto dos outros temos a possibilidade de ampliar nosso ponto de vista ou perspectiva. A fé evidencia os limites do conhecimento humano (*knowledge*) e, mesmo na esfera da vida política, ela continua não sendo uma atividade cognitiva.

O interesse pela fé se mostra significativo ao considerarmos o fato de que, assim como existem limites para o conhecimento, há limites também para a compreensão, uma vez que esse processo é infundável e é humanamente impossível ter total entendimento sobre as coisas. Avançando um pouco mais em nossas análises, cabe reforçar que Arendt não está interessada em uma fé religiosa, à qual remete ao

homem no singular. Como observa James Bernauer (1987, p. 13, trad. nossa), “o cuidado religioso de si implica uma renúncia de si diante da alteridade de Deus e das necessidades da comunidade humana”. Logo, é pertinente destacar que tão somente retirando a fé da esfera religiosa podemos pensar, de fato, sua relação com a política. Quando desvinculada da religião, podemos vislumbrar na fé dois aspectos relevantes em sentido político: por um lado, ela não exige do indivíduo a renúncia de si mesmo, de sua própria individualidade; por outro, ela não lança o indivíduo para dentro de si mesmo (*inner self*) reforçando a necessidade de autopreservação contra os perigos do mundo. A partir de Arendt, na verdade, conseguimos entender o papel da fé na política quando consideramos a confiança no poder de prometer e de perdoar. No campo da política, o fato de ter fé não indica a ausência de medo, além do que a fé não funciona como um refúgio em que podemos nos abrigar diante da realidade mundana. Seguindo as indicações arendtianas, podemos afirmar que a fé parte justamente do reconhecimento de que há coisas que não podemos saber nem antecipar e, no entanto, isso não pode nos paralisar.

Em Arendt, consideramos que além de não significar a ausência de dúvida, a fé sugere o reconhecimento das condições do mundo ao invés de um permanente confronto com a pluralidade em suas mais diversas formas de manifestação. Ao explorar a relação entre fé e experiência política, cabe apontar ainda que não há aqui uma renúncia ao querer e, nem mesmo, à capacidade humana de ação em resignação à vontade de Deus. E, mais importante, essa aceção suscitada a partir do pensamento arendtiano parece acompanhar a seguinte observação: “só nos resta agir”. Assim, independentemente da confiança em Deus — o Criador ou o “deus pessoal das religiões monoteístas” (Arendt, 2016, p. 108) — Arendt nos permite compreender a fé como uma experiência que não se define apenas em termos teológicos religiosos. Dito de outro modo, a concepção arendtiana suscita uma compreensão da fé enquanto exercício de abertura para o mundo e, por conseguinte,

para a experiência política do *amor mundi*. Sob esse viés, a fé constitui uma pedra de toque para a experiência política, pois está vinculada a uma prática de conceder dignidade ao mundo, ou seja, amar o mundo mais do que a si mesmo e se preocupar verdadeiramente com ele.

Seguindo as indicações arendtianas para explorar a relação entre fé e política, podemos recorrer a Maquiavel. No curso “História da Teoria Política” ministrado na Universidade da Califórnia, Berkeley, em 1955, Arendt destina uma parte da discussão à leitura e interpretação do pensamento político de Maquiavel. O principal interesse da teórica política é reforçar que Maquiavel está disposto “a arriscar sua alma e condenação eterna pelo seu país” (Arendt, 1955, p. 024017), isto é, o pensador político nos permite vislumbrar uma fé inspirada pelo amor ao mundo e não pela preocupação com a salvação eterna. Depreendemos então que, em sua dimensão política, a fé não se contrapõe ao mundo, não rejeita nem reprova a mundanidade, não se furta da vida *inter homines* para ganhar o céu, a morada dos bem-aventurados. Arendt destitui a palavra “fé” de seu aspecto religioso e relacionado ao sobrenatural, ambos indicativos da confiança humana em Deus, que é transcendente e absoluto. Esse reposicionamento da palavra “fé” é fundamental, tendo em vista que se trata de uma reflexão política e tomar o referido termo em sua acepção religiosa implicaria uma certa forma de alienação do mundo, pois “o sobrenatural da experiência religiosa” (Arendt, 1998, p. 76, trad. nossa) está além do mundo. Para Arendt, a prática da fé religiosa tende a acentuar o individualismo quando a preocupação com a salvação da própria alma se sobrepõe à preocupação com o mundo e esse é concebido de maneira negativa, como para os cristãos, em que a vida pública é o âmbito do pecado humano. A palavra “mundano” se torna então pejorativa e é empregada em referência àqueles que cederam às tentações da carne, aos prazeres do corpo e se encontram em pecado. Nesse sentido, se a fé religiosa pode representar um ponto de fuga e permitir que as pessoas escapem das coisas do

mundo, a fé que encontra lugar na vida política, ao contrário, jamais pode ser sem mundo (*worldless*).

Arendt endossa que nascemos neste mundo, estamos vinculados a ele e relacionados às demais pessoas que aqui estão, dessa maneira, o enfoque arendtiano na questão da fé não se centra na relação das pessoas com Deus, mas na relação que é estabelecida *entre* as pessoas e no seio do mundo. Dentro do cenário político, a fé designa a confiança na espontaneidade das pessoas, não porque elas podem ser boas ou más, mas porque são seres humanos, os quais estão aptos a iniciar algo novo e romper com as circunstâncias. Neste caso, a fé está atrelada ao poder humano de fazer (*do*) novos começos e aqui se descortina a noção de natalidade, à qual demanda, em certa medida, o exercício de uma fé propriamente política, uma vez termos que conviver com atos, eventos e acontecimentos que não podemos antecipar, pois são inerentes ao novo que cada ser humano é. Concepção essa que é formulada contra “a ilusão de que sempre agimos como indivíduos completamente isolados” (Kiess, 2016, p. 20, trad. nossa), pois não apenas estamos em pluralidade, somos constituídos pela pluralidade. Como observa John Kiess (2016, p. 20, trad. nossa), “começar pela pluralidade era reconhecer que nossas ações nunca são autocontidas, mas reverberam em uma ‘teia de relações humanas’ mais ampla, que é o que confere aos nossos feitos tanto fragilidade quanto grande poder”. Teia essa cuja trama permite a continuação do feito (*deed*), de tal maneira que ele reverbera independentemente do ato inicial e do agente que tomou a iniciativa, se alastrando no entremeio relacional.

O ponto em questão é que a fé parece possibilitar uma abertura para o desconhecido, imprevisível e incerto, nesse caso, não porque existe a crença em um ser superior (uma entidade, uma divindade, um Deus criador), mas porque se trata de uma “fé mundana” (Bernauer, 1987). Situada no campo da política e, portanto, fora da escuridão do coração humano, a fé lança luzes para a possibilidade de redenção frente à existência dos homens *qua* atores (*actor*) e sofredores (*sufferer*).

Dentre as potencialidades da ação, Arendt enfatiza em *The Human Condition*, o poder de perdoar (*to forgive*) e a faculdade para fazer e manter promessas (*promises*), ambos operando como remédio contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo iniciado pelo agente. Enquanto perdoar é colocar um ponto final em uma cadeia de ações, circunstância em que algo aconteceu e alguém é responsável pelo feito, a promessa engendra o poder de estabilização. Em termos arendtianos, “promete-se e perdoam-se os atos que se dão num mundo comum, na esfera da ação” (Müller, 2010, p. 71) e embora seja impossível prever as consequências de um ato — e não falamos de seus efeitos precisamente porque a ação é assinalada pela contingência e não pela causalidade — é possível, no entanto, estabelecer um vínculo entre as pessoas mediante a promessa. Para Arendt, a mais decisiva diferença entre a promessa e a vontade humana é que somente o ato de prometer relaciona as pessoas entre si, enquanto a vontade, ao contrário, apenas se relaciona a mim mesmo, na duplicidade própria da *solitude* expressa no conflito entre querer e não querer.

Os seres humanos, conforme a concepção arendtiana, não são apenas atores, mas também sofredores, isto é, experimentam os atos empreendidos pelos outros. O fato é que estamos imersos em uma teia de relações, o que significa que pertencemos a um tecido político no qual agimos e em que, ao mesmo tempo, somos afetados pelas ações dos outros. O perdão é sempre dado por alguém, pelos outros que foram afetados diretamente pelas consequências de um ato performado. As consequências inesperadas, sejam elas boas ou ruins, são sempre um risco, pois agir significa, dentre outras coisas, se inserir em uma teia de relações e, nesse sentido, o perdão é “uma maneira de acertar as contas com o mal” (Arendt, 2011, p. 15). Arendt não oculta a existência da dor, do sofrimento pessoal e da injustiça, no entanto, não reforça a culpa pessoal, a compaixão ou a vingança que podem surgir a partir dessas experiências e como resposta a elas. Diante disso, nosso argumento é que a fé tem um papel central na concepção arendtiana de

política, sobretudo quando consideramos a prática de fé envolvida em atos humanos tais como prometer, perdoar e/ou se reconciliar. Vemos então que, em Arendt, a fé é destituída de seu caráter estritamente religioso referente ao transcendente, sobre-humano e sobrenatural e se articula ao mundo, comum e político. A fé que se manifesta na promessa, no perdão e na reconciliação opera como um elemento importante na política, pois embora esses atos não produzam nada, eles criam condições para o viver juntos politicamente. Além do que, embora o perdão e a reconciliação não sejam equivalentes, há, segundo Arendt, uma afinidade entre ambos no seguinte aspecto: nem o perdão tampouco a reconciliação revoga nenhum ato e/ou as consequências decorrentes de um feito, pois “não se pode anular as ações” (Knott, 2016, p. 63, trad. nossa). Tanto o ato de perdoar quanto o ato de se reconciliar, a despeito de suas diferenças, quebra com uma má ação iniciada, de tal maneira que ela não continue desencadeando processos no mundo e se descontinua dentro de uma comunidade humana.

Politicamente, perdoar exige assumir que somos passíveis de cometer erros, de tal maneira que cada um pode se tornar o malfeitor (*wrongdoer*), o que, nos termos da discussão, é diferente de afirmar que a natureza humana é pecadora. Neste ponto, “Arendt atribui a razão da insistência de Jesus no perdão humano à compreensão de que os homens ‘não sabem o que fazem’” (Berkowitz e Storey, 2017, p. 17, trad. nossa). E essa percepção realmente tem fundamento, pois quem quer que inicie alguma coisa nova nunca terá controle sobre o feito, o que se explica em virtude do fato de que a iniciativa não é isolada. Cada indivíduo pode espontaneamente iniciar algo novo, mas as iniciativas são inseridas em uma teia de relações humanas, o que significa que outros atores políticos se engajam nas ações e mudam o curso dos acontecimentos. Para esclarecer este ponto, recuperamos a acepção do termo latino *agere*, cujo significado indica o ato de “pôr em movimento, isto é, desencadear um processo” (Arendt, 1993, p. 121). Iniciativa essa que corresponde a um começo, que não é determinada por nada, mas é

vinculada à natalidade, ou melhor, ao fato de que em virtude do nascimento somos “recém-chegados e principiantes” (Arendt, 2015, p. 152). Ao mesmo tempo em que não temos controle sobre os processos — políticos e históricos — desencadeados por nossos atos, uma vez que suas consequências são imprevisíveis, essas ações são ainda irreversíveis. Assim, o perdão assume um papel importante no campo da ação, visto que a capacidade humana de perdoar reabilita a possibilidade de ação política, ou melhor, de novos atos.

Há, contudo, que observar que existem limites para o perdão na política. Arendt acentua que erros e ofensas podem ser perdoados, o que não se aplica, necessariamente, a todos os tipos de crimes e delitos, pois como destaca a teórica política, o genocídio nazista e os crimes contra a humanidade são imperdoáveis. Um entendimento que nos parece coerente com o pensamento arendtiano é de que são passíveis de perdão apenas aquelas ações cujas consequências más não são intencionais e que, portanto, o agente livre não quis o mal, ou seja, esse não foi o fim intencionado originalmente. Nesse caso, o erro ou as más consequências são desencadeados pela própria teia de relações humanas, na qual são projetadas várias ações com inúmeros motivos, objetivos e fins. Podemos afirmar então que esse aspecto sinaliza para a seguinte compreensão: apenas as ações livres são passíveis de perdão, ou seja, apenas as ações humanas que transcendem os motivos, os objetivos e as intenções podem ser perdoadas. Além disso, cabe notar que “por perdão, Arendt não quer dizer o ato de perdoar alguém pelos seus pecados [...], mas a ‘constante libertação mútua’ que permite aos homens continuar atuando no mundo” (Berkowitz e Storey, 2017, p. 17, trad. nossa).

No âmbito político, o perdão não se realiza em uma perspectiva de que é preciso perdoar o próximo para ser perdoado por Deus, tal como podemos observar na oração cristã do Pai Nosso (Mt 6, 9): “E perdoa-nos as nossas dívidas, como também nós perdoamos aos nossos devedores” (Bíblia De Jerusalém, 2019, p. 1713). Não se trata, como

podemos ver, de perdoar o próximo, tal como pregado pelo amor cristão, caso em que se identifica o malfeitor a quem o erro, o dano ou as consequências são atribuídas, sendo esse alguém identificado como culpado. Quando reconfigurado em noção política, o perdão é despojado de seus aspectos religiosos, o que significa que o ato de perdoar não é suscitado pelo amor ao próximo ou por uma obrigação moral, além do que, não está associado à “solidariedade dos pecadores’, fundada em solo cristão” (Knott, 2016, p. 68, trad. nossa). O que está em jogo, ao contrário, é romper com a continuidade e a permanência de um erro no mundo, de tal maneira a “forjar um novo começo onde começos já não pareciam possíveis” (Arendt, 2016, p. 105). Diante do que expomos até aqui, parece razoável então sustentar que, em Arendt, a fé é quintessencial na esfera dos assuntos humanos, pois inspira confiança no poder humano, experimentado nas mais diversas formas de agir em concerto. Dessa maneira, consideramos que na concepção arendtiana a fé não está associada somente à esperança no milagre do novo, ou melhor, a esperança de que a novidade aconteça no mundo e altere o cenário público mundano. Ora, em termos políticos, a fé realça que mesmo em meio à imprevisibilidade (*unpredictability*) e à irreversibilidade (*irreversibility*) das ações humanas, ainda é humanamente possível fazer algo.

Referências

ARENDRT, Hannah. *Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses; University of California, Berkeley, Calif.; “History of Political Theory”, lectures, 1955; Machiavelli, Niccolò. – 1975, 1949. Manuscript/Mixed Material.* Retrieved from the Library of Congress. Disponível em: www.loc.gov/item/mss1105600985. Acesso em: 31 out. 2024.

ARENDRT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências.* Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Diário filosófico 1950-1973*. Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Org. Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.
- BERKOWITZ, Roger; STOREY, Ian. *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*. New York: Fordham University Press, 2017.
- BERNAUER, James W. *Amor mundi: Explorations in The Faith and Thought of Hannah Arendt*. Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2019.
- KIESS, John. *Hannah Arendt and Theology*. London, New York: Bloomsbury, 2016.
- KNOTT, Marie Luise. *Desaprender*. Caminos del pensamiento de Hannah Arendt. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2016.
- MÜLLER, Maria Cristina. *A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2010.
- PEREIRA, Anderson Costa. BRITO, Carlos Fernando Silva. SOUZA, Ney de. João XXIII em perspectiva filosófica: Reflexões de Hannah Arendt sobre 'Um cristão no trono de Pedro'. In: *Interações*, v. 19, n. 1, 2024.

A política do cotidiano: Michel Foucault e o GIP

Anderson Aparecido Lima da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.03>

Ao nos referirmos ao termo *política* em Foucault, devemos ter claro que não estamos lidando com um autor em cuja obra encontramos algo que pudesse ser compreendido como a sustentação de uma “teoria política”, como classicamente compreendida. O que significa, em primeiro lugar, que ele não se propõe a prescrever uma teoria de conjunto determinada por uma concepção prévia de mundo, orientada segundo a realização de um projeto político definido. Em segundo lugar, Foucault não busca estabelecer paradigmas de pensamento e ação a orientar previamente as condutas dos sujeitos no campo político. Sempre antidogmático, não é de seu feitio trazer a tábua da lei ao comum dos homens.

Mas nem por isso Foucault deixou de se deparar com a questão da política de um modo bastante singular. Para ele, a política nasce e vive do campo dos enfrentamentos e das lutas.

E nesse sentido, há um acontecimento privilegiado que, a seu ver, teria desencadeado uma “grande abertura” política, capaz inclusive de modificar o sentido do que se compreendia até então como propriamente político. Esse acontecimento teria também propiciado a

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e professor do Instituto Federal de São Paulo. E-mail: anderson.lima@ifsp.edu.br

percepção concreta do exercício de poder, além de ter trazido consigo a emergência de novos tipos de saber. Essa nova configuração, por fim, colocaria em questão a própria figura do intelectual engajado.

Que acontecimento é este? Trata-se da onda contestatária que varreu a França e ficou conhecida como Maio de 68.

Maio de 68 colocou em crise os paradigmas da política estabelecida. Inaugurou novos modos de ação política para além dos quadros de organização e representação da política institucional, levou a contestação àquilo que parecia mais bem estabelecido.

Da questão da autogestão operária à organização universitária, passando pelo feminismo, a antipsiquiatria, o meio ambiente e a sexualidade, Maio de 68 teria sido responsável por inaugurar uma série de campos inéditos de experiências e lutas políticas. Nas palavras de Foucault, passa-se a notar que questões como “a família, a vida sexual, a maneira como se tratam os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre homens e mulheres... [que] todas essas relações são relações políticas” (Foucault, 2001g, p. 473).

Há um alargamento das margens da política. O que significa dizer que há abertura de campos de questionamentos em domínios outrora considerados como não políticos ou infrapolíticos. Problemas outrora considerados marginais ou menores, que se mantinham fora do grande debate político e institucional, passam a ocupar uma posição significativa no debate político. E com isso, ocorre a entrada em cena de novos sujeitos políticos, novas demandas, novos domínios de fato, de práticas e de pensamentos que reconfiguram, que ampliam o significado e o alcance daquilo que se compreendia até então como propriamente “político”.

No entender de Foucault, esta expansão do domínio político estaria ligada ao desbloqueio de saberes e poderes que, descentralizados, passavam a adquirir concretude. No âmbito dos saberes, advinha a valorização do que designa como “saberes sujeitados”. Isto é, compreendidos como saberes outrora desqualificados pela hierarquia dos

conhecimentos e das ciências, tidos como ingênuos ou inferiores: o saber do psiquiatrizado, o do doente, o do enfermeiro, do delinquente, etc. Junto a este movimento, realocava-se igualmente o modo de compreender o exercício de poder. Tanto o poder do Estado quanto aquele que se exerce no seio do corpo social através de canais, de formas e de instituições extremamente diferentes, como a prisão, o hospital, o asilo. A especificidade desses movimentos se deixava apreender pela irrupção constante e irrefreável de “lutas cotidianas, exercidas pela base” (Foucault, 2001f, p. 146).

Nestas declarações, Foucault sem dúvida tem em vista, dentre outros movimentos, a ação do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), do qual foi um dos fundadores e ativistas. O GIP auxiliou na promoção da questão prisional no campo da política de um modo original. Ele alçava como objetivo primeiro propiciar a “tomada de palavra” pelos prisioneiros, mobilizando igualmente intelectuais e profissionais implicados no sistema carcerário. Sua divisa era “a palavra aos prisioneiros”. Os intelectuais envolvidos nada acrescentaram a essa palavra. Utilizaram-se do prestígio que detinham na sociedade francesa no apoio e circulação a falas até então não ouvidas.

1 “A palavra aos prisioneiros”: o Grupo de informação sobre as prisões (GIP)

A onda contestatória que havia se seguido a Maio de 68 francês se traduziu não raras vezes em manifestações violentas que produziram diversas prisões e condenações de manifestantes esquerdistas. Alguns responderam criminalmente por incitação à violência, atentado à segurança do Estado, ou publicação e divulgação de jornais proibidos como *La cause du peuple*. do grupo maoísta *Gauche prolétarienne*. Mais de duzentos *gauchistes* foram levados aos tribunais; mais de uma centena foi encarcerada em diversos lugares da França. Greves de fome,

manifestações e a repressão feroz da polícia levaram à criação de coletivos no intuito de denunciar a truculência e as condições das prisões. Nesse momento, propõe-se a realização de “comissões de pesquisa” sobre as prisões, que deveriam ser constituídas por experts (Defert, 2021, p. 52).

Dada sua proximidade com a *Gauche prolétarienne*, da qual fazia parte seu companheiro Daniel Defert, Foucault fora solicitado a integrar uma dessas comissões. No entanto, e talvez seja esta sua impressão digital indelével no movimento, Michel Foucault teria proposto a inflexão na direção de um grupo que teria como objetivo a produção de informações, passando a palavra notadamente aos prisioneiros, fosse qual fosse seu estatuto, assim como às pessoas efetivamente ligadas à prisão (Eribon, 2011, p. 354). Alguns intelectuais — Michel Foucault, Jean Marie Domenach, Pierre Vidal-Naquet, dentre outros — dariam sua caução de veracidade, assegurando sua visibilidade no espaço público (Defert, 2021, p. 34). O Grupo de Informação sobre as Prisões se constituiria assim como uma rede anônima e informal, sem assumir uma estrutura associativa formalizada. O GIP continuará informal e não hierárquico até sua autodissolução, em 1972.

Contudo, de imediato, duas questões se colocavam: como produzir essa informação e como fazê-la circular? Nesse sentido, a elaboração das “*enquêtes-intolérance*” e seu modo de difusão serão o elemento central. Em primeiro lugar, sua produção: os membros do GIP deixam claro desde o início de que não se trata de um questionário sociológico. Quem dá as informações são os detentos, respondendo a perguntas que eles mesmos elaboraram:

[...] não são questionários feitos do exterior por um grupo de técnicos: aqueles que questionam aqui são os próprios questionados. Cabe a eles tomar a palavra, derrubar o cerco, formular o que é intolerável, e não mais o tolerar. Cabe a eles tomar a assumir a luta que impedirá que a opressão se exerça (Foucault, 2001b, p. 1064).

O que significa, portanto, privilegiar essa palavra declaradamente parcial da informação produzida, tomando partido dos prisioneiros e fazendo circular o seu saber sobre a prisão:

[...] as questões não são neutras, exteriores e imparciais. Trata-se daquilo que os próprios detentos querem saber, dito por eles mesmos. Trata-se de transferir a eles o direito e a possibilidade de falar das prisões. De dizer aquilo que eles são os únicos a poder dizer (Groupe D'information Sur Les Prisons, 2021, p. 104).

Para isso, era preciso quebrar o isolamento do interior da prisão. Com esse intuito o GIP formou grupos que ficavam às portas das prisões em dias de visita fazendo contato com as famílias na fila de espera, discutindo e distribuindo os questionários, o que não raras vezes lhes rendera interpelações e agressões por parte da polícia. Os detentos não tinham direito de falar sobre a prisão, nem durante as visitas, nem por meio de cartas, previamente censuradas pelo serviço interno das prisões. Para os prisioneiros, divulgar as informações que o GIP formulava em seus questionários significava arriscar-se a ser enviado à solitária e a outras punições. De modo que esse procedimento implicava a necessidade da inserção e resposta clandestina dos questionários. Não por outro motivo, o GIP assumiu que “a própria pesquisa é uma luta. É assim que os detentos a percebem, quando fazem circular os questionários nas celas como panfletos, a despeito das ameaças e punições” (Groupe D'information Sur Les Prisons, 2021, p. 105). Romper o silêncio institucional seria o primeiro ato político.

O questionário é apresentado como um instrumento a ser modificado de acordo com as necessidades e busca trazer à tona a verdade sobre esse ponto cego que era a prisão, permitindo formular, coordenar e dar força de conjunto a experiências e a indignações que tinham até então se mantido individuais ou silenciosas, transformando-as em saber comum.

Contudo, este saber comum não era sinônimo de mera aquisição de conhecimentos: o questionário serve, antes de tudo, para “intensificar nossa intolerância e fazer dela uma intolerância ativa” (Foucault, 2001a, p. 1044). Em outras palavras, o questionário tem a ambiciosa função de “redistribuir de modo totalmente outro o saber e a palavra” e de se constituir como “uma nova ferramenta de luta política” (Boulant, 2003, p. 11).

E qual o conteúdo desses questionários? Inspirados no modelo das pesquisas operárias realizadas no século XIX que haviam alimentado a reflexão de Marx (Ota, 2018), os questionários versavam, principalmente, sobre a materialidade do encarceramento, de seu funcionamento físico e concreto, das relações de violência e dos exercícios de poder que estruturavam o cotidiano da prisão. Abordavam visitas, correio, censura, direitos, regulamentos, condições das celas, revistas dos corpos e das celas, alimentação, trabalho, banho de sol, leitura, lazer, cuidados médicos, cantina, banhos, aquecimento, vigilância, abusos, tribunais internos à prisão, confinamentos na solitária, suicídios, greves, revoltas e outros assuntos sobre os quais o detento quisesse discorrer².

Dos arbitrários maus-tratos físicos sofridos a condições de higiene e alimentação degradantes, a partir do momento em que falam da prisão, os detentos trazem à cena política objetos cotidianos que formam “as engrenagens do exercício de poder” (Foucault, 2001d).

Ora, uma vez disponibilizadas as informações em forma de brochura publicada pelo GIP, as informações são veiculadas na imprensa em formas de dossiês e de artigos (Zitouni, 2007). Por meio da circulação do saber concreto, plural, coletivo e anônimo dos prisioneiros, a

² Tomamos aqui como referência a primeira brochura publicada pelo GIP “*Enquête dans 20 prisons*”, publicada no dia 28 de maio de 1971 e doravante compilada com as outras quatro brochuras (“*Enquête dans une prison modele: Fleury-Mérogis*”; “*L’assassinat de George Jackson*”; “*Suicides de prison*”) em Collectif (2013).

questão prisional se instalava no espaço público e adentrava definitivamente o campo da política.

Um de seus efeitos se traduziu na criação da primeira organização de detentos da França, formada pelos próprios prisioneiros, o Comitê de Ação dos Prisioneiros (CAP), em 1972. Ao passar o bastão aos novos atores políticos, o GIP decreta sua autodissolução.

2 Considerações finais

Se, por um lado, a tomada da palavra e a respectiva circulação de saberes marginalizados são capazes de modificar a paisagem, o horizonte e a concretude do que se considera como propriamente político, por outro lado, também o papel do intelectual politicamente engajado sofre uma mutação.

A partir de então, surge uma concepção distinta daquela do intelectual como a voz de uma consciência universal, o primeiro representante de uma vanguarda esclarecida portadora da verdade da teoria e da ação.

Respeitar a tomada de palavra dos sujeitos significa abandonar o que Foucault designa como “modelo de engajamento profético” e se encaminhar em direção ao que propõe ser o “intelectual específico” (Foucault, 2001c).

O intelectual específico deve procurar articular o saber localizado e a luta política, ao mesmo tempo que compreende seriamente a “indignidade de falar pelos outros”³. Não cabe a este intelectual prover às lutas a linha de conduta ou o aparato ideológico, mas, a partir de seu trabalho específico, oferecer instrumentos de análise (Foucault, 2001e, p. 1657), ferramentas conceituais que possam contribuir com

³ A fórmula é de Gilles Deleuze que, em conhecida entrevista com Foucault, a este se referia da seguinte maneira: “a meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar algo de fundamental, tanto em seus livros quanto no domínio prático: a indignidade de falar pelos outros” (Foucault, 2001c, p. 1177).

estratégias coletivas. Sem que haja a pretensão de uma síntese definitiva ou de uma palavra final, o trabalho intelectual se compreende como extensão e parte dos embates e enfrentamentos políticos do cotidiano.

Nesses embates, o intelectual toma parte, não acima, mas ao lado daqueles que estão implicados nas redes de poder que permeiam o cotidiano: “todos aqueles que reconhecem o abuso do poder como intolerável podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria” (Foucault, 2001c, p. 1178). É dessa maneira que aquilo que aparece como intolerável das prisões para o filósofo poderá juntar-se ao intolerável que os prisioneiros declaram com suas próprias vozes e apoiados em seu próprio saber. Questão ética intelectual? Certamente. Mas seus efeitos são eminentemente políticos.

Referências

- BOULLANT, F. *Michel Foucault et les prisons*. Paris: PUF, 2003.
- COLLECTIF. *Intolérable*. Textes réunis par le Groupe d'Information sur les prisons, présentés par Philippe Artières. Paris: Gallimard (Collection Verticales), 2013.
- DEFERT, D. *Uma vida política*. Trad. Ernani Chaves. SP, N-1, 2021.
- ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, Champs biographie, 2011.
- FOUCAULT, M. Sur les prisons. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits (1954-1975)*, v. I, n. 87, Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001a.
- FOUCAULT, M. Préface à *Enquête dans vingt prisons*. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits (1954-1975)*, v. I, n. 91, Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001b.
- FOUCAULT, M. Les intellectuels et le pouvoir (entretien avec Gilles Deleuze; 4 mars 1972). In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits (1954-1975)*, v. I, n. 106, Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001c.
- FOUCAULT, M. Prisons et révoltes dans les prisons. In: *Dits et Écrits (1954-1975)*, v. I, n. 125, Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001d.

- FOUCAULT, M. Pouvoir et corps [1975]. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits (1954-1975)*, v. I, n. 157, Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001e.
- FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” [1977]. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits (1976-1984)*, v. II, n. 192, Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001f.
- FOUCAULT, M. “Dialogue sur le pouvoir” [1978]. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits (1976-1984)*, v. II, n. 221. Paris, Éditions Gallimard “Quarto”, 2001g.
- GROUPE D’INFORMATION SUR LES PRISONS. Quando a informação é uma luta [1971]. In: DEFERT, D. *Uma vida política*. Trad. Ernani Chaves. São Paulo, N-1, 2021.
- OTA, N. Intermitências da crítica sob o Imperativo marxista das lutas: Foucault e o Groupe d’Information sur les Prisons (GIP). In: *Revista de Ciências Sociais*, v. 61, n. 4, 2018.
- ZITOUNI, B. Michel Foucault et le Groupe d’information sur les prisons: comment faire exister et circuler le savoir des prisonniers. *Les Temps Modernes*, 2007/4, n. 645-646, 2007.

O direito como um corpo imunitário a partir do pensamento de Roberto Esposito

Antonio Justino de Arruda Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.04>

1 Introdução

O objetivo deste texto é compreender a relação entre a primeira decisão jurídica do Inquérito 4.921 sobre 8 de janeiro de 2023 como um processo de se estabelecer o direito como uma imunidade democrática. A análise é realizada a partir de um recorte discursivo, considerando o direito como um “corpo imunitário” que protege tanto as instituições políticas quanto os indivíduos. Baseamos nossa discussão em dois pressupostos, o primeiro na frase de Roberto Esposito (2020): “A primeira imunização é o direito”. Dessa afirmação, derivam dois temas explorados por Esposito: a sobrevivência e o equilíbrio. O primeiro se refere ao corpo biológico, social e político dos indivíduos, enquanto o segundo trata do equilíbrio nas atividades comunitárias.

Decorre dessa afirmação do autor o nosso questionamento de pesquisa: “em que medida o direito ainda é um corpo imunitário segundo o pensamento de Roberto Esposito para uma análise dos acontecimentos antidemocráticos do 08 de Janeiro no Brasil?”. Espera-se demonstrar o direito como uma imunização para o exercício político,

¹ Doutorando em Filosofia pela PUC/RS e Bolsista pelo CNPq. Doutorando em Direito pela UFPE. E-mail: arruda.neto@ufpe.br

necessário para uma condição de comunidade. Por isso, buscamos no direito um respeito de esperança frente aos casos de ameaças antidemocráticas e como essas linguagens são constantes. Por essa razão, o direito deve assumir uma performance de afirmatividade, na qual deve se buscar o sentido de produzir condições sociais coletivas baseadas no comportamento de uma justiça social para a formação de uma comunidade que evite contagiar-se pelas ações antidemocráticas.

2 Contexto discursivo: o antes e depois de 8 de janeiro de 2023 e o inquérito

Em uma cronologia dos fatos, o marcador de tempo 18:44 é relevante para estabelecer o contexto: foi o horário em que Lula ultrapassou o então presidente Bolsonaro, no segundo turno das eleições (Sapio; Vital Neto; Ferrari; Araújo, 2022). Embora a vitória só tenha sido confirmada posteriormente, conforme o ritmo de apuração indicado pelo TSE (2022), às 19:57, ocorreu a confirmação de que “Lula se torna o 39º presidente da história do Brasil e retorna ao Palácio do Planalto depois de 12 anos” (CNN, 2022). Este é o pano de fundo que antecede os acontecimentos de 8 de janeiro de 2023. Todas as ameaças antidemocráticas começaram apenas após as eleições? A resposta é não. A eleição é apenas um capítulo de um processo iniciado após 2018, marcado pelas instabilidades do governo Jair Bolsonaro.

Capítulo enésimo: os acampamentos. Para quem conhece e pratica o ato de acampar, é sabido que a preparação e organização logística, são essenciais: 1) a barraca e 2) o kit de sobrevivência. No caso dos participantes desses acampamentos ou QGs instalados em frente aos quartéis do Exército, além das barracas ou tendas, o principal “kit” foi o antidemocrático. Os argumentos estruturais desses acampamentos giravam em torno da recusa em aceitar o resultado das eleições, da disseminação de discursos contrários ao sistema eleitoral e, sobretudo, do

pedido de uma intervenção militar para invalidar a legitimidade do processo democrático e transformá-lo em um ato antidemocrático. O desfecho desses acampamentos culminou em 8 de janeiro de 2023, com a invasão e depredação dos principais prédios da República.

Com esse contexto apresentado, surge em nosso texto o *Inquérito 4.921* (Brasil, 2023), protocolado pela Procuradoria-Geral da República, em resposta aos crimes cometidos durante os atos antidemocráticos na Praça dos Três Poderes. Por isso, analisaremos, na próxima seção, as principais categorias discursivas mencionadas no voto do relator, o ministro Alexandre de Moraes. É sabido que os participantes dos atos antidemocráticos viam o Supremo Tribunal Federal como inimigo. No entanto, vale ressaltar que o STF já era considerado um adversário pelos extremistas tanto antes quanto depois de 8 de janeiro. Contudo, ambos os Poderes da República devem estar unidos no combate ao extremismo político e à violência que o sustenta.

Dessa forma, citamos, como contexto discursivo, o *Inquérito 4.921*, que trata dos atos antidemocráticos praticados em 8 de janeiro de 2023. As primeiras categorias foram transcritas no ato da denúncia, conforme a seguir:

Trata-se de inquérito instaurado, a pedido da Procuradoria-Geral da República, objetivando a completa apuração das condutas omissivas e comissivas dos AUTORES INTELECTUAIS e PARTÍCIPES POR INSTIGAÇÃO dos crimes de terrorismo (artigos 2º, 3º, 5º e 6º) previstos na Lei 13.206/2016, associação criminosa (artigo 288), abolição violenta do Estado Democrático de Direito (artigo 359-L), golpe de Estado (artigo 359-M), ameaça (artigo 147), perseguição (artigo 147-A, § 1º, III) e incitação ao crime (artigo 286), estes últimos previstos no Código Penal, no contexto dos atos praticados em 8 de janeiro de 2023, na Praça dos Três Poderes, especificamente nas sedes do SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, do CONGRESSO NACIONAL e do PALÁCIO DO PLANALTO (STF, 2023).

Com o objeto da ação em vista, o inquérito foi confirmado pelo STF e designado ao relator, ministro Alexandre de Moraes, que deu

início à pronúncia dos réus para julgamento. A partir dos elementos que evidenciaram incitação ao rompimento democrático, caracterizados pelas provas e ações ocorridas após as eleições de 2022, iniciou-se o julgamento dos primeiros réus. Diante disso, analisaremos algumas das primeiras decisões e como o voto do relator abordou conceitos fundamentais, como: Direito, Abolição do Estado Democrático de Direito, atos antidemocráticos, ameaça e manifestação. O quadro abaixo apresenta a frequência com que esses termos foram utilizados na primeira decisão e julgamento:

Tabela 1

Nº de Citações	TERMOS
136 Vezes	Direito
28 Vezes	Abolição violenta ao Estado Democrático de Direito
26 Vezes	Antidemocráticos
26 Vezes	Ameaça
5	Manifestação

Fonte: autor, 2024.

Desse modo, o primeiro termo a ser analisado é o *direito*, conforme o quadro, o termo foi citado 136 vezes e dele decorrem duas informações: o direito da ampla defesa das partes envolvidas e o principal, a confirmação do direito de defesa do Estado Democrático de Direito (STF, 2023). Nesse ponto, o que está presente é colocar o direito como uma reafirmação aos valores constitucionais e ao equilíbrio democrático. Com isso, o direito surge como barreira e conservação dos valores democráticos perante aos demais termos que foram analisados.

Abolição do Estado Democrático de Direito, Atos antidemocráticos e de ameaça convergem aos atos praticados pelos envolvidos e pelos incentivadores e financiadores do 8 de janeiro de 2023. Nesse ponto, temos a fala do Relator (Brasil, 2023), o qual lembrou alguns pontos importantes, por exemplo, as normas democráticas e a observância e o respeito por estas, como forma de garantia aos direitos fundamentais e como forma de evitar autoritarismos. Por fim, o ato de

manifestação foi utilizado pela defesa em indicar que os atos de 8 de janeiro foram expressões de liberdade, as quais estão garantidas pela própria Lei Máxima do País, ou seja, uma garantia constitucional. Contudo, o STF (Brasil, 2023) entendeu que não passava de uma mera retórica para esconder os atos antidemocráticos. Por essa razão, os pontos acima são nosso pressuposto para a compreensão de como o direito é uma imunidade necessária e como este se comporta perante esses processos de ameaças?

Para tanto, buscaremos no pensamento de Roberto Esposito a compreensão de dois termos importantes para o seu pensamento: a *Immunitas* e sua relação com o direito. Recordemos que o termo em latim é título da segunda obra do projeto sobre a biopolítica do pensamento de Roberto Esposito. Por isso, nos comentários e diálogos com Esposito, Timothy Campbell (2017, p. 27) indica-nos: “*Immunitas e Bios* são parte constitutiva, dirigido principalmente a conceber uma biopolítica afirmativa através do paradigma imunitário”, ou seja, o autor busca no direito uma categoria de afirmatividade biopolítica em combate às capturas pelo poder soberano da vida das pessoas pertencentes ao espaço da comunidade.

A partir desse comentário, iniciaremos nosso percurso sobre *Immunitas*, presente na segunda parte discursiva de Esposito sobre as discussões biopolíticas. A primeira advertência que fazemos ao leitor é a seguinte: é necessário recordar o título completo do livro e realizar uma divisão discursiva baseada nele. O título indicado pelo autor é: “*Immunitas: Proteção e negação da vida*” (2002). Com base na divisão do subtítulo, “proteção e negação da vida”, propomos dois questionamentos: como proteger a vida? E como negá-la? Desses dois elementos reflexivos, devemos observar que o próprio subtítulo do livro sugere uma antinomia, ou seja, ordem e conflito. A ordem está relacionada à proteção, ou seja, uma categoria de imunidade, enquanto o conflito surge como uma categoria ligada à negação da vida.

3 *Immunitas* em Roberto Esposito

Alguém ou alguma coisa penetra em um corpo — singular ou coletivo —, e o altera, transforma, corrompe. (Esposito, 2023, p. 08).

A citação acima inicia as inquietações discursivas de Roberto Esposito sobre o que ele denominou “contágio”. Esse termo, em uma conceituação geral, refere-se ao ato de um corpo ser contaminado por algum elemento biológico externo, que pode ou não representar um risco à saúde de uma pessoa. Por essa razão, o autor (2023, p. 08) informa-nos: “naturalmente, tal risco é constitutivamente inerente a toda forma de vida individual, assim como a todo tipo de agregação humana”. Nesta segunda citação, Esposito apresenta-nos os dois sentidos do contágio: o primeiro, pela condição individual e o segundo no aspecto da agregação humana.

Por isso, surge a preocupação do autor italiano (2023, p. 9): “o que assusta, hoje, não é tanto a contaminação enquanto tal — há muito tida como inevitável —, mas o seu alastramento sem controle e irreprimível por todos os núcleos produtivos da vida”. Nesse caso, trata-se de uma contaminação que visa destruir a existência da vida política, tanto subjetiva quanto coletiva. Soma-se a essa problemática o objetivo central do nosso ensaio: compreender como o direito surge como uma forma de afirmatividade e proteção contra esse contágio representado por patógenos antidemocráticos. Por isso, adotamos o objetivo apresentado por Esposito (2023, p. 11):

Quanto mais o perigo pelo qual a vida é ameaçada circula indistintamente em todas as suas práticas, mais a resposta converge para as engrenagens de um único dispositivo: de fato, ao risco cada vez mais disseminado do comum revida a defesa cada vez mais cerrada do imune.

A gramática apresentada por Esposito na citação destaca a existência de uma ameaça ou perigo à vida, o que força o dispositivo imunológico a operar no limite de sua função protetiva. Por essa razão, o dispositivo da imunidade consiste em regular, de maneira equilibrada, o sistema de defesa do corpo. Contudo, a citação também evidencia que, quanto maior o perigo da ameaça, mais intensas podem ser as consequências dos atos de imunização, expondo a antinomia inerente ao processo: a possibilidade de destruição do corpo devido à incorporação de novos mecanismos de defesa.

A *communitas* é a instituição que realiza essas novas incorporações de proteção, contudo, esses mecanismos de defesas podem se transformar em atos de destruição em razão das consequências políticas e sociais de um dado momento (leia-se o argumento de manifestação de liberdade utilizada pelos que realizaram os atos antidemocráticos de 08 de janeiro). Por essa razão, o que realiza o despertar deste dispositivo de imunidade são as ações desenvolvidas no âmbito da *communitas*, que pode ser tanto o Estado (com o exercício do poder soberano), quanto dos indivíduos pertencentes a ela, os quais deveriam realizar o sentido do acolhimento e alteridade, mas realizam atos de sufocamento e de violência contra os outros indivíduos pertencentes a mesma *communitas*. Por isso, o autor (2023, p. 12) então discorre sobre o conceito de *immunitas*:

O conceito de “imunidade”, além de privativo, é um conceito essencialmente comparativo: é a diversidade em relação à condição do outro — mais do que a isenção em si mesma — o seu foco semântico. A tal ponto que se poderia supor que o verdadeiro antônimo de *immunitas* não seja o *munus* ausente, mas sim a *communitas* daqueles que, inversamente, dele se fazem portadores.

O sentido da citação demonstra que a imunidade representa um sentido “comparativo” entre ser a dose correta para manter a harmonia social, política e jurídica e pela dose errada realizar a divergência destes atos. Desse modo, surge a seguinte pergunta: por que a imunização

afasta o sentido comunitário dos membros de uma comunidade? Para responder tal questionamento citamos o que diz Esposito (2023, p. 14): “por meio da proteção imunitária, a vida combate aquilo que a nega, mas segundo uma estratégia que não é a da contraposição frontal, e sim a do contorno e a da neutralização”. A citação demonstra a antinomia que a imunidade enfrenta: a proteção e a negação da vida e esse conflito configura uma ambivalência de resultado: o negativo perante a vida (Nalli, 2012) e um sentido positivo, por meio de um direito de vida.

Por meio desse aspecto negativo da vida, Esposito (2023, p. 15) apresenta o seguinte argumento: “a vida, para continuar como tal, deve dobrar-se a uma força estranha, se não hostil, que inibe seu desenvolvimento”. No campo biológico, a ciência demonstra que, para o desenvolvimento de mecanismos protetivos, são necessários fragmentos biológicos da própria ameaça. Isso nos leva a um questionamento: no contexto político-democrático de um Estado, seria igualmente necessário incorporar fragmentos de institutos que representem uma exceção à vida dos indivíduos em uma comunidade?² Como resposta, temos: “um fragmento do inimigo, nesse aspecto, é colocado dentro do organismo no intuito de conservá-lo” (Pinto, Simã, 2019, p. 42). Ou seja, a neutralização de um corpo externo e violento ocorre por meio da absorção desses fragmentos negativos, que são transformados em elementos positivos para combater novas ameaças à vida da *communitas*.

Por isso, Esposito (2023, p. 16) nos indica o pressuposto:

[...] a imunidade, enfim, é o limite interno que corta a comunidade, dobrando-a sobre si mesma de uma forma que se revela, ao mesmo

² Como exemplo, podemos citar os dispositivos que estão presente na Constituição brasileira em seu artigo 21, V, o qual fala da competência da União em “decretar o estado de sítio, o estado de defesa e a intervenção federal” e temos um título com o nome: “Da Defesa do Estado e Das Instituições Democráticas” (artigos 136-139). Nesse ponto, essas defesas são os fragmentos negativos necessários para conter atos de violência, mas o seu uso extensivo tem consequências políticas e restrições de direitos fundamentais.

tempo, constitutiva e destitutiva: que a constitui — ou reconstitui — precisamente a destituindo.

Esse contexto de destituição, ou seja, de remoção de algo ou de uma posição, refere-se à remoção da vida como parte da comunidade. Portanto, a imunidade, como esse limite de atuação, acaba interferindo no processo da vida social na *communitas*, aumentando o risco ao invés de protegê-la (Nalli, 2012). No entanto, é importante lembrar que, na busca pela proteção, a *communitas* acaba realizando a expropriação da vida de seus membros e, para evitar isso, necessita da *immunitas* (este é o processo de antinomia, de conflito entre os dois termos, pois ambos, em sua extrapolação de atuação, convergem para a destruição da vida, considerando a regra moderna da soberania hobbesiana).

Com essa questão de conflito entre *communitas* e *immunitas*, podemos destacar a importância do direito como um corpo-categoria imunitária. O pressuposto é o seguinte: “e sim o direito como função do mecanismo imunitário” (Esposito, 2023, p. 16). Nesse caso, podemos fazer a seguinte divisão discursiva: primeiro, o direito como um exercício protetivo para o sistema social como um todo; segundo, o direito como mecanismo imunitário. O segundo caso está próximo da máxima da *immunitas*, como indicado por Nalli (2012, p. 44): “a função maior do sistema imunitário é, assim, interromper o sistema de reciprocidade, impedir ou ao menos neutralizar o risco da deflagração niilista a que a comunidade está sujeita; e, assim, a função do sistema imunitário é proteger a comunidade de si mesma”. A citação reflete o sentido maior do processo de imunização, ou seja, a neutralização e a proteção da vida de si mesma e dos outros. Portanto, Esposito resgata o direito como uma categoria instrumental para a proteção da vida subjetiva e para a constituição de uma vida coletiva.

Esse argumento advém de dois tipos de abordagens que o autor italiano apresenta: o sentido histórico do direito e seu sentido moderno. Para a questão histórica/modernidade o sentido privativo do direito é abordado, ou seja, a questão do pertencimento subjetivo deste: “o

direito, na sua forma historicamente constituída, é sempre de alguém — jamais de todos” (Esposito, 2023, p. 17). Recordamos que devemos localizar a discussão de Esposito sobre o direito histórico-moderno e seu conflito com o direito atual (não faremos essa análise neste momento), mas retornamos ao primeiro sentido: a influência de Hobbes no pensamento do autor, ao discutir a relação do direito como uma categoria, considerando que no contrato social hobbesiano, advindo dos conflitos que o autor inglês temia devido às instabilidades sociais, políticas e jurídicas, a necessidade de um direito convergente para o soberano, que protegia e governava seu povo, que, nesse ato, “agarrou-se ao corpo do Leviatã/Soberano” para garantir a sobrevivência.

Em razão desse sentido de sobrevivência, devemos lembrar o sentido do direito, que tem como consequência o ato protetivo. Por isso, é necessário considerar essa condição como um ato máximo de uma realidade política, devido às instabilidades sociais, políticas e jurídicas da comunidade. A forma como o direito deve ser utilizado é por meio da imposição de leis que governem tanto o âmbito público quanto o privado, devendo conter o antídoto para a imunização correta e ter o objetivo de auxiliar na conservação da vida. Portanto, citamos o que Esposito (2023, p. 17) indica sobre a relação entre direito e lei como um fator importante para a proteção:

O fato de o direito ser indispensável à proteção de todo tipo de convivência associada contra os conflitos que a percorrem não elimina o núcleo de violência que ele leva cravado não apenas em sua gênese, mas no cerne mesmo de seu funcionamento. Como era expressamente declarado na definição arcaica do primeiro *nómos* — aquele, soberano, de vida e de morte —, o direito se coloca no ponto de indistinção entre a conservação e exclusão da vida. Conversa a vida dentro de uma ordem que exclui seu livre desenvolvimento, porque a mantém no limiar negativo definido pelo seu oposto. A própria pretensão da lei de prever, sancionando-os, todos os atos que a possam contradizer coloca a vida em uma situação de antecipação pressuposta pela qual ela se vê, ao mesmo tempo, protegida e prejudicada.

A primeira parte da citação foi explicada no parágrafo anterior, que aborda o sentido do direito como algo protetivo. A segunda parte das palavras de Esposito refletem sobre o objeto do Direito: a tensão entre a “conservação e a exclusão da vida”. Dessa forma, temos a antinomia jurídica, na qual o direito fomenta a ponderação das leis para regular os atos que impeçam ameaças à vida. Contudo, surge um questionamento: como o direito, por meio do exercício de suas normas jurídicas, pode prejudicar a vida através de uma violência jurídica? Uma resposta direta a essa pergunta é que o direito, inicialmente, não tem um anseio protetivo absoluto; a coercibilidade é substituída pela coação, ou seja, por uma forma de violência relacionada à vida. Outra resposta refere-se ao direito retirado de uma comunidade, resultando em um vazio que cria uma zona de anomia. Exemplos históricos incluem a Senzala e as consequências da Revolta da Vacina, que levaram ao surgimento dos morros cariocas. Essas situações indicam que, em vez de proteger a vida, o direito pode, paradoxalmente, negar essa proteção.

A abordagem de Esposito propõe que a biopolítica não é um fenômeno neutro, mas sim carregado de tensões e antinomias que envolvem a gestão da vida através de práticas de imunização e proteção. Em *Immunitas*, Esposito introduz o conceito de imunidade como uma forma de proteção que, paradoxalmente, pode levar à exclusão e à marginalização dos indivíduos. Em *Bios*, ele expande essa análise, examinando como a biopolítica molda a vida social e política através da criação de normas e práticas que visam a proteção da comunidade, mas que muitas vezes resultam em exclusões e restrições. Dessa maneira, a biopolítica de Esposito oferece uma visão crítica sobre como os mecanismos de proteção e controle podem impactar a vida comunitária e individual, revelando as complexidades e contradições inerentes ao gerenciamento da vida em sociedades contemporâneas.

4 O direito como um dispositivo para Esposito

Introdução ao Direito. Essa é uma categoria presente na *immunitas*. Como forma introdutória precisamos estabelecer dois argumentos: o primeiro, com o ato genealógico do direito que nasce para estabelecer a ordem e o controle, para dirimir os conflitos, que as primeiras comunidades enfrentaram, pois, mesmo com o avanço histórico, os institutos jurídicos nos oferecem um mesmo significado em razão das codificações do direito, ou seja, a passagem das leis orais para as escritas tiveram como consequência o nascimento da positivação do direito, o qual auxiliaram e auxiliam as relações sociais. O segundo argumento, o direito em realizar o pertencimento dos membros de uma comunidade, por meio da pluralidade de institutos e categorias. Portanto, o direito se faz presente numa realidade social, o qual cria em sua afirmatividade um caminho de proteção, que às vezes necessita dos institutos políticos oficiais e outras vezes, pela ação política e espontânea dos membros da sociedade. Desse modo, o direito para Esposito é uma realidade de imunização como forma de uma conservação da vida sem querer destruí-la, esse é o desafio do pensamento de Esposito.

Do princípio era a comunidade, essa revestida com todas as suas instituições políticas e sociais, mas devemos lembrar da distinção dos dois tipos de esferas: a pública, a qual o homem desempenhava a sua função política e a privada, a qual seria a manutenção da tradição do âmbito subjetivo da família. Mas, para esses dois tipos de esferas, temos o surgimento do direito como um meio de interligação entre o privado e o público, pois, a função inicial é o sentido de preservação de um ambiente de ordem. Por isso, iremos analisar as características do direito em Esposito que é baseado em suas inquietações na compreensão da função imunitária deste.

O direito como um imunizante, essa afirmação como primeiro pressuposto para a compreensão de evidenciar o direito como primeiro argumento em compreender o que seja *immunitas*. Por essa razão,

apresentamos duas funções para a compreensão da afirmação de início desse parágrafo: a primeira, “a função imunitária que o direito desempenha em relação à comunidade é de evidência imediata e, como tal, universalmente reconhecida até mesmo fora da literatura jurídica” e a segunda, “ele garante a sobrevivência da comunidade em uma situação de perigo mortal” (Esposito, 2023, p. 29). O comentário de ambas as citações converge para o sentido de conservação da vida, esse intuito advém da condição de violência que é feita pela comunidade, que deveria proteger, mas destrói a sua própria vida. Por essa razão, o direito em sua dosagem correta indica um ato de combate e de proteção contra o patógeno da violência.

A antinomia que advém do direito como um imunizante, sabemos o uso e a importância do método antinômico para o pensamento de Esposito, sendo assim, o direito não ficaria de fora de sua incidência. Por essa razão, explicamos a origem dessa antinomia no pensamento do autor e o pressuposto é esse: “assim como a do corpo humano, também a imunidade produzida pelo direito tendo a comunidade em vista não pode atingir o seu objetivo de modo direto e, por assim dizer, afirmativo”. A citação indica que antes do direito se tornar uma categoria afirmativa para a política, necessita-se um desprendimento de sua função original de atacar de frente e de forma direta. Por isso, temos a atividade inicial a ser desempenhada pelo direito, que é “ao contrário, é forçada a assumir uma modalidade indireta, desviada — ou mesmo, em sentido literal, perversa —, com relação ao seu objetivo” (Esposito, 2023, p. 29).

A consequência inicial dessa primeira antinomia sobre o sentido de imunização, advém do sentido etimológico de *immunitas*, ou seja, o termo *munus*, que não indica um dever, mas significa a interrupção de uma doação que é feita entre os membros de uma sociedade. Esse processo indica o ponto de tensionamento entre a *communitas* e a *immunitas*, ou seja, enquanto a primeira irradia a vinculação por um *munus*, o segundo é um ponto de liberação desse ofício ou do tributo

em ser parte de algo, nesse caso, Esposito (2023) indica que o sujeito *immunitas* se apresenta fora da *communitas*, pois, ele consegue proteger-se e conservar a sua própria vida. A consequência desse ato é a criação de subjetividades como formas de conservação de uma vida imune perante a comunidade.

O pressuposto negativo da *immunitas* para a *communitas*, nesse ponto, Marcos Nalli (2013) indica que a junção dos termos gera uma tensão resultante da inversão de papéis no ato protetivo da vida dos pertencentes a uma *communitas*. Por isso, explicamos que o sentido indicado por Esposito em sua análise é que a comunidade que deveria proteger, acaba pela negação dessa vida indicada, por essa razão, “quando afirma que a principal finalidade do direito é a de imunizar a comunidade, pressupõe-se por isso mesmo seu caráter negativo” (Esposito, 2023, p. 30). Soma-se a essa citação de Esposito a análise de Nalli sobre o sentido da imunização e esse contexto antinômico, que está presente no subtítulo de *immunitas*: “proteção e negação”, que apresenta a seguinte situação, “a função primeira do sistema imunitário é exatamente bloquear as consequências deletérias a que a comunidade está sujeita e que acaba por submeter todos os indivíduos que participam dela” (Nalli, 2013, p. 87). Portanto, a citação de ambos demonstra esse sentido negativo presente numa ação posta pela *communitas* em querer negar a vida dos indivíduos.

O direito como instrumento de conservação emerge das consequências dos conflitos na *communitas*. Nesse contexto, não se trata de uma simples antinomia, mas de um verdadeiro paradoxo. O paradoxo reside no fato de que a mesma comunidade que instaura uma negatividade em prol de uma política de conservação e proteção da vida acaba sendo destituída pelo corpo imunitário do direito. É por isso que Esposito nos indica que: “poder-se-ia chegar a dizer que o direito conserva a comunidade por meio de sua destituição. Que a constitui

destituindo-a” (Esposito, 2023, p. 30). Decorre dessa citação, o comentário feito por Peter Langford (2015, p. 111, trad. nossa)³:

[...] o direito, como a figura da inclusão-exclusão que simultaneamente dissolve e reconstitui o caráter do ser-em-comum, permite a preservação da convivência pacífica entre pessoas naturalmente expostas ao risco de conflitos destrutivos.

O direito como instrumento de conservação é uma consequência dos conflitos internos na *communitas*. Nesse sentido, não se trata apenas de uma antinomia, mas de um paradoxo. O paradoxo é que a mesma comunidade que estabelece uma política de conservação e proteção da vida acaba sendo desafiada pelo corpo imunitário do direito. Esposito nos aponta essa questão ao dizer que: as citações do parágrafo anterior ajudam a complementar nossa compreensão sobre o papel da relação entre direito e imunização na comunidade. O direito é visto como uma forma de controle das ações dos indivíduos e também como um mecanismo que limita essas ações. Assim, o direito funciona como um meio de imunização para a conservação da vida dos membros da comunidade, mantendo a literalidade de sua função originária. No entanto, para Esposito, o direito adquire uma interpretação diferente, sendo descrito como um direito que “inclui excluindo” — ou seja, do conflito surge uma situação que exige a inclusão como regra inicial, para então excluir o status anterior.

A regra do “incluir-excluindo”, conforme estabelecido por Esposito (2023, p. 31), resulta na condição de um “resgate” do que ele denominou de “expropriação daquilo que é próprio — a começar pela própria substância”. O conceito de “expropriação” refere-se à libertação do indivíduo por meio da imunização proporcionada pelo direito, que atua “incluir excluindo” para afastar a violência e estabelecer um

³ “Law, as the figure of exclusionary inclusion which simultaneously dissolves and reconstitutes the character of being-in-common, enables the preservation of ‘peaceful cohabitation among people naturally exposed to the risk of destructive conflict’ (Langford, 2015, p. 111).

ato de conservação da vida. A consequência desse “resgate” da própria substância é a criação de subjetividades, onde cada indivíduo se torna titular de direitos, afastando-se das obrigações comuns (*munus*) a todos.

Esposito (2023, p. 32) afirma que “o princípio imunitário do direito recoloca, no centro do quadro, a pessoa como única titular de direitos”. Em complemento, ele também destaca que “em todo caso ele é próprio, no sentido de que ‘pertence’ ao sujeito, público ou privado, que dele se declara portador” (Esposito, 2023, p. 32-33). Essas citações evidenciam o pensamento de Esposito sobre o direito: ele visa resgatar a centralidade do sujeito como titular de direitos em seu campo subjetivo/privado como regra inicial de sua auto-proteção. Esposito não defende um direito egoísta, mas um resgate do sentido privado do direito em relação aos indivíduos.

Primeira ressalva: Esposito (2023, p. 33) ressalva que “é logicamente pensar em estender um direito a todos sem ao mesmo tempo esvaziá-lo de sentido enquanto direito”. Essa afirmação pode parecer uma contradição em relação ao conceito de direito como imunização e instrumento essencial contra a violência praticada pela comunidade. A ressalva serve para evitar reducionismos interpretativos do direito como uma solução universal para todos os problemas sociais. Esposito quer evitar os clichês sobre o poder resolutivo do direito.

Segunda ressalva: A utilização dessa máxima remete à condição originária do homem e do cidadão hobbesiano: o contrato soberano é visto como o remédio salvífico para “todos”, essencial para evitar a “guerra”. Isso levanta a questão de saber se “todos” estavam satisfeitos com os termos do contrato social hobbesiano. Sabemos que não houve unanimidade, pois, o contrato social conferia ao Soberano a vontade e o exercício do direito como forma de evitar conflitos. A segunda ressalva de Esposito (2023, p. 33) pretende evitar uma interpretação vazia do direito, citando: “não sendo próprio de ninguém, não seria mais um direito: não passaria de um ‘fato’”. Essa citação destaca a importância

de evitar interpretações genéricas ou unidimensionais do direito, lembrando que o direito deve ser visto como uma função de imunidade que começa no subjetivo e se estende ao coletivo, onde cada indivíduo preserva seu direito dentro da coletividade (Langford, 2015).

Forma jurídica. Para Esposito, a primeira característica dessa regra é a “garantia da imunização” contra os riscos de conflitos que podem resultar em violência e destruição da vida dos membros de uma comunidade. No entanto, isso não remete à regra inicial advinda do contrato social como forma de proteção de seus membros? Surge, então, uma discussão sobre a relação antinômica, como observado por Langford (2015, p. 06, trad. nossa), indica-nos: “essa distinção antinômica entre comunidade e imunidade cria um espaço legal protegido de um exterior que o ameaça continuamente”.⁴ Dessa forma, conclui Esposito (2023, p. 33-34):

Contudo, é precisamente nessa pretensão contraditória — à generalização do que é particular — que o direito exerce a sua veia imunitária. A forma jurídica garante a comunidade contra o risco do conflito por meio da norma fundamental da absoluta disponibilidade das coisas para serem usadas, consumidas ou destruídas por aquele que pode legitimamente reivindicar sua posse, sem que nenhum outro possa interferir. Mas desse modo ela converte o vínculo afirmativo da obrigação comum no direito puramente negativo de cada indivíduo à exclusão de todos os outros do uso daquilo que lhe é próprio.

A citação demonstra implicitamente que o Estado é o legitimado responsável pelo ato protetivo de aplicar a norma fundamental. Como consequência, a posse desse poder pode gerar atos de violência que afetam a vida dos seus cidadãos. Além disso, a citação sugere uma separação conceitual realizada por Esposito para evitar que a *communitas* seja reduzida a um mero local comum ou comunidade. Langford (2015) orienta que o papel imunitário atribuído ao direito é justamente

⁴ “This antinomic distinction between community and immunity creates a protected legal space from an outside which continually threatens it” (Langford, 2015, p. 06).

evitar essa convergência da comunidade para o âmbito do comum. Portanto, é importante recordar o entendimento de *communitas* em Esposito como um local de risco e conflito, que pode afetar a vida dos indivíduos por meio da violência. Assim, o direito, como categoria imunitária, passa por uma fase de conflito antes de se ordenar. Mas como isso ocorre? Esposito descreve essa fase como uma transição.

Transição do direito como imunização jurídica. Antes de detalharmos essa fase, é importante lembrar que Esposito (2022) menciona a influência hobbesiana em seu pensamento, alertando que devemos ter medo do nosso próprio medo. Podemos parafrasear essa ideia perguntando: devemos temer nosso próprio direito? Essa questão, ainda que retórica, suscita inquietação e preocupação, levando-nos a um questionamento adicional: será que o nosso direito está realmente nos protegendo? A proteção pode ser entendida de duas maneiras: primeiro, como uma prevenção de ameaças (o medo do próprio medo) e, segundo, como uma resposta repressiva a rupturas ou violência. Essa é a causa da transição do direito, que resulta dessas duas consequências para a vida de cada membro da comunidade.

Esposito (2023) apresenta dois argumentos que corroboram o processo de transição: primeiro, o direito precisa se autoprotger para proteger os outros; segundo, o direito é destinado à coletividade. Esses argumentos convergem para evitar o movimento dialético entre direito e força, como discutido por Esposito. Ele recorda a relação dialética com o “direito soberano” moderno e reflete: “e o que é, aliás, em suas origens modernas, o direito soberano, senão uma forma de decisão sobre a vida governada pelo princípio de sua apropriação violenta?” (Esposito, 2023, p. 35). O direito moderno, segundo Esposito, está imbuído de um sentido de “propriedade” que ele busca evitar, apresentando o destino do direito como a realização da coletividade.

O termo “destino” refere-se à finalidade do direito, que Esposito define como uma forma de proteção da comunidade, rompendo com a vida através da violência política. Retomando os dois

argumentos anteriores sobre a transição do direito como imunização jurídica: a primeira citação afirma que “para poder imunizar a comunidade contra suas tendências autodestrutivas, o direito precisa proteger, antes de tudo, a si mesmo”; e a segunda, que “quanto mais o indivíduo deseja defender o próprio do que é dos outros, mais ele deve deixar-se apropriar pela coletividade destinada a defender essa defesa” (Esposito, 2023, p. 35). Ambas as citações ilustram os mecanismos de defesa utilizados por Esposito para demonstrar o caráter protetivo do direito e seu papel como imunização social (Langford, 2015).

No entanto, durante esse processo de transição, Esposito (2023) resgata o tensionamento advindo da antinomia entre *ius* e *communitas*. A consequência inicial dessa relação é a imunização do direito frente às ameaças do poder soberano da *communitas*. O poder soberano visava o aprisionamento da vida em razão de uma obrigação, conforme o pressuposto: “dir-se-ia que, para assegurar a vida comum, o direito seja obrigado a inserir em seu interior algo que a mantém aquém de si mesma”. No entanto, há um sacrifício envolvido na imunização promovida pelo direito, como Esposito (2023, p. 36) observa: “mas, imunizando-a contra a comunidade, o direito acaba sacrificando a intensidade da vida à necessidade de sua conservação”. Portanto, Esposito ressalta que o direito, ao sofrer a violência da comunidade e suas obrigações, sacrifica sua condição de vida coletiva.

Na segunda parte do capítulo primeiro de *Immunitas* (2002), o autor retoma o conceito de “violência” (*Gewalt*) presente no texto de Walter Benjamin.⁵ A citação inicial afirma que “aquele que, mais do que qualquer outro, pensou o direito como forma de controle violento sobre a vida foi Walter Benjamin” (Esposito, 2023, p. 38). Esse pensamento é fundamental para compreender a relação entre direito e força, onde Esposito resgata a visão de Benjamin, na qual esses dois conceitos

⁵ Ressalva: iremos utilizar a tradução do texto de Walter Benjamin que está contida no livro *Escritos Sobre Mito e Linguagem* (2013), da Editora 34, que teve como tradutores Susana Kampff Lages e Ernani Chaves.

se convergem em um único termo: *Gewalt*. Traduzido literalmente, *Gewalt* significa violência.

Os tradutores de *Para a Crítica da Violência* de Benjamin (Lages; Chaves, 2013) indicam duas interpretações do termo: “violência” e “poder”. A divisão entre esses sentidos é clara: o poder representa a dominação, enquanto a violência é vista como um excesso de força. A violência, então, é um excesso do poder político, manifestado na autoridade do Poder Soberano, que busca proteger a todo custo por meio de violência.

A pergunta que surge é: qual é o propósito de Esposito ao retomar o pensamento de Benjamin sobre poder, política e violência? Esposito (2023, p. 39) aponta um sentido antinômico entre violência e direito:

[...] a violência não se limita a preceder o direito nem a segui-lo, mas o acompanha — ou melhor, o constitui — ao longo de toda a sua trajetória, num movimento pendular que vai da força ao poder e, do poder, retorna à força.

Esse movimento explica a linha tênue entre direito e violência, levantando a questão da ameaça que a violência representa para o direito.

A discussão continua com a afirmação de que “aquilo que ameaça o direito não é, pois, a violência, mas o seu ‘fora’” (Esposito, 2023, p. 39). O “fora-do-direito” refere-se a algo que não pertence à ordem jurídica estabelecida. No entanto, quando associado ao movimento pendular, esse “fora” pode potencializar o poder e a dominação, resultando em violência. O “fora-do-direito” está ligado ao Estado e ao “fora-da-lei” dos indivíduos, criando uma cisão entre a convivência comunitária e o direito. Esposito (2023, p. 40) sugere que o direito deve ser visto como um processo de interiorização do que continua externo a ele: “o seu fazer-se interno”. Embora o autor ofereça uma forma de proteção ao direito, ele também enfrenta a dificuldade de considerar a

influência do Estado Leviatã e o direito natural de governança, que perpetuam a “exceção” e a violência jurídica.

Essa violência representa uma categoria necessária para o “estado de exceção”, sendo uma condição excessiva do direito e uma política de Estado que desnuda a vida dos membros da comunidade. De acordo com Benjamin, Esposito (2023, p. 41) distingue duas situações: a “imunização jurídica” e o “resgate protetivo da vida”. O direito deve, portanto, imunizar a vida contra a turbulência (Langford, 2015). No exemplo do assassinato de Remo discutido por Esposito, vemos a manifestação da lei como um elemento antinômico. A citação relevante é: “no sentido de que ela tem a função de legitimar a posteriori aquele momento extrajurídico, e, também antijurídico, do passado que tornou possível a sua instituição” (Esposito, 2023, p. 45). O assassinato de Rômulo não pode ser condenado porque, na época, não havia um direito positivo para julgar o ato. A citação continua: “é por isso que o homicídio de Rômulo não pode ser absolutamente condenado” (Esposito, 2023, p. 45).

Essa discussão revela o caráter antinômico do direito, ou seja, o conflito entre condenar ou não um ato que é repudiável por natureza humana. Esse conflito é um elemento fundacional que legitima atos preventivos contra ações semelhantes. Esposito analisa como o direito é fundado, mesmo a partir de um ato de violência, criando um paradoxo político-jurídico. A violência surge no interior de uma comunidade e é, portanto, uma subtração e marginalização da vida, refletindo a “indiferença do comum”. Esposito (2023, p. 47) define a violência como algo que não atinge a comunidade de fora, mas nasce de seu interior, fruto dos conflitos internos e da expansão negativa da proteção estatal. A violência pode ser descrita como “o interior da comunidade que cresceu até transbordar catastróficamente dela mesma” (Esposito, 2023, p. 47). Nalli (2012, p. 45) observa que a imunização, embora destinada a proteger a comunidade, pode intensificar a expropriação e o conflito.

Esposito (2023, p. 47) também aponta que a violência está ligada às “figuras da indiferenciação”, referindo-se à ausência de estabilidade social. Se houvesse equilíbrio, a violência não seria um problema contínuo. As características da violência podem ser resumidas como: (1) subtração da vida, (2) marginalização, (3) abandono da comunidade, e (4) necessidade do comum para se manifestar através da “indiferença do comum”. A violência, então, é um ato que degenera a vida por meio da subtração social. O autor conclui que “a violência da violência reside não tanto na sua arbitrariedade nem mesmo, precisamente, na sua intensidade, mas na sua comunicabilidade” (Esposito, 2023, p. 48). A violência ocorre na comunidade e afeta os corpos dos sujeitos. Nesse contexto, Esposito (2023, p. 49) propõe “intervenções não letais” como uma forma de ação política, refletindo a complexa relação entre direito, violência e proteção.

Toquemos no ponto que nos interessa mais de perto: se a comunidade conseguiu salvar-se da deriva à qual a própria violência continuamente a expõe, é porque desde o início colocou em ação um dispositivo imunitário capaz de atenuar seus efeitos devastadores. E não, portanto, de suprimir a violência — caso em que, sendo-lhe inseparável, a comunidade mesma se extinguiria —, mas de assumi-la em formas e doses não letais. O “dispositivo imunitário” mencionado por Esposito pode ser entendido como uma “terapia imunitária”, onde, na quantidade adequada, não resulta em violência. O segundo tipo de intervenção, baseado no conceito de *phármakon*, também deve equilibrar a qualidade e a quantidade do *phármakon* para evitar a violência (Esposito, 2023, p. 49). No entanto, essas intervenções estão condicionadas à ação da comunidade, que é o local de exposição dos indivíduos à exteriorização da vida.

Esse cenário cria uma tensão entre *communitas* e *immunitas*, já que a *communitas* acaba caindo em sua própria armadilha: o elemento protetivo se torna destrutivo. Esposito aponta dois elementos teológicos relacionados a essa dinâmica: o *salvífico* e o *destrutivo*. A

comunidade, que deveria salvar e ser salva, acaba se tornando um agente de destruição por meio da violência, uma forma política de expropriação da vida. Esposito descreve duas armadilhas enfrentadas pela comunidade: a primeira é que “a comunidade — para esterilizar-se de seu próprio poder contaminador — é obrigada a ‘operar-se’: a dividir-se de si mesma” (Esposito, 2023, p. 49). A segunda é que a comunidade se torna “uma violência diferida — que se diferencia de si desdobrando-se em outra violência” (Esposito, 2023, p. 50). Nessas situações, a comunidade se transforma em um espaço de antinomia da vida, onde o conflito resulta na marginalização de seus membros.

Para tentar escapar dessa armadilha, a *communitas* faz duas tentativas: a primeira é a transmissibilidade da culpa, ou seja, a busca pelo “bode expiatório” ou “boi de piranha”, onde alguém é escolhido para assumir a culpa ou se sacrificar pelos demais. Essa forma de culpa é discutida por Esposito como uma imposição externa ou uma tentativa de reparação através da identificação com o outro. A segunda tentativa é “uma transferência da violência do mesmo para o outro” (Esposito, 2023, p. 50), substituindo o responsável pela violência, que é a própria *communitas*, por outro alvo.

Essas tentativas geram um “duplo poder” descrito por Esposito (2023, p. 50) como o conflito entre o “destrutivo e o salvífico”. Esse duelo resulta na destruição dos corpos dos indivíduos através dos instrumentos político-jurídicos. Uma possível solução é o direito como proteção imunitária, que Esposito descreve como: “a proteção imunitária de que se fala aqui é constituída essencialmente pelo direito. É ele que substitui — e não que suprime — o sacrifício ritual dentro de sua própria lógica” (Esposito, 2023, p. 51). O direito, então, deve servir como um elemento de cura frente à violência, respondendo à questão: “como pode o direito imunizar a comunidade contra a violência sem se deixar ao mesmo tempo absorver por ela?” (Esposito, 2023, p. 57).

Para responder a essa questão, é necessário posicionar o direito na comunidade, entendendo que a imunização é “não apenas a barreira

de proteção contra o que a precede, mas o próprio objeto da proteção — autoproteção” (Esposito, 2023, p. 63). Esposito (2023, p. 63) também afirma que “por esse lado não se pode nem mesmo dizer que o sistema imunitário seja função do direito, mas, antes, que é o direito a ser função do sistema imunitário”. Essas análises mostram que o direito deve ser um instrumento crucial para a formação de uma barreira de proteção contra os agentes externos/internos no âmbito da *communitas*.

5 Considerações finais

As decisões relacionadas ao inquérito ainda estão em andamento, considerando o elevado número de envolvidos. Nesse sentido, a análise de uma das primeiras decisões evidencia que o objetivo dos atos era, de fato, o rompimento democrático e a instalação de um estado de exceção, motivados pela não aceitação dos resultados eleitorais ou de decisões do STF (ambos classificados como “inimigos” pelo movimento autoproclamado democrático).

Dessa forma, o presente ensaio formula a seguinte questão como problemática central: “Em que medida o direito ainda pode ser considerado um corpo imunitário, segundo o pensamento de Roberto Esposito, para analisar os acontecimentos antidemocráticos de 8 de janeiro no Brasil?”. Para responder a essa questão, recorreremos à perspectiva de Esposito, que apresenta o direito como uma estratégia essencial para compreender a relação entre imunidade e vida. Nesse contexto, o autor define o direito como a primeira imunidade, uma resposta frente às ameaças que a vida enfrenta, desempenhando um papel crucial na sua preservação.

Buscando embasar essa análise, indicamos, na Tabela 01, os argumentos levantados na decisão do inquérito e utilizados como “ferramentas jurídicas” pelo voto do relator, ministro Alexandre de Moraes. Nessa perspectiva, o direito foi a ferramenta mais citada, o que ressalta sua importância para prevenir atos antidemocráticos e proteger o

Estado democrático de direito. Contudo, permanece a dúvida se, no contexto brasileiro, o direito, por meio dessas decisões, será suficiente para imunizar os indivíduos contra futuras práticas antidemocráticas. A partir disso, surgem dois caminhos para reflexão:

Primeiro, é necessário não depender exclusivamente do direito para alcançar a imunidade social e política diante de ameaças antidemocráticas. Embora o direito estabeleça barreiras significativas e reafirme os princípios democráticos, ele não é capaz de resolver todos os problemas sozinho. Ainda assim, pode oferecer categorias protetivas e fortalecer a democracia.

Segundo, é urgente diagnosticar os acontecimentos de 8 de janeiro. A primeira decisão judicial teve como propósito transmitir uma mensagem democrática frente às ameaças antidemocráticas, e a estrutura do inquérito oferece uma via para diagnosticar o presente e planejar um futuro mais seguro. Além disso, é fundamental que tanto as instituições formais quanto informais analisem as implicações sociais, políticas e jurídicas desses eventos para o Estado nacional, que enfrenta não grandes tempestades, mas constantes “brisas” antidemocráticas.

Por fim, utilizamos o pensamento de Roberto Esposito para refletir sobre o direito como uma categoria necessária na formulação de caminhos de imunização contra ameaças antidemocráticas. O direito deve adotar uma postura afirmativa, promovendo condições sociais coletivas baseadas na justiça social. Apenas assim será possível formar uma comunidade capaz de resistir e evitar a contaminação por ações antidemocráticas.

Referências

BRASIL. *Inquérito 4921 do STF*. Brasília, 2023.

CAMPBELL, Timothy. Política, imunidade, vida: O pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. In: ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: comunidade, imunidade e biopolítica*. Trad. Angela Couto Machado

- Fonseca, João Paulo Arrosi, Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: proteção e negação da vida*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2023.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origem e destino da comunidade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2022.
- ESPOSITO, Roberto. A primeira imunização é o direito: entrevista com Roberto Esposito. Trad. Luisa Rabolini. *IHU ON-LINE (UNISINOS. ON-LINE)*. São Leopoldo, 2020.
- LAGES, Susana Kampff; CHAVES, Ernani. Comentários. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- LANGFORD, Peter. *Roberto Esposito: Law, Community and the Political*. New York: Routledge, 2015.
- NALLI, Marcos. *Communitas/Immunitas: a releitura de Roberto Esposito da Biopolítica*. In: *Rev. Filos. Aurora*, v. 25, n. 37, 2013.
- NALLI, Marcos. A abordagem imunitária de Roberto Esposito: biopolítica e medicalização. In: *Revista INTERthesis*, v. 9, n. 2, 2012.
- SAPIO, Marcello; VITAL NETO; FERRARI, Murillo; ARAÚJO, Beatriz. Virada de Lula foi às 18h44; veja como foi a apuração dos votos para presidente. In: *CNN*, 30 nov. 2022.
- PINTO, Simã Catarina de Lima. Uma reflexão sobre identidade e reconhecimento a partir do paradigma da imunização de Roberto Esposito. In: *Cadernos Zygmunt Bauman*, v. 9, n. 18, 2019.

Gesto e profanação em W. Benjamin e G. Agamben: o potencial político da linguagem poética

Denise N. da Silveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.05>

1 Introdução

Propomos articular o pensamento de Giorgio Agamben com a obra de Walter Benjamin e refletir sobre as condições possíveis para a experiência de uma linguagem poética transformadora, o que Benjamin nos indica em sua obra e Agamben continua a desenvolver de maneira acurada e perspicaz, destacando os aspectos ético-políticos da linguagem, de forma a chamar a atenção para o potencial transformador do gesto poético. Segundo Benjamin, podemos entender o gesto poético como uma expressão que modifica narrativas e sujeitos. Diferentemente da *práxis* que visa algo, a *poiésis*, deste ponto de vista, tem um caráter autônomo, autêntico e inovador. Além disso, está voltada para o outro: existe para ser sentida pela alteridade.

A partir de W. Benjamin e G. Agamben, encontramos análises críticas sobre as raízes profundas das crises políticas, econômicas, culturais e ambientais sofridas pelo Ocidente. Com isso, buscamos nos

¹ Bacharel em Comunicação Social e em Filosofia. Licenciada em Filosofia e em Artes Visuais. Mestra e Doutoranda em Filosofia Social e Política pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: denisegracias@gmail.com

textos dos autores ferramentas para pensar em como transformar o uso da linguagem poética e filosófica em artifícios políticos para “profanar” — segundo as categorias agambenianas — os padrões impostos pelo atual sistema de poder capitalista e sua indústria cultural. Desta forma, poderemos tornar-nos protagonistas da nossa própria história, vivendo com mais liberdade o tempo de agora, no enfrentamento de tais crises.

Segundo Agamben (2015), nos defrontamos no presente com uma crise gigantesca e sem precedentes, e tal crise é justamente o motor interno do capitalismo, assim como o estado de exceção é, cada vez mais, a estrutura normal do poder político contemporâneo. E, tal como o estado de exceção tornado regra exige que cada vez mais pessoas sejam privadas dos seus direitos políticos, a ponto de grandes parcelas da população serem reduzidas à vida nua, também a atual crise exige que muitos povos sejam cada vez mais pobres e marginalizados, para o vertiginoso crescimento de poucos afortunados.

Agamben analisa criticamente a contemporaneidade da nossa sociedade do espetáculo em que a mídia de massa e a propaganda ocupam lugares discursivos que acabam por silenciar a população e anestesiar o potencial poético, criativo e revolucionário do ser humano. A partir disso, Agamben propõe a criação de novos significados para o uso do mundo, apelando a conceitos como os de *gesto*, *potência*, *profanação* e *inoperosidade*. Nesse sentido, é fundamental considerar o significado da filosofia política de Giorgio Agamben, bem como a sua articulação com o pensamento benjaminiano, essenciais para desenvolver a nossa compreensão do gesto poético como instrumento de profanação política.

Mas, como profanar somente pode ser entendido no contexto do consagrado, profanar, nesse sentido, significa restituir tudo o que foi capturado pelo *status quo* capitalista ao livre uso das pessoas em sociedade. Restituindo, sobretudo, a nossa própria capacidade poética, criativa e expressiva, dando vazão à nossa abertura potencial para fazer

diferente, para fazer novos usos, para criar uma relação diferente com o mundo e com a natureza. Liberar nossos gestos na construção de caminhos alternativos. Fazendo novos usos da nossa linguagem (técnica, científica, poética e política) no sentido da urgência em transformar os nossos modos de ser na direção de um mundo verdadeiramente livre, justo e igualitário.

Nesse sentido, o potencial político do gesto poético, tal como proposto por Agamben, consiste em romper com as estruturas impostas pelo capitalismo vigente e pensar o mundo crítica e criativamente, de forma a criar alternativas comuns com potencial de desativar os dispositivos de controle social e padronização das condutas que nos trouxeram a este abismo em que nos encontramos, com destaque, sobretudo, à crise socioambiental face à emergência climática.

2 Sobre o conceito de gesto

É importante delimitar o conceito de gesto em Benjamin e em Agamben. Segundo a linha de Benjamin, seguida por Agamben, devemos compreender o gesto como uma potência expressiva do ser humano através da linguagem, com capacidade de transformar narrativas e sujeitos, ou seja, com implicações sociais e políticas. Conformando-se de forma direcionada ao outro, como comunicação de uma expressividade, o gesto teria potencial/capacidade de afetar e conquistar outros sujeitos, ampliando poética e politicamente seu contexto. Em outras palavras, o gesto é a expressão da capacidade criativa humana, de sua autenticidade e espontaneidade.

A perspectiva de Benjamin (sintetizada em sua carta de 1916 a Martin Buber)² e seguida por Agamben, é que a linguagem filosófica e científica ocidental foi desenvolvida em busca de uma objetividade que

² Carta de 1916 a Martin Buber em resposta ao seu convite para publicar na revista *Der Jude* (cf. Benjamin, 1994).

coloca o ser humano como sujeito do conhecimento e reduz a Natureza a mero objeto, eliminando, ou buscando eliminar, o inefável da linguagem. O inefável, o indizível, combina-se aqui com todo o aparato ambíguo do pensamento, que a lógica despreza e que Benjamin e Agamben resgatam da poesia para a Filosofia. De acordo com os autores, quando entendemos que a palavra, o logos, é um instrumento, um poder, uma potência, ela se ramifica em múltiplas possibilidades de ser ou de não ser. Isto é, pode assumir múltiplos significados dependendo de como superamos a distância entre poder agir e agir de fato. Em outras palavras, para nossos autores, o conhecimento humano deve aceitar a fratura elementar de que uma potência pode ser traduzida em muitos atos.

Politicamente, o gesto de Benjamin está ligado à resistência. Ele acreditava que, na modernidade capitalista, a vida humana estava reduzida a um *continuum* de trabalho e consumo, sem momentos de pausa ou reflexão. O gesto é, então, uma forma de resistir a esta lógica. Por exemplo, em suas reflexões sobre o teatro épico de Bertolt Brecht, Benjamin (2012a) observa como o gesto no teatro é usado para interromper a identificação emocional automática do público com os personagens e o enredo, criando uma distância crítica. Este uso do gesto no teatro brechtiano é ilustrativo da concepção de Benjamin: a ação é interrompida e o público é convidado a pensar sobre a condição dos personagens e as estruturas sociais que eles representam, em vez de simplesmente seguir a narrativa como um entretenimento fluido e passivo. O gesto, aqui, torna-se uma ferramenta de conscientização e crítica social.

Para Benjamin (2012a), o teatro épico de Brecht é gestual. O gesto é o seu material e a correta aplicação deste material, sua tarefa. Aventurando-se na difícil questão da função do gesto no teatro épico, Benjamin descobre que em alguns casos uma de suas funções seria a de interromper a ação. Para o teatro épico, a interrupção da ação estaria em primeiro plano. Com isso, o teatro épico manteria uma consciência

incessante, viva e produtiva. Essa consciência permitiria ordenar experimentalmente os elementos da realidade e, ao final desse processo, com o espanto, aparecerão as condições de possibilidade para uma interpretação ativa. O gesto como choque e interrupção do ato seria uma abertura interpretativa.

A condição descoberta pelo teatro épico é a dialética em estado de repouso. Pois assim como para Hegel o fluxo do tempo não é a matriz da dialética, mas somente o meio em que ela se apresenta, podemos dizer que no teatro épico a matriz da dialética não é a sequência contraditória das declarações e dos comportamentos, mas o próprio gesto (Benjamin, 2012a, p. 94).

De acordo com Benjamin (2012a), quando o fluxo real da vida é represado, no instante em que seu curso é interrompido, sentimos um refluxo. Esse refluxo é o espanto. O objeto mais autêntico deste espanto, o assombro, é a dialética em estado de repouso. A característica mais forte do teatro de Brecht, para Benjamin, seria a tentativa de transformar um interesse imediato em um interesse aprofundado. O teatro épico seria voltado para pessoas interessadas e, também, à tentativa de interessar as massas. Não em vão, como formação, mas através de um materialismo dialético que permite descobrir condições de possibilidade pela interrupção dos atos.

Algo intraduzível ou não verbal emerge nos gestos. Segundo Benjamin (2012a), em seus escritos sobre Kafka, os gestos são formas expressivas que podem, paradoxalmente, comunicar o que está além das palavras. São atos que não pertencem inteiramente ao domínio do discurso formal, mas que revelam uma profundidade crítica, uma resistência silenciosa à normalização da linguagem e da ação. Tal como acontece com Agamben (que se inspira em Benjamin), o gesto de Benjamin também se caracteriza por ser um meio sem fim. Não é um simples instrumento para atingir um objetivo pré-determinado, mas algo que, uma vez alcançado, revela o potencial de ação, ou seja, a

capacidade de agir de forma autônoma, sem se reduzir a um resultado ou meta.

Outro aspecto fundamental da noção de gesto em Benjamin é a sua relação com a redenção, ideia fortemente influenciada pelo seu interesse por temas teológicos. Para Benjamin, a história humana está cheia de injustiças e sofrimentos não redimidos. O gesto, neste contexto, carrega em si a possibilidade de resgatar essas experiências passadas, uma forma de “salvar” certos momentos do esquecimento e da repetição opressiva da história. Esta redenção não ocorre através do progresso contínuo, mas através de rupturas gestuais que trazem à luz as lutas não reconhecidas do passado e abrem uma nova leitura do presente. O gesto redentor, neste sentido, é um instante em que o potencial revolucionário escondido no passado é recuperado e pode ser reativado no presente. Conforme Benjamin, podemos entender o gesto como uma capacidade expressiva que modifica as narrativas e os sujeitos. Para Benjamin, a tarefa histórica da filosofia seria envolver o sujeito (a sua história e o seu corpo) num gesto transformador — e convidar outros a fazê-lo, novamente, consecutivamente. Um gesto tão poético é também político.

Conformando-se de forma direcionada ao outro, o gesto do pensamento filosófico e do sujeito histórico, segundo Benjamin (2012a), traz a imagem da amplificação de sinais. E por serem inusitados, fora do comum, esses gestos seriam capazes de conquistar outros sujeitos, de ampliar e transformar poética e politicamente seu contexto. Podemos chamar esse poder do gesto de potência. É através deste gesto — poético e político — que o sujeito se estende para habitar os elementos do mundo, explorando essa capacidade potencial através da qual o nosso gesto pode ser depositado, em semente, em algo para transformação social.

Para Benjamin a experiência estética, assim como toda experiência autêntica, é aquilo que deixa uma marca profunda na existência e possui um caráter transformador do espírito. No texto escrito em

conjunto com Asja Lācis, “Nápoles”, encontramos descrições elogiosas da língua e da cultura napolitana que são, segundo eles, profundamente ancoradas nos gestos (cf. Benjamin, 2012b). A experimentação, improvisação, do gesto e da brincadeira, analisados em “Nápoles”, serão também a característica mais procurada em “Programa para um teatro infantil proletário”, texto escrito por Benjamin para o trabalho pedagógico e teatral desenvolvido por Asja com crianças órfãs de guerra. O gesto aqui é muito importante. O que caracteriza o gesto de cada criança é que a criatividade é proporcional à receptividade. E em todos esses gestos predomina a improvisação, porque é ela a estrutura da qual emergem os gestos significantes.

Na força dessa experiência mediada pelo “Programa” escrito por Benjamin, Asja lança as bases para as práticas dramáticas experimentais de um teatro político, educativo e comunitário. Era uma prática que indicava o teatro como ferramenta de consciência crítica, enfatizando a reativação ou liberação de expressões criativas e corporais, energias, gestos bloqueados e impulsos vitais por meio do trabalho coletivo, em um ambiente circunscrito: a comunidade. E que via o teatro/drama como um processo de educação estética antiautoritária com forte vocação de empoderamento social. Para o verdadeiro observador, e este deve ser o ponto de partida da educação, cada ação e gesto da criança se torna um sinal, não tanto do inconsciente, de processos latentes, repressões e censuras, “mas antes sinal de um mundo no qual a criança vive e dá ordens” (Benjamin, 2009, p.115-116). Esse trabalho coletivo irradia não apenas as forças mais poderosas, mas também as mais atuais. A relevância de cada ação e cada gesto infantil torna-se um signo. O essencial, nessa forma de representação infantil, é o gesto. “O que é revolucionário é o sinal do futuro que fala através do gesto da criança” (Benjamin, 2002, p. 119).

O ensaio sobre Nápoles e o projeto teatral para crianças afirmam algo que ambos compartilharam na percepção do gesto da criança, e que a vida adulta perde como experiência: o gesto infantil que

desativa os objetos de seu uso programado, dando-lhes novos usos e novos significados, e que também tem o poder de desativar as engrenagens de um sistema opressor, alienante e consumista, que nos leva à catástrofe. Esse reconhecimento também pode ser encontrado na atividade artística ou filosófica. É também isso que o teatro épico brechtiano explora ao encenar a vida moderna, nos gestos, nas sucessivas interrupções no curso das ações, na contradição e na simultaneidade, criando obras perceptíveis pelo choque, didático nesse sentido, tanto para os atores quanto para o público que se torna ativo, pensando.

2.1 Gesto em Agamben

O conceito de gesto em Giorgio Agamben, por sua vez, é um ponto chave de sua reflexão sobre a ação e a política, especialmente em sua obra *Meios sem fim: notas sobre política*. O gesto, para Agamben, não é meramente uma ação instrumental, voltada para alcançar um fim específico, mas uma forma de ação que coloca em suspensão a relação habitual entre meios e fins, revelando assim a potencialidade da ação em si mesma. É aqui que podemos identificar a teoria agambeniana do gesto que, referindo-se à ideia de meios puros em Benjamin, Agamben tenta desdobrar no seu trabalho. O gesto aproxima-se, assim, da “comunicação de uma comunicabilidade” (Agamben, 2008, p. 13), algo que comunica e promove a ação sem, no entanto, atravessar o terreno do discurso.

Num texto de 2018, intitulado “Por uma ontologia e uma política do gesto”, Agamben acredita que os gestos são os modos de ser ou as formas de vida do ser-humano em uma sociedade. Porém, segundo Agamben (2015), o gesto não é e não pode ser um meio para um fim, nem um fim em si mesmo. Mas a exibição perfeita do poder linguístico e comunicacional humano. Neste sentido, podemos dizer que, na sua ausência de finalidade, o gesto é a exibição da abertura humana ao mundo, a exibição perfeita do poder do corpo humano, e cada corpo, uma vez liberado da sua relação voluntária com um fim, seja orgânico

ou social, pode explorar, sondar e mostrar todas as possibilidades de que é capaz.

Um pré-requisito para a compreensão do gesto, segundo Agamben em *Infância e história* (2005), é a distinção clara entre o momento significativo e o momento expressivo. E, neste sentido, torna-se crucial a definição de filosofia escolhida por Agamben: Ser-na-linguagem. Definição que também se apoia na filosofia da linguagem benjaminiana que define a linguagem como uma potência humana em meio a um universo maior da linguagem da natureza. No texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, Benjamin (2013a) evoca o mistério espiritual da palavra no sentido próprio da linguagem. De poder, não de ação. Em outras palavras, ele procura demonstrar o que para ele a linguagem realmente é: um poder.

No cerne da noção de gesto está a ideia de potencialidade, que Agamben desenvolve a partir da filosofia aristotélica. A potencialidade, para Agamben, não é apenas a capacidade de fazer algo, mas também a capacidade de não fazer, de suspender a ação ou o uso de algo. O gesto expressa essa dualidade, pois é uma ação que, ao mesmo tempo que acontece, mostra a possibilidade de ser interrompida, desviada ou executada de forma diferente. Portanto, é um meio que não se esgota em sua funcionalidade, mas antes manifesta inoperosidade, ou seja, a suspensão do trabalho produtivo e das finalidades utilitárias.

Agamben vê a inoperosidade como uma abertura para o novo, para o possível, pois, ao interromper a máquina instrumental do fazer, o gesto cria um espaço onde podem surgir novos significados e formas-de-vida. Esta inoperosidade tem um significado profundamente político, na medida em que resiste à lógica produtivista e funcionalista que domina a modernidade.

Diferentemente da ação utilitária, o gesto revela o funcionamento do próprio corpo e da ação, interrompendo a lógica produtiva e finalista do mundo moderno. O gesto é, portanto, uma forma de *poiésis* que se desvia do seu curso habitual de produção, revelando o potencial

humano para agir sem a necessidade de um resultado específico. Na obra de Agamben, a *poiésis* está intimamente relacionada com o conceito de criação e transformação, mas o conceito é explorado principalmente na sua perspectiva imaginativa e criativa. Nesse sentido, Agamben também conecta a *poiésis* com o conceito de “uso”. O uso, aqui, é uma forma de interação com os objetos que não os instrumentaliza para uma finalidade específica, mas antes os coloca na dimensão da existência, abrindo outras possibilidades criativas de uso. Assim, Agamben propõe uma redefinição radical da noção de *poiésis*: em vez de ser apenas a produção de um objeto material, torna-se a expressão de um novo campo de ação, onde a criação não se limita à ideia de produção, mas a uma nova forma de ser e de se viver.

Agamben, portanto, subverte a distinção clássica entre *poiésis* e *práxis* ao centrar-se na capacidade de suspensão ou interrupção, comum tanto à *poiésis* como à *práxis*. Explora o potencial revolucionário de ambos os conceitos, não no sentido de ações produtivas, mas no seu poder de não fazer ou de fazer diferente, interrompendo ciclos estabelecidos.

O gesto, segundo Agamben, é uma ação que não busca diretamente a realização de um objetivo, mas antes interrompe o fluxo de ações orientadas para fins utilitários. Nesse sentido, o gesto é uma suspensão da funcionalidade habitual das ações humanas. Interrompe o automatismo das ações mecânicas ou instrumentais e convida-nos a refletir sobre o próprio ato de agir. O gesto é então uma expressão fundamental desta ideia de suspensão. Para Agamben, o gesto não é uma ação que se esgota num fim externo, como na *poiésis*, nem uma ação que tem um fim em si mesma, como na *práxis*, mas um ato que torna visível o próprio processo da ação. O gesto não é instrumental nem finalista; é um movimento que mostra o “meio puro”, ou seja, o fazer próprio desprovido de qualquer finalidade externa. O gesto, então, abre-nos para uma nova dimensão de significado: aquela em que a ação não é definida pelo seu produto, mas pelo processo que a constitui. Não

é a consequência da ação que importa, mas o fato de a ação acontecer e revelar o seu próprio potencial.

No contexto político, o gesto, ao suspender a lógica da ação finalista, abre espaço para resistência. Opõe-se à lógica neoliberal e biopolítica, que procura a maximização da eficiência e da produtividade em todos os domínios da vida. O gesto recusa ser instrumentalizado e, portanto, torna-se um ato de rejeição ao controle e à governamentalidade. Cria uma zona de indeterminação, onde a liberdade pode emergir não como um meio para outro fim, mas como uma forma-de-vida. Agamben sugere que a verdadeira política não é aquela que procura simplesmente mudar os fins do poder, mas sim aquela que suspende o poder e cria uma nova relação com o fazer humano. A política gestual seria, então, uma política de potencialidade, que abre espaço para novas formas de viver em comunidade.

Para Agamben (2017), o homem contemporâneo só poderá ter acesso à sua verdade confrontando-se com o seu passado, aceitando a sua própria história e buscando um posicionamento crítico frente aos problemas atuais que são também problemas históricos e possuem raízes profundas a serem compreendidas. Com isso, suas ferramentas teóricas constituem um arsenal de armas fundamentais para pensar criticamente as implicações políticas da linguagem poética no presente e construir novas possibilidades de futuro.

As condições desesperadoras da sociedade em que vivemos oferecem também uma centelha de esperança a Agamben, para quem a crise generalizada que enfrentamos hoje é sobretudo uma crise de imaginação e de criatividade. Incapaz de pensar além dos seus próprios limites cientificistas, da lei e da política, o ser humano dá poder às instituições existentes, que assim se tornam estruturas aparentemente intransponíveis, necessárias e onipresentes. Os dispositivos de poder através dos quais os seres humanos são transformados em sujeitos não consistem na dominação dos homens por outros homens, mas na dominação dos homens pelas categorias abstratas que eles próprios

inventaram e que, no curso da história, assumiram de alguma forma a sua operacionalidade autônoma. É por isso que, para Agamben, a inoperatividade da poética consiste no seu caráter destrutivo de desativar, destituir e remover as normas, as instituições e os dispositivos que compõem os diversos aparatos biopolíticos que moldam as subjetividades humanas.

Por isso, esse potencial que possuímos, de fazer as coisas de modo diferente e que surge da poética humana, abre caminho para nos tornarmos diferentes do que já somos. Provavelmente baseado no conceito de destruição de Walter Benjamin (2012b) que, no texto *O Caráter Destrutivo*, afirma que o papel da destruição não é prever o que vai acontecer, fazer planos ou garantir algo, mas sim abrir o espaço para o novo:

O caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cujo sentimento básico é uma desconfiança insuperável na marcha das coisas e a disposição com que, a todo momento, toma conhecimento de que tudo pode andar mal. Por isso, o caráter destrutivo é a confiança em pessoa. O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas eis precisamente por que vê caminhos por toda parte. Onde outros esbarram em muros ou montanhas, também aí ele vê um caminho. Já que o vê por toda parte, tem de desobstruí-lo também por toda parte. Nem sempre com brutalidade, às vezes com refinamento. Já que vê caminhos por toda parte, está sempre na encruzilhada. Nenhum momento é capaz de saber o que o próximo traz. O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através delas (Benjamin, 2012b, p. 237).

Para Agamben, seguindo a mesma linha de Walter Benjamin, para quem precisamos realizar uma releitura crítica de nossa história “escovando-a a contrapelo”, é preciso identificar não apenas o continuum histórico que se mantém ao longo do tempo causando opressão, desequilíbrio e barbárie, mas também, identificar os sujeitos oprimidos e silenciados para que possamos criar alternativas com espaço de voz ativa para suas reivindicações. Trata-se de pensar o mundo não apenas

criticamente, mas criativamente. Fazer novos usos da linguagem filosófica, científica, poética e política e criar novas possibilidades narrativas. Nesse sentido, o gesto poético, criativo e expressivo é valorizado pelos nossos autores como ferramenta política para a criação de experiências comuns que ressignifiquem a existência humana na Terra.

Por fim, o gesto em Agamben também está ligado à ideia do comum. Quando uma ação se manifesta como um gesto, ela deixa de pertencer exclusivamente ao indivíduo e passa a ser algo compartilhado, algo que qualquer um pode se apropriar e repetir. O gesto, então, é uma forma de politização do corpo e da ação, porque não é propriedade privada de quem o realiza, mas sim uma abertura para o comum, para aquilo que pode ser compartilhado sem ser instrumentalizado.

3 Gesto como potencial de profanação política

Agamben articula de maneira interessante a ideia de Benjamin (2013b) proposta no fragmento inacabado *O capitalismo como religião* definindo o capitalismo como um sistema de relações econômicas que afeta outras esferas sociais, incluindo as esferas cultural e religiosa (cf. Agamben, 2023a; Agamben, 2023b). E que, a partir da Indústria cultural, cria ídolos nas artes, na moda, nos governos, nas imagens e no próprio dinheiro. Para Agamben (2007), em *Profanações*, as categorias tradicionais do iluminismo como liberdade, justiça e igualdade, perderam sua potência política e foram capturadas pela sacralização capitalista. De acordo com Agamben, uma forma de resistir ao capitalismo como religião seria profanando seu mundo consagrado ao utilitarismo e consumismo.

A passagem do sagrado para o profano também pode ser alcançada por meio de um uso ou reutilização completamente incongruente do sagrado. Para o filósofo italiano, deve haver um movimento em direção à *profanação* do que é considerado sagrado no capitalismo, não

simplesmente abolindo e anulando as separações entre propriedade e posse, mas aprendendo a usá-las de forma diferente. Uma nova forma de “brincar” ou “jogar” com os dispositivos capitalistas. Profanar significa, assim, tocar a pessoa ou as coisas consagradas para libertá-las. No entanto, a *profanação* não permite recuperar totalmente o uso antigo, como se o tempo durante o qual foi retirado de seu uso comum pudesse ser cancelado. Pode-se fazer apenas um novo uso.

Na perspectiva de Agamben, profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um novo uso. O conceito de uso, para Agamben, está na contramão da apropriação e vai além do útil e do utilitarismo. O uso é a prática através da qual as coisas são devolvidas ao comum. Através do uso, promovido pelo gesto da *profanação*, as coisas são retiradas da esfera sacralizada de alguns especialistas e são devolvidas ao comum. A solução não seria renunciar aos objetos de consumo, mas enfrentá-los com mais liberdade, utilizando-os para fins humanos, abdicando de uma prática simplesmente hedonista e ostensiva.

A *profanação*, nessa perspectiva, é um gesto que desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso comum o que havia sido confiscado. É uma questão relacionada ao novo uso das coisas e dos espaços. A desativação é uma potência da *profanação*. Desativar um dispositivo é torná-lo inócuo, inoperante. A desativação produz a inoperosidade. Ao desativar um dispositivo, esvazia-se seu poder sobre a vida humana, e através desse esvaziamento ele se torna inoperoso. A inoperosidade inerente à desativação é o resultado final da *profanação* como gesto político.

Agamben insiste em apresentar a *profanação* do capitalismo como a tarefa política da próxima geração: trata-se de tentar libertar-se da asfixia do consumismo. “Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos — de todo dispositivo — a possibilidade de uso que os mesmos capturaram. A *profanação* do improfanável é a tarefa política da geração que vem” (Agamben, 2007, p. 71).

Todavia, como poderíamos então profanar esse capitalismo enquanto religião? Agamben articula de maneira interessante a ideia de culpa proposta por Benjamin: o capitalismo impõe de forma natural esse sentimento:

[...] precisamente porque tende com todas as suas forças não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo (Agamben, 2007, p. 63).

Assim, tanto para Agamben como para Benjamin, não é possível distinguir entre dias de festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto. É por isso que ele abraça toda e qualquer identidade, incorporando todas as tradições culturais e estéticas e as naturalizando no mundo atual. Sobre esse fenômeno, Agamben (2007, p. 67) expressa que:

Poderíamos dizer então que o capitalismo, levando ao extremo uma tendência já presente no cristianismo, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião. Onde o sacrifício marcava a passagem do profano ao sagrado e do sagrado ao profano está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma e é totalmente indiferente à cisão sagrado/profano, divino/humano. Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma de separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral. E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido — também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem — acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma ideia separada que já não define nenhuma visão substancial e na qual todo uso se torna duramente impossível. Esta esfera é o consumo.

E é aqui que é importante retirar de todos os dispositivos a possibilidade de uso que eles capturaram. Para fugir da religião capitalista cada vez mais forte, enraizada em estruturas culturais, Agamben propõe a criação de novos significados para o uso do mundo, convidando à transformação de conceitos como arte, estética, fé, ritos e economia. Encoraja assim a superação desta situação, profanando o que, segundo ele, se tornou “improfanável”, ou seja, dando novos significados aos conceitos do sagrado, particularmente no capitalismo, onde a sua essência é limitada, como se pode ver.

Ao desmistificar e desativar os dispositivos de poder capitalistas através da profanação, o gesto poético, nesta perspectiva, destaca a fragilidade destas estruturas e revela as possibilidades de resistência que emergem da ação. A profanação é, portanto, um vínculo com a vida que propõe desvios daquilo que outrora fora consagrado pelo capital. Ao analisar, portanto, os conceitos de gesto e profanação em Benjamin e Agamben, fica evidente que o gesto poético do ser humano possui o potencial de profanar os dispositivos de poder capitalista da sociedade contemporânea e é extremamente importante para a transformação social.

Voltando a Benjamin, entendemos que a *profanação* consiste em interromper o *continuum* da história, em fazer um novo uso da linguagem (poética e filosófica), em romper com as normas impostas pela sociedade moderna no sentido de pensar o mundo criticamente, resgatando as memórias e as demandas do passado para que possamos realmente transformar o que precisa ser transformado social e politicamente no presente. Trata-se de fazer novos usos de tudo o que está disponível, de forma original e revolucionária. Trata-se de recolher os vestígios esquecidos pela historiografia tradicional, tornando-os importantes para a construção de novas histórias e memórias, e traduzir a verdade e a beleza do mundo, através de gestos expressivos poéticos e criativos, na busca de novas experiências comuns que dêem sentido à existência humana no planeta.

4 Considerações finais

As noções de gesto e profanação em Benjamin e Agamben, portanto, são formas de pensar a ação humana para além da lógica utilitarista, produtivista e padronizada da contemporaneidade. Ambos autores nos convidam a uma relação mais livre e criativa com o mundo através das nossas ações, permitindo uma abertura às potencialidades e a novos modos de vida. No gesto poético existe uma dimensão de pausa, de suspensão, que permite que a ação seja vista como algo mais do que uma ferramenta. Isto rompe com a lógica produtivista e utilitarista da modernidade. O gesto, nesse sentido, é uma forma de ação que resiste à instrumentalização: contém uma crítica implícita ao uso técnico do corpo e da linguagem.

Agamben vê, então, seguindo as flechas indicativas de Benjamin, a possibilidade de transformação política e social não na ação produtiva tradicional ou na simples criação de algo novo, mas em gestos que suspendem as regulações do poder, interrompem o ciclo produtivo e, desta forma, profanam as coisas, devolvendo-as ao uso comum. Nesta lógica, a *poiésis*, a *práxis*, o gesto e a profanação são interdependentes na busca de uma vida livre do domínio do poder e aberta a novas formas de existência.

A *poiésis*, exercendo a profanação dos dispositivos de poder capitalistas, abre novas possibilidades de resistência, transformação e construção de relações sociais, rompendo com as imposições normativas e o controle dominante do sistema biopolítico. Neste sentido, a profusão da potência poética revela-se uma ferramenta eficaz de resistência política, capaz de minar as estruturas de poder hegemônicas, criando múltiplas alternativas de mudança. O gesto abre-nos então para uma nova dimensão de significado: aquela em que a ação não é definida pelo seu produto, mas pelo processo que a constitui. Não é a consequência da ação que conta, mas o fato de a ação ocorrer e revelar o seu próprio potencial.

Com isso, através da *poiésis* que nos possibilita dar novos usos aos dispositivos, podemos *profanar* o seu mundo consagrado ao consumismo e ao utilitarismo, encontrando uma poderosa arma crítica e política, que desafia os fundamentos do poder e abre espaços para a construção de um novo *ethos*. Dessa forma, a poesia torna-se um agente de transformação, capaz de romper as amarras do sistema e contribuir para a construção de uma nova sociedade verdadeiramente livre, emancipada e esclarecida.

Nesse viés, é fundamental considerar o significado da filosofia política de Giorgio Agamben, bem como a sua articulação com a filosofia da linguagem e a teoria política benjaminiana, essenciais para desenvolver a nossa compreensão do gesto como ferramenta de *profanação* política. A partir da articulação dos conceitos de gesto e *profanação* em Agamben, foi possível concluir que a potência do gesto de profanar os dispositivos de poder capitalistas da sociedade contemporânea reside na capacidade de desativar e subverter a lógica de dominação e exploração presente nestes dispositivos. O gesto, exercendo a *profanação* dos dispositivos de poder capitalistas, abre novas possibilidades de resistência, transformação e construção de relações sociais mais justas e igualitárias, rompendo com as imposições normativas e o controle dominante do sistema. Neste sentido, a profusão da potência do gesto revela-se como um instrumento de resistência política eficaz, capaz de minar estruturas de poder hegemônicas, criando múltiplas alternativas de mudança.

Em última análise, é preciso lembrar que, para nossos autores, o ser humano está sempre entre a linguagem e o mundo e que a linguagem se desenvolve por meio de expressões culturais, técnicas, jurídicas, etc. Portanto, nos apresenta diferentes cenários. Compreender como funcionam estes cenários significa ter o conhecimento necessário para enxergar a diferença entre atuar realmente no mundo, ter protagonismo na história, ou simplesmente desempenhar um papel secundário e passivo. Agamben desafia-nos a repensar a linguagem poética a

partir do seu potencial para construir novas alternativas, considerando suas implicações políticas para a experiência humana e o desenvolvimento de narrativas históricas mais ricas e complexas. Nessa perspectiva, a tomada de consciência crítica sobre o poder dos nossos gestos poéticos é essencial. O gesto, nesse sentido, é uma interrupção no fluxo da história e se revela como elemento central. Quer dizer, vivemos de forma predatória e catastrófica, mas não precisa ser assim. A nossa história trouxe-nos até aqui, até esta crise múltipla e gigantesca que parece não ter saída, mas pode ser que haja saída! Temos o potencial, a capacidade de fazer diferente.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre o gesto. In: *Artefilosofia*, v. 3, n. 4, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. Por uma ontologia e uma política do gesto. Trad. Vinícius Honesko. In: *Caderno de Leituras*, n. 76. Belo Horizonte: Chão da feira, 2018. Disponível em: <http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/04/cad76ok.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. *Benjamin e o capitalismo*. Trad. Selvino José Assmann. In: *IHU On-Line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 2012. Disponível em: www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgioagamben. Acesso em: 28 abr. 2023a.
- AGAMBEN, Giorgio. Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro. Entrevista cedida a Peppe Salvà. *IHU On-Line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 2013. Disponível em: www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben. Acesso em: 12 fev. 2023b.

- BENJAMIN, Walter. *The Correspondence of Walter Benjamin*. Trad. Manfred Jacobson y Evelyn Jacobson, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012a.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 2012b.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Org. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2013a.
- BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Trad. Nélío Schneider. In: LÖWY, Michel. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013b.

Sin orden no hay libertad: do estado de exceção ao neoliberalismo autoritário

Deyvison Lima¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.06>

I

A *Lei Omnibus*, ou melhor, a *Ley de Bases y puntos de partida para la libertad de los argentinos*, do governo de extrema-direita de Javier Milei, propôs desregular inúmeros setores e matérias, tal como as áreas trabalhista, fiscal, penal, saúde, comercial, imobiliária, aeronáutica, eleitoral, previdenciária, segurança e defesa e, como não poderia ser diferente na Argentina, até mesmo os clubes de futebol. As reformas profundas incluíam ainda uma preocupante declaração de emergência pública em matéria financeira, tributária, energética e administrativa, atribuindo ao presidente argentino faculdades extraordinárias pelo período de 2 (dois) anos, prorrogável por mais 2 (dois), que englobava, sob a vigência de um típico estado de exceção econômico, uma política de privatizações de empresas estatais e de economia mista. Evidentemente, antecipando a resistência dos sindicatos e da população às medidas, a *ley omnibus* trazia um capítulo que impunha novos limites e sanções desproporcionais às manifestações de rua: as forças de segurança poderiam utilizar armas de fogo em cumprimento do dever ou

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí, Teresina.

E-mail: donlima86@ufpi.edu.br

em legítimo exercício de seu direito, autoridade ou cargo, eliminando de antemão possíveis penas, tornando alvo qualquer pessoa que se manifestasse contra o governo.

Nesse contexto de tensão social, Patrícia Bullrich, ex-guerrilheira durante a ditadura empresarial-militar argentina, candidata derrotada no pleito e, logo em seguida, nomeada Ministra da Segurança do governo de Javier Milei, em uma coletiva de imprensa sobre o protocolo anti-distúrbios para garantia da ordem pública, anuncia a frase que dá o mote para nossa pesquisa: “sin orden no hay libertad, sin libertad no hay progreso”. A tentativa deste artigo é interpretar a frase acima e buscar alguns indícios e pistas sobre as linhagens de interpretação acerca do neoliberalismo. Nos últimos anos, a incompatibilidade entre a forma política da democracia e o sistema econômico capitalista chegou ao ponto de exaustão. O acordo do capitalismo democrático do pós-guerra se tornou impossível de cumprir e experimentamos não apenas um processo de reversão democrático, mas a criação de uma ordem autoritária. Este texto desenvolve um estudo teórico acerca de uma hipótese: uma vez exauridas as condições do acordo realizado no pós-guerra sob o capitalismo democrático, avançamos já na década de 1970 e 1980 para um contexto neoliberal, acentuado nos anos 1990 até a crise de 2008; a grande recessão, porém, evidenciou os limites do “tempo comprado” (Streeck, 2018) e anunciou a inaptidão da economia de mercado em relação à decisão sobre a ordem, tarefa política por excelência, incapaz de ser privatizada. No entanto, ao abandonar o antigo contrato social do pós-guerra e pretender retornar ao liberalismo sem keynesianismo, o capitalismo revela suas inspirações autoritárias, mais precisamente, suas origens ordoliberais na década de 1930. Esta estratégia de leitura é a que apresentamos para entender quais os rumos podemos esperar de um neoliberalismo em processo de ruínas (Brown, 2019), da crise contemporânea de hegemonia (Fraser, 2018) ou sua nova roupagem como um “novo neoliberalismo” (Laval; Dardot, 2016), que dispensa a democracia e estabelece uma nova razão do mundo.

II

A sequência de crises desde os *trente glorieuses* estabelece uma nova governamentalidade marcada pela reversão da democracia em autoritarismo. Desfeito o pacto do capitalismo democrático, as tensões e contradições com o discurso normativo do direito e da democracia foram se acumulando. A questão que nos interessa investigar é, precisamente, por quais caminhos a democracia capitalista se transformou em regimes autoritários. Em outras palavras, analisar se houve alguma transformação política ou, o que suspeitamos ser o diagnóstico, o próprio sistema democrático forjado no pós-guerra conduziu, por seus rastos e tendências, à radicalização de elementos endógenos, apesar do discurso em sentido contrário. O que nos parece é que, mais do que transformação, haveria uma contiguidade entre democracia (liberal) e ditadura, ou melhor, haveria um pressuposto comum, qual seja, a soberania. A partir deste conceito, não há alternativa, visto que implica em violência e, por sua vez, na exceção, conceito que estrutura toda a experiência política moderna. Se a ordem se torna a questão de vida ou de morte dos sistemas políticos, ou melhor, se torna a questão primordial por excelência — seja diante da preservação estatal, seja por conta da manutenção dos mercados —, então a exceção surge como o conceito limite que embaralha as distinções entre ordem e desordem, tempos de crise e tempos de normalidade, guerra e paz, civil e militar, guerra externa e guerra civil, etc. No debate cruzado entre Walter Benjamin e Carl Schmitt, conseguiremos um acesso privilegiado ao problema. Inicialmente, utilizaremos a interpretação de Giorgio Agamben exposta no *Estado de exceção*, livro imprescindível para entender a transformação das democracias em regimes autoritários, bem como as possíveis fissuras na máquina política para uma possível desconstrução, inclusive do discurso da democracia e dos direitos humanos.

Sob a tese de que o design da ordem moderna ocidental provoca, no final das contas, a subversão das ordens democráticas em

ordens autoritárias, justificada pelo discurso de perigo excepcional, da ameaça interna/externa ou de crise econômica, compreende-se que a declaração do estado de exceção (ou de guerra, de necessidade, de sítio, de urgência...) funciona como álibi para manter a ordem. Tal função da ameaça fantasmagórica, mesmo que seja imaginada ou ilusória, é suficiente para confirmar e garantir o efeito de proteção e segurança. No entanto, como veremos, a justificativa soberana para salvaguarda da ordem logo se transforma em justificativa genérica para manter a ordem em qualquer situação ou ameaça, real ou retórica, ou como motivo para criação de nova ordem, provocando um discurso de securitização diante de crises de qualquer espécie [guerras, invasões, emergências sanitárias, econômicas, ecológica...], inclusive de modo a antecipar crises para a garantia da ordenação social, numa passagem perigosa, mas já estabelecida entre emergência militar à emergência econômica.

Há um trecho bastante conhecido do texto *Teses sobre o conceito de História*, de Walter Benjamin, que afirma:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos tornou-se a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato. Teremos então à nossa frente, como nossa tarefa, a produção do estado de exceção efetivo (Benjamin, 1994, p. 226).

Muito já foi escrito sobre este trecho. Desde a suspeita em relação à noção de progresso até a teoria da história e do direito. Todavia, gostaríamos de traçar alguns comentários acerca da teoria da soberania, mais especificamente, sobre a leitura do conceito que serve de liame entre a violência e a ordem democrática, entre a força e a racionalidade.

O termo alemão “*Gewalt*” é daqueles conceitos que expressam mais do que imaginamos à primeira vista. Não é facilmente traduzível e significa, ao mesmo tempo, “violência” ou “força”, mas também “poder instituído”, como em “*Staatesgewalt*”, ie, poder estatal, ou seja,

relaciona com precisão, simultaneamente, o aspecto irracional e racional da ordem estatal. Refere-se tanto à violência instauradora quanto à violência conservadora, fundamento e manutenção, por isso mesmo podemos entender a soberania como força legítima, violência autorizada. Para Walter Benjamin, então, temos uma violência que funda o poder (*Macht*) em uma relação complexa com a justiça (*Gerechtigkeit*), pois o *pathos pela ordem* exige o *pathos* da decisão, isto é, a soberania e sua violência ordenadora. O desafio de pensar a democracia está nesta diferença, a saber, como pensar uma democracia sem a soberania, ou melhor, sem a *Gewalt* instituidora e mantenedora da violência e suas contradições, sem as marcas da racionalidade instrumental e da subordinação pelo medo ou pela servidão voluntária?

A força ou o poder (*Gewalt*) tem sua aparição no direito natural, no qual os meios violentos são justificados, ou seja, legitimados pela justiça dos fins. Ao surgir como a força que funda e mantém a ordem, a autoridade chega à justiça dos fins pela legitimidade dos meios, mas essa legitimidade é a própria força da lei, alheia a qualquer critério de justiça, pois a aparição espectral da violência e do medo permeia toda a experiência política moderna e determina o que é necessidade ou o que não é necessidade. Evidentemente, a decisão sobre a necessidade também é política, ou melhor, o estado de necessidade não se refere a algo natural ou espontâneo, mas sim à interpretação do soberano.

Há, porém, um problema: se a soberania é determinada pela necessidade, uma vez que esta é tratada como uma questão de fato, então aquilo que caracteriza o principal conceito da política moderna não possuiria uma forma jurídica. Assim, a soberania não poderia ser abordada tão facilmente pelo constitucionalismo, a não ser que houvesse um truque de mágica. Ora, o truque que se faz e se repete continuamente nos cursos de direito afirma que o Poder Constituinte (designado como Originário, mas também na doutrina mais recente como difuso — procedimentos de mudança informal da Constituição, p. ex., mutação constitucional — e supranacional) cria a ordem

“ilimitadamente”, recua para algum limbo misterioso, permanece por lá indefinidamente; enquanto isso, os Poderes Constituídos (derivado, reformador, revisor ou decorrente — constituições estados, Distrito Federal, leis orgânicas) teriam as limitações expressas na constituição (circunstanciais, formais, materiais, implícitas e temporais) e agiriam sob estrita vigilância da jurisdição constitucional, mais especificamente, do controle de constitucionalidade/legalidade. Desse modo, a teoria constitucional liberal se desfaz convenientemente da titularidade do poder constituinte, atribuindo-a ao *povo* ou à *nação*, cujo exercício, por óbvio, é relegado à representação. Este é o cerne da teoria liberal do (Estado de) direito e da democracia representativa.

No entanto, há muito engodo nessa leitura. Como toda leitura ou interpretação, ela é uma justificativa do poder e, por isso, precisamos colocar sob suspeição. Temos dois argumentos para desconstruir essa versão, dentre vários: i. o poder constituinte não é um conceito jurídico e se refere muito mais a uma potência constituinte, como tal, indeterminada sob o ponto de vista jurídico; ii. a teoria liberal da distinção entre poder constituinte e poder constituído não dá conta do conceito de exceção e entra em curto-circuito, demonstrando a impossibilidade de dar forma jurídica à exceção. Na verdade, aqui temos um caso típico e explícito do compromisso dos estudiosos do direito em justificar ou evitar certos temas sensíveis e perigosos. No caso, a questão da exceção (e da soberania) põe em perigo a estrutura normativa e as distinções necessárias para o “edifício do direito”, ou seja, a teoria do Poder Constituinte serve para neutralizar e, de preferência, apagar das discussões jurídicas o paradoxo fundamental daquilo que [refere-se às medidas excepcionais que] “não podem ser compreendidas no plano do direito, [assim como] o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (Agamben, 2004, p. 12). A rigor, a teoria da exceção é concorrente da teoria do Poder Constituinte e apresenta uma leitura inconveniente, a saber, localiza a exceção fora da esfera jurídica, pois conceito limítrofe “fora da lei”. Não

à toa, ela consegue explicar aquilo que os manuais de direito constitucional tratam rápida e constrangedoramente, a saber, a ordem jurídico-política, fundada sob a égide da soberania, guarda uma “estreita relação com a guerra civil, a insurreição e a resistência” (Agamben, 2004, p. 12). Aparentemente, da mesma forma que se tornou protocolo jornalístico não enunciar o nome de organizações criminosas ou a causa da morte em casos de suicídios, também se esquece deliberadamente das origens violentas e excepcionais da constituição. O debate entre Schmitt e Benjamin — depois Kelsen — é justamente acerca da possibilidade da exceção ser tratada como algo jurídico ou não: para o jurista alemão, a exceção guarda uma relação com o direito a partir da sua própria exclusão (o fora da lei se torna legal ao se excluir da ordem com o intuito de mantê-la); para Benjamin, pelo contrário, a violência que põe e a violência que depõe a ordem seriam superadas por uma violência pura (luta de classes ou greve geral, p. ex.), posições e leituras que balizam a compreensão do problema da soberania no século XX, segundo o qual a exceção é utilizada na dialética da manutenção da ordem.

Nesse contexto, Agamben (2004, p. 13) nos oferece uma definição de totalitarismo, para ele:

[...] o totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político.

Definição rica de sentido e possibilidade de comentários. No entanto, continuamos com seu texto, no qual afirma que “a criação voluntária de um estado de emergência permanente [...] tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (Agamben, 2004, p. 13). O autor elabora seu problema central, qual seja, traçar uma genealogia do estado de exceção e,

sobretudo, por quais caminhos o estado de exceção se tornou o paradigma de governabilidade nas democracias contemporâneas, tornando indeterminada a distinção entre “democracia e absolutismo”, ou melhor, por quais mecanismos as democracias ocidentais adotaram métodos de governo que tornaram regra dispositivos de exceção sob a justificativa da manutenção da ordem. Para tanto, é incontornável analisar a biopolítica, modo de governamentalidade moderno, que afirma sua autoridade por meio do domínio da vida, do corpo como um elemento político, ou seja, a ordem é uma máquina de captura da vida, do corpo, mas tal captura ocorre numa zona de anomia. Ora, uma zona de anomia não significa caos e desordem, pelo contrário, na teoria do estado de exceção, apesar do vazio de direito, há ordem. Na verdade, a ordem é resultado da exceção, produto da exceção, ou melhor, produto da decisão sobre a exceção, portanto, implica nos plenos poderes do poder, a *Gewalt*, sobre o próprio corpo. É sintomático que, seja nas distopias ficcionais, seja nas distopias reais, o governo autoritário invade não apenas a esfera privada, mas principalmente invade o corpo, a vida em seus aspectos mais íntimos (como deve se comportar em sua sexualidade, sua higiene, horas de sono, constituição física, alimentação ou abuso de drogas, etc., mas também aspectos relacionados às opiniões e, no limite, ao próprio pensamento e desejos). De certa forma, o estágio político atual do capitalismo consegue largamente esse ideal distópico de controle, de vigilância e de domínio do corpo, uma técnica de governo potencializada pela tecnologia que concretiza em nível jamais imaginado o princípio biopolítico da exceção em sua relação com a vida.

As primeiras décadas do século XX registram:

[...] a transformação dos regimes democráticos em consequência da progressiva expansão dos poderes do executivo durante as duas guerras mundiais e [...] do estado de exceção que as havia acompanhado (Agamben, 2004, p. 18).

As mudanças técnicas e sociais, cada vez mais aceleradas, demandam a decisão mais célere do executivo, por decretos, tornando o parlamento legislativo ineficaz diante das circunstâncias excepcionais, dos casos de urgência ou de necessidade. A expansão dos poderes governamentais, mesmo por um uso provisório e controlado, conduz à erosão do parlamentarismo (separação de poderes) e ao paradigma de governo excepcional, sobretudo após a experiência da 1ª Grande Guerra Mundial. Afinal, qual o argumento utilizado na justificação da prática da expansão dos poderes governamentais e indistinção entre legislativo, judiciário e executivo? Paradoxalmente, a justificativa utilizada é a necessidade das medidas excepcionais para defender a constituição democrática, cujo risco de naufragar justificaria sua própria suspensão. Neste ponto, a ordem jurídica passa a ser apenas ordem; “o fora da lei”, como medida excepcional e inclassificável pelo direito é incluído por meio da sua exclusão da ordem. É o problema da ditadura constitucional. Se o regime democrático funciona em circunstâncias normais, uma vez ocorra a crise ou anormalidade, a constituição é suspensa por medidas excepcionais (estado de sítio, de emergência, de exceção, etc.) e um governo executivo forte surge para “neutralizar o perigo e restaurar a situação normal” (Agamben, 2004, p. 21). Já percebemos aqui que o modo de salvação da ordem e da segurança pública, o estado de exceção, passa a ser utilizado cada vez mais como modo de governo. E mais: diferentemente de uma ditadura constitucional (ou comissária), responsável por suspender o direito e depois devolver a normalidade e, por conseguinte, a ordem jurídica; a ditadura soberana, possibilidade política derivada da exceção, apresenta outro problema, a saber, uma suspensão que não tem em vista a devolução da ordem, mas sim a criação de outra ordem, num estado de exceção que se tornou permanente, sobretudo quando se trata de emergências militares ou emergências econômicas. Mesmo onde não haja a declaração típica da exceção, ocorrem modos dissimulados e amplamente tolerados de exceção, uma generalização por meios formais ou informais, por

exemplo, no discurso da securitização como técnica normal de governo ou ainda no caso da exclusão de populações indesejadas, quer se trate de pessoas do mesmo país ou imigrante. Neste caso, soa ingênuo tanto declarações que sustentam que “nenhum sacrifício pela nossa democracia é demasiado grande, menos ainda o sacrifício temporário da própria democracia” (Agamben, 2004, p. 22), quanto aquelas de caráter jurídico que afirmam que “todos são iguais perante a lei”.

Como a democracia depende da exceção/soberania para se salvaguardar, a crise revela seu pressuposto, qual seja, a violência e a dominação governamental. Segundo Schmitt, nenhuma constituição do mundo havia, como a de Weimar, legalizado tão facilmente um golpe de Estado. Em outubro de 1923, com a queda do marco alemão, houve a emergência político-militar, uma convergência entre emergência militar e crise econômica. No entanto, inúmeros exemplos ocorreram desde então para ilustrar essa relação: dos campos de concentração à crise sanitária. Aliás, crises dessa natureza nos mostram em seu ápice o paradoxo que apresenta a exceção como biopolítica, ou seja, uma ordenação da vida/corpo e subordinação a uma esfera extrajurídica: como escapar do direito?

Para dar conta disso, Agamben analisa a teoria da soberania de Carl Schmitt como ponto de partida. Inicialmente, o que é o soberano? Em suma, soberania expressa uma decisão pela ordenação. A rigor, articula *Ordnung* e *Ortung*, ou seja, ordenação e localização, os aspectos legais e espaciais que dão origem ao *nomos*, que instaura não apenas um modo jurídico, mas também um regime espacial, semântico e político que torna possível ou impossível determinados modos. Em termos modernos, jurisdição. O *nomos* soberano se refere a um ato de localização/ordenação da mesma forma como um “ato de tomada de terra”, o ato originário de separação entre dentro e fora, interno e externo, como

uma apropriação que delimita e institui ordem em contraste com aquilo que expulsa ou deixa do lado de fora. Uma ordem é uma circunscrição, um ato de (de)limitação. Nesse sentido, toda instituição de ordem é, em sua origem, violência, pois é o ato que separa, distingue, institui, arranca ou imprime a ordem àquilo que não tinha, selecionando comportamentos e sentidos. Não resta dúvida que o ato soberano de instituição da ordem não implique no conflito. Este conflito inicia como divisão entre interno e externo, mas logo essa divisão se torna, mais uma vez, interna até o ponto do conflito fratricida e da hegemonia temporária sob a constante ameaça do outro, do estrangeiro ou do diferente. Por essa origem, se coloca em questão: como esperar que o direito, fruto da ordenação soberana (e violenta) se mostre como resolução de conflitos não-violentos? Assim, “o vínculo conceitual entre direito e violência mantém-se no interior dos limites de uma relação instrumental de meios e fins: a violência é necessária como meio para a consecução de fins legítimos” (Giacioia, 2014, p. 262)

Nesse contexto, segundo Giacioia (2014, p. 257), “o conceito jurídico-político de cidadania é figura gêmea da soberania, pois o binômio nascimento/nação é o dispositivo que, como operador biopolítico, promove e garante a inscrição da vida na esfera de decisão soberana da autoridade estatal”. Em outras palavras, a cidadania é o modo de constituição do sujeito, ou melhor, do assujeitamento e controle por meio do qual os indivíduos são incluídos na ordem do direito. Este direito “tal como se configura sob a forma histórica dos Estados-nações, constitui o dispositivo que assegura paradoxalmente, ao mesmo tempo, a dominação e a inclusão, sendo, portanto, desde a origem, um dispositivo sangrento” (Giacioia, 2014, p. 260). Ora, o direito só pode se instalar como violência, não como justiça; o direito é a violência em forma de lei, seu avesso. A soberania, assim, está dentro e fora do ordenamento jurídico (*legibus solutus*): fora, pois não possui obrigação de se submeter a um código; dentro, uma vez que seu respeito à lei o torna *legibus*

alligatus, a moral prescreve sua fidedignidade ao estado, transformando-a na máquina de guerra constante contra as ameaças à ordem.

Desse modo, o estado de exceção se mostra como paradigma de governo, embora sua estrutura seja ainda mais complexa do que aparenta ser:

A simples oposição topográfica (dentro/fora) [nas teorias do estado de exceção] parece insuficiente para dar conta do fenômeno que deveria explicar. Se é que o próprio do estado de exceção é a suspensão (total ou parcial) do ordenamento jurídico, como poderá essa suspensão ser ainda compreendida na ordem legal? Como pode uma anomia ser inscrita na ordem jurídica? E se, ao contrário, o estado de exceção é apenas uma situação de fato e, enquanto tal, estranha ou contrária à lei; como é possível o ordenamento jurídico ter uma lacuna justamente quanto a uma situação crucial? (Agamben, 2004, p. 39).

O estado de exceção é executado indiferentemente seja nas normas da lei seja no modo de uma anomia. Em 28 de fevereiro de 1933, Hitler assinou o decreto *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, que modificava o artigo 48 da Constituição de Weimar (1919), segundo o qual: “o presidente do Reich pode [...] tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública”. Na medida em que o golpe da Prússia foi executado, o Parlamento suspenso, assim como as garantias e liberdades individuais, os campos de concentração (*Konzentrationslager*) foram disseminados, entre outras medidas bem conhecidas, a ilusão de que a lei possa regular e garantir a justiça se desfaz. Segundo Agamben, quando Schmitt afirma que “a regra vive da exceção”, isso significa o limiar da indiferença entre natureza e cultura, ou seja, o direito captura a vida através da exceção, da exclusão inclusiva e, por isso mesmo, ordenadora, uma vez que:

[...] o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos,

não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica [...] Onde o interesse das teorias que, como a de Schmitt, transformam a oposição topográfica em um relação topológica mais complexa, em que está em questão o próprio limite do ordenamento jurídico (Agamben, 2004, p. 39).

De outra forma, ultrapassa a dialética simples do poder constituinte e do poder constituído para outra maneira de compreensão do fenômeno não limitado pela leitura jurídica enviesada.

Para Agamben (2004, p. 42), “o estado de exceção moderno é, ao contrário, uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem”. Todavia, “somente com os modernos é que o estado de necessidade tende a ser incluído na ordem jurídica e a apresentar-se como verdadeiro ‘estado’ da lei” (Agamben, 2004, p. 43). Assim, Agamben (2004, p. 43) finaliza o argumento da passagem do conceito de necessidade antigo para o moderno:

O princípio de que a necessidade define uma situação particular em que a lei perde sua *vis obligandi* (esse é o sentido do adágio *necessitas legem non habet*) transforma-se naquele em que a necessidade constitui, por assim dizer, o fundamento último e a própria fonte da lei [...] Isso é verdadeiro não só para os autores que se propunham a justificar desse modo os interesses nacionais de um Estado contra um outro [...], mas também para os juristas, de Jellinek a Duguit, que vêem na necessidade o fundamento da validade dos decretos com força de lei emanados do executivo no estado de exceção.

Em suma, como um avesso de Antígona, seria a fundamentação da exceção na necessidade como fonte originária do direito, um limiar onde fato e direito são indiscerníveis, mesmo que falte ainda um elemento para resolver, qual seja, como decidir que o caso seja excepcional, qual critério da decisão ou ainda é possível uma decisão deste tipo? Se o direito não se esgota na lei, se *factum* e *jus* são indiscerníveis:

[...] a tentativa de resolver o estado de exceção no estado de necessidade choca-se, assim, com tantas e mais graves aporias quanto o fenômeno que deveria explicar. Não só a necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecível de fato e de direito (Agamben, 2004, p. 47).

O campo de disputa agora é sobre a decisão acerca da exceção, ou melhor, retorna o tema da soberania como elemento primordial da ordem, com suas contradições e tensões.

III

O ordoliberalismo assume a tese de que a normatividade pressupõe uma normalidade, ou seja, a lei não é aplicável ao caos e, sobretudo, não pode criar a ordem (Schmitt, 2004). Mas não apenas isso. A questão é saber de onde provém a legitimidade dessa ordem. Para Schmitt, a tarefa a ser realizada é a produção da ordem através da autoridade de uma instância política desvinculada da instância social. Nos textos *Die Diktatur* (A Ditadura) e *Politische Theologie* (Teologia Política), o jurista desenvolve uma teoria da decisão no contexto da relação entre forma e ordem concreta, a saber, a proposta da *Ordnungspolitik*, excluindo qualquer perspectiva finitista ou imanente. Em outros termos, a realização da ideia de direito através do mecanismo da representação — não popular, mas teológico-política — seria a única condição de possibilidade da unidade política e constituição do povo. Por isso, apesar de admitir a ausência da forma, pois sempre transcendente, sua presença seria garantida pela mediação estatal que promoveria o jogo legitimador entre ausência e presença, nesse caso, através da decisão pela ordem, isto é, decisão pela representação da ideia ausente na realidade empírica. Não apenas o monopólio da violência, o Estado teria, sobretudo, o monopólio da decisão. Desse modo, o dispositivo governamental demonstra a obra política por excelência da autoridade:

neutralização das contradições do mercado, despolitização dos conflitos sociais e da representação parlamentar. O colapso iminente exigia, na leitura de Schmitt, uma ordem política para impedir ou retardar a crise final. Seu esforço, então, concentrou-se na exposição da matriz teológica da política e da relação imprescindível entre ordem legal e autoridade soberana. O que está em jogo é o argumento do Estado como condição necessária para a economia livre num contexto de perda da autoridade e crise política, ou seja, o Estado forte: a instância que introduz, regula e garante o mercado, que, afinal de contas, consistiria no resultado de uma prática do governo. Sem dúvidas, há uma paradoxal argumentação antiliberal em prol do liberalismo — ao menos, em relação ao liberalismo econômico — como modo próprio de resguardar os privilégios liberal-burgueses por meio de um sistema autoritário hábil em desativar as demandas do regime democrático de Weimar.

Ao destacar a incapacidade de auto-organização empírica e o desamparo institucional do corpo social, Schmitt reforça que apenas a decisão soberana poderia ser considerada a instância determinante da ordem, via representação. Este argumento revela a estrutura elementar da realidade política para Schmitt, qual seja, a separação liberal entre público e privado, Estado e sociedade, ameaçada justamente pelas rápidas transformações no período dos entreguerras. O argumento do Estado total não demoraria a aparecer. Todavia, no início da década de 1920, a exceção como atributo da soberania era considerada a condição necessária da política, mesmo que revelasse a entropia da ordem, isto é, o vazio na ordem concreta expresso como contingência irresistível e alerta sobre o abismo irrepresentável entre forma de direito e a precária mediação estatal na ordem, que, por isso, exige continuamente a decisão soberana (pela forma), desempenhando a função de *katechon*. Em suma, Schmitt adota uma escatologia em tudo oposta à de Walter Benjamin, visto que a lógica katekhontica do político detém a irrefreável pulsão à anomia, inclusive da economia de mercado, mas não soluciona definitivamente o problema da ordem: se, por um lado, a

constituição da lei e da ordem retém a crise final para impedir a catástrofe; por outro, revela-se na ordem um elemento destrutivo, pois articula direito e exclusão, isto é, a soberania, o modo da despolitização do corpo social e da exclusão ou criminalização do conflito. Este mecanismo não passaria despercebido pelos ordoliberais ao compreender o Estado como decisão política em favor de uma autoridade independente da sociedade e que funcionam como *market police*.

Nesse contexto, Schmitt conserva a categoria da representação ao mesmo tempo que acentua o deslocamento da investigação da “norma de direito” e da “realização do direito” para a consideração das situações fáticas que possibilitam tal realização, preservando ainda a relação entre interno-externo, mas em outro patamar. Na dinâmica dos textos *Die Diktatur* e *Politische Theologie*, é possível perceber essa alteração. O instituto é analisado por Schmitt, desde a República romana até o século XVIII, como um mecanismo legítimo para o restabelecimento e preservação da ordem, tendo em vista o exercício do poder excepcional autorizado pelas instituições em apuros.

Se a tese levantada no texto *Der Wert des Staates* sustentava a relação entre “normas de direito” e “realização de direito”, o texto *Die Diktatur* altera esta relação ao perceber o pressuposto fático da efetivação do direito e expõe, outra vez, a contingência originária da ordem e a necessidade de ordenação social ao formular outro díptico: normas de “realização do direito” (*Rechtsverwirklichung*) e “normas de ação técnica” (*sachtechnische Aktionsregel*). Conforme o autor, a ditadura seria o conceito jurídico que permite reconhecer uma *Aktionskommission*, visto que consiste numa autorização limitada para executar aquilo que for necessário desde que se alcance determinado fim na realidade empírica (Schmitt, 2006, p. XVIII). Em geral, o ditador tem a autorização de infringir as limitações que são postas pelo direito, desde que sua ação seja dirigida a restaurar a ordem pública e tornar a realidade empírica estável. Dessa forma, a ordem jurídica poderia ser novamente restaurada após o afastamento do perigo, por exemplo, guerras, ameaça terrorista,

crise econômica ou migratória, epidemias ou qualquer outro evento que colocasse em risco a ordenação. A ação no caso concreto seria orientada pelo objetivo empírico delimitado da reconstituição da situação “normal”, assumida como o pressuposto fático da ordem jurídico-política. Diante disso, a própria ordem prevê sua suspensão mediante a ação técnica do ditador para ser conservada e restabelecida posteriormente (Schmitt, 2006, p. XVIII-XIX), tornando a eliminação dos obstáculos para a realização do direito o objetivo da ditadura. Entretanto, a ação do ditador não é fundamentada em normas, mas sim pela necessidade do caso concreto, mesmo que haja previsão legal.

Desta argumentação, decorre o primeiro esboço do paradoxo da exceção, a saber, a realização das normas de direito exigiria uma intervenção social, tendo em vista a suspensão das normas de direito para torná-las efetivas em momento posterior ao restabelecimento da ordem fática, pois “o problema da ditadura torna-se o problema da exceção concreta” (Schmitt, 2006, p. XVII). Por conta da tarefa de salvação da ordem, o instituto da ditadura não se confunde com autoritarismo, despotismo ou tirania, visto que os poderes extraordinários exercidos objetivam a produção de uma situação fática onde o direito possua vigência. A comissão de ação (*Aktionskommission*) determinada pela necessidade ou situação das coisas (*Sachlage*) (Schmitt, 2006, p. 134) caracteriza a ditadura em seu encargo de eliminação dos obstáculos à realização da ordem, efetivo pressuposto das normas de direito, ou seja, a “noção de um adversário concreto, cuja eliminação é o que há de mais próximo de uma delimitação do objetivo da ação” (Schmitt, 2006, p. 132). Então,

[...] se, em tempos normais, o meio para alcançar um resultado concreto pode ser calculado com uma certa regularidade, no caso de necessidade, pode-se apenas dizer que o ditador está autorizado a fazer precisamente tudo [*alles tun darf*] o que é necessário conforme a situação das coisas [*nach Lage der Sache erforderlichlich ist*]. Aqui não importam mais as considerações jurídicas, mas apenas o meio adequado para um resultado concreto no caso concreto [...] Aqui também o procedimento pode ser falso ou correto, mas essa apreciação refere-se apenas

ao fato de se as medidas [*Maßnahme*] são corretas em um sentido técnico-objetivo [*sachtechnischen*], isto é, se elas são adequadas ao fim [*zweckmäßig*] (Schmitt, 2006, p. 11).

Entretanto, o significado da ditadura sofreu transformações desde a Revolução francesa e a teoria marxista-leninista, uma vez que passou a designar o fundamento da única ordem legítima, em vez da salvaguarda da ordem sob ameaça. Desse modo, Schmitt distingue entre “ditadura comissária” e “ditadura soberana” (*kommissarischer und souveräner Diktatur*): enquanto a ditadura comissária recebe a tarefa de restituir a ordem pública existente diante de um caso de ameaça interna ou externa e provoca a suspensão da vigência das normas jurídicas, além de conceder poderes extraordinários ao ditador para a proteção e recuperação da ordem; a ditadura soberana obedece a outra lógica, pois sua finalidade é a produção de uma nova ordem, isto é, assume um perfil soberano. Se, por um lado, a ditadura comissária é uma instituição, depende de uma constituição já existente e, por conseguinte, é estabelecida por meio da ordem pré-existente, ela se configura como uma previsão legal sem delimitação de competência específica, mas apenas o reconhecimento geral para garantir a ordem e unidade política — por exemplo, o artigo 48 da Constituição de Weimar —; por outro lado, a ditadura soberana possui plena liberdade na criação de um novo ordenamento constitucional. O que isso significa? Para Schmitt, afinal, a ditadura do Presidente do *Reich* seria comissária ou soberana? Ora, diante do contexto de crise da República de Weimar, o jurista assume que a produção e salvaguarda da *Ordnung* está prevista na Constituição, porém no modo de uma decisão sobre o estado de exceção, ou seja, exige uma reconstrução soberana, tendo em vista a falência do parlamentarismo, do pluralismo de partidos e da emergência econômica. Assim, a distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana perde relevância em *Politische Theologie*, pois se refere à própria refundação da ordem, não ocorrendo mais a distinção estrutural entre ditadura comissária e soberana, poder constituinte e poder constituído, pois:

[...] a ditadura soberana vê no conjunto da ordem existente a situação que ela quer eliminar através da sua ação. Ela não *suspende* uma constituição existente graças a um direito fundado nela — portanto, graças a um direito constitucional —, mas busca criar uma situação, em que seja possível uma constituição que ela considera como verdadeira constituição. Não invoca uma constituição existente, mas uma constituição a implementar (Schmitt, 2006, p. 134).

Assim, o problema da ordenação concreta do corpo social é também um problema jurídico, pois, como Schmitt afirma “não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem [*Ordnung*] precisa [*muß*] ser fabricada [*hergestellt*] para que a ordem jurídica [*Rechtsordnung*] tenha um sentido. É necessário criar uma situação normal” (Schmitt, 2004, p. 19, grifo nosso), abrindo espaço para a teoria dos ordoliberalis.

IV

A interpretação *standart* sobre o neoliberalismo se inicia com as consequências da política econômica e industrial ao acelerar a financeirização da economia e terceirizar a produção industrial para países em desenvolvimento com mão-de-obra barata e sindicatos menos organizados. Evidentemente, essa estratégia visava o aumento do lucro e do fluxo de capitais, mas provocou uma desindustrialização e, por conseguinte, um déficit de empregos ligados à produção e esvaziamento de áreas rurais e suburbanas. Com efeito, ainda se somam, por exemplo, o déficit populacional, os *bullshit jobs*, a falência das aposentadorias, da educação e da infraestrutura pública sob as medidas da austeridade. No contexto norte-americano, segundo Brown (2019, p. 11):

[...] abria-se uma clivagem cultural e religiosa sem precedentes. Cidadinos modernos, educados, elegantes, seculares, multiculturais e viajados construíam um universo moral e cultural diferente daquele dos interioranos, cujas desgraças econômicas foram temperadas com um distanciamento crescente dos costumes daqueles que os ignoravam, ridicularizavam ou desdenhavam. Além de empobrecidos e

frustrados, os cristãos brancos, rurais ou suburbanos, eram deixados para trás, alienados e humilhados. E havia o racismo duradouro, crescente conforme novos imigrantes transformaram bairros suburbanos e conforme políticas de ‘equidade e inclusão’ pareceram, aos homens brancos não escolarizados, favorecer a todos, menos a eles. Assim, as agendas políticas liberais, as agendas econômicas neoliberais e as agendas culturais cosmopolitas geraram uma crescente experiência de abandono, traição e finalmente raiva por parte dos novos despossuídos, das populações da classe trabalhadora e da classe média brancas.

Esta leitura inicial aponta para aspectos muito específicos dos Estados Unidos, mas também sugere um movimento que experimentamos no Brasil nas últimas décadas, com outros acentos. Em todo caso, a tentativa de explicação da ascensão da extrema-direita, do neoconservadorismo e do autoritarismo passa, necessariamente, pela experiência norte-americana. Vejamos a estratégia de transferência da culpa pela catástrofe da crise de 2008, quando, em vez de questionar sobre a desregulamentação dos mercados, exploraram uma campanha:

[...] contra o Estado islâmico, contra os imigrantes ilegais, contra os mitos acerca das ações afirmativas e, acima de tudo, culpar o governo e o Estado social pela catástrofe econômica, sorrateiramente transferindo a culpa de Wall Street para Washington, porque o governa limpava a lambança resgatando os bancos, enquanto deixava as pessoas comuns na mão (Brown, 2019, p. 12).

Papel relevante também desempenhou as emissoras de TV e seus comentários de direita e conservadores — Fox News por lá, Jovem Pan por aqui, mas não apenas —, rádios e mídias sociais arregimentando grupos diversos desde monarquistas ou libertarianos até evangélicos neopentecostais e neonazistas. No discurso conservador, os efeitos das políticas neoliberais eram atribuídos à esquerda ou ao campo progressista, reforçando a mensagem de *anti-establishment* ou *outsider*, ou seja, ao se retroalimentar a partir de suas próprias consequências (desemprego, insegurança pública, pobreza, austeridade, desinvestimento em educação e saúde, etc.):

[...] neoliberalismo se vale dos sentimentos e do medo provocado pela situação que criou para se assumir o poder político sem intermediadores e finalizar a desconstrução do tecido social que começou [...] Era imagem de um passado mítico de famílias felizes, íntegras e heterossexuais, quando mulheres e minorias raciais sabiam seus lugares, quando as vizinhanças eram ordeiras, seguras e homogêneas, a heroína era problema dos negros, o terrorismo não estava em solo pátrio e quando cristandade e branquitude hegemônicas constituíam a identidade, o poder e o orgulho manifesto da nação e do Ocidente (Brown, 2019, p. 13).

No entanto, talvez a principal consequência do neoliberalismo e da globalização tenha sido a generalização inimaginável da formamercadoria, da “monetização” da forma de existência e da própria privatização da experiência do mundo. Este sim passa a ser o ponto forte na análise daqueles problemas e sintomas diagnosticados.

Para continuar a análise, porém, precisamos contextualizar o que seria isso, o neoliberalismo? Em 1938, juristas, economistas, filósofos, entre outros intelectuais de áreas distintas, participaram de um encontro em homenagem a Walter Lippmann, em Paris. No “Colóquio Lippmann”, uma série de debates acerca do liberalismo gerou a proposta de um neologismo, qual seja, o neo-liberalismo, em sentido oposto ao paleo-liberalismo. Na década seguinte, a Sociedade *Mont Pèlerin* assume a herança e propõe o neoliberalismo como modo de governo. Em várias direções e por influências e escolas diversas, os neoliberais assumem o protagonismo da política mundial em meados da década de 1980. Podemos elencar algumas das características mais típicas dos neoliberais, tais como, a privatização dos serviços públicos, redução do welfarismo, flexibilização das leis trabalhistas, desregulamentação jurídica dos mercados, imunização do mercado em relação à democracia popular, etc. No entanto, há características mais profundas e determinantes para sua compreensão. A rigor, é exatamente aquilo que eles não afirmam que constitui sua natureza, por exemplo, mais do que medidas econômicas ou políticas, a batalha principal do

neoliberalismo estaria na “conquista de mentes e corações”, ou seja, na elaboração de um design social, uma arquitetura social e psicológica planejada e decidida em prol do mercado, uma racionalidade que governa de ponta a ponta a existência de cada indivíduo. Ainda há aquilo que o neoliberalismo não planejava realizar originalmente, a saber, a liberação do setor financeiro mesmo sem uma efetiva rede de instituições supranacionais de natureza econômica, subordinando não apenas os indivíduos, mas também a soberania estatal. Assim, uma alteração comportamental estava em curso:

Com a financeirização, não apenas os Estados e mesmo as instituições supranacionais estão subordinadas aos poderes e vicissitudes dos mercados financeiros, mas também a produção subjetiva e a subjetividade mudam: risco, crédito e especulação [...] moldam não a apenas a vida econômica, mas a vida política (Brown, 2019, p. 27).

No fundo, a proposta neoliberal era um projeto de substituição da soberania política por uma soberania econômica como modo de reduzir a influência estatal nos fluxos de capitais, bem como neutralizar a mobilização de trabalhadores, seja pelo desmonte sindical, seja pelo fluxo de investimentos em regiões com mão-de-obra barata e direitos trabalhistas inexistentes. Esse desinvestimento ou desindustrialização por que passou o Norte global, atrelados à financeirização e à implantação de uma economia de serviços, provocou forte queda na quantidade e qualidade dos empregos. Todavia, como explicar a adesão justamente dessa parcela numerosa de desempregados, precarizados, excluídos e as vítimas dos desastres econômicos da Grande Recessão de 2008, como explicar sua adesão ao projeto de poder daqueles que provocaram a situação em que vivem? Como pensar essa “servidão voluntária”? De que forma os princípios neoliberais de liberdade produzem ou justificam o discurso de liberdade para exclusão e violência por parte dos movimentos de extrema-direita? Essa é a pergunta

fundamental e para respondê-la teríamos que entrar em vários campos desde a psicanálise até a economia.

Esses dois fenômenos, digamos, macro e micropolítico se encontram e reforçam a dominação. Na leitura de Foucault, o neoliberalismo como racionalidade política é o que torna a realidade inteligível, essa é a verificação do mercado da qual Foucault (2008) trata seja ao afirmar que os princípios de mercado se tornam princípios de governo, lembremos do lema de que “não sou político, sou gestor”, seja ao transformar o indivíduo em um tipo de *homo oeconomicus*, ou seja, não apenas o indivíduo da troca e da satisfação das necessidades, mas no sujeito da competição extrema e aperfeiçoamento do seu capital humano. Desse modo:

Na formulação dos neoliberais, os mercados competitivos necessitam de suporte político e, portanto, de uma nova forma [...] de ‘governamentalização’ do Estado. Na nova racionalidade governamental, por um lado, todo governo é *para* os mercados e orientado por princípio de mercado e, por outro, os mercados devem ser construídos, viabilizados e amparados e ocasionalmente até mesmo resgatados por instituições políticas. Os mercados competitivos são bons, mas não são naturais nem autossuficientes (Brown, 2019, p. 31).

Então, essas características — princípios de mercado como princípios de governo e o governo como agente do mercado, em prol do mercado — são próprias do neoliberalismo e marcam uma separação em relação ao liberalismo clássico, constituindo uma “reprogramação da governamentalidade liberal [...] empreendedorizando o sujeito, convertendo trabalho em capital humano e reposicionando e reorganizando o Estado” (Brown, 2019, p. 31), como um grande experimento de construção da realidade ao entender o governo também como “conduzir a conduta”.

A tese de Brown (2019, p. 16-17) é enunciada de modo direto. Para a autora, a questão é investigar como “a racionalidade neoliberal preparou o terreno para mobilizar e legitimar forças ferozmente anti-democráticas na segunda década do século XXI. O argumento não é que o neoliberalismo por si só causou a insurgência da extrema direita no Ocidente de hoje [...] possa ser reduzida ao neoliberalismo”, porém, “nada fica intocado pela forma neoliberal de razão de valoração, e que o ataque do neoliberalismo à democracia tem em todo o lugar infletido lei, cultura e subjetividade política”. Segundo ela, afinal, “compreender as raízes e as forças da situação atual requer avaliar a cultura política e a produção subjetiva neoliberais, e não somente as condições econômicas e os racismos persistentes que a geraram” (Brown, 2019, p. 17). A produção subjetiva e social do neoliberalismo forjou não apenas “mentes e corações”, mas também “sofrimento econômico e rancor racial” nas classes trabalhadoras e classe média branca através de décadas de desconstrução da democracia liberal, das instituições sociais e, sobretudo, do aspecto social e igualitário do welfarismo decadente. A raiva e o ressentimento são instrumentalizados por meio dos movimentos de cunho conservador e autoritário, latente na maioria dos casos, mas que tomam forma na ascensão populista de algum líder ou causa espetacular. Diante dessa leitura, Brown acrescenta ainda uma sutileza na análise, pois “longe de se distinguir desses assaltos, [esses movimentos] adquire[m] voz e forma a partir deles” (Brown, 2019, p. 17).

Em todo caso, seja a consequência lógica das teses, seja sua deturpação, os neoliberais pretendem isolar a política e os mercados, ou melhor, excluir das decisões políticas qualquer interesse econômico, com o intuito de admitir, como a única decisão política possível, a decisão pelo mercado: em vez de atuar no mercado, causando uma politização danosa ao sistema, a ordem política atuaria como garantidor e possibilitador do sistema de trocas, deixando a cargo do próprio mercado a universalização da forma-mercadoria, de modo de limitar as possibilidades teóricas e práticas dos indivíduos, inclusive sob o ponto

de vista moral. Brown assimila tal leitura quando afirma que os neoliberais também tencionam:

[...] colocar a política para fora dos mercados [...] acima de tudo, eles temiam a mobilização política de cidadãos [...] e buscavam no mercado, na disciplina moral [ou no endividamento] e numa democracia severamente cerceada as formas de pacificá-los e contê-los (Brown, 2019, p. 19).

Seguindo a autora e sua tese sobre a natureza da conjuntura atual:

O neoliberalismo [não] visou [os] princípios, políticas, práticas e formas de racionalidade, nem advoga que os fascismos dos anos 1930 estão ‘retornando’, nem que a civilização Ocidental, outrora no caminho do progresso, encontra-se agora num período de regressão. Ao invés disso, teoriza a atual formação como relativamente inédita, divergindo dos autoritarismos, fascismos, despotismo ou tiranias de outras épocas e lugares e diferindo também dos conservadorismos convencionais (Brown, 2019, p. 20).

Em livro anterior, *Undoing the Demos: Neoliberalisms Stealth Revolution*, Brown analisa o neoliberalismo como aquele mecanismo que submete todas as relações à forma-mercadoria, isto é, economiciza todos os aspectos da existência, das instituições democráticas à subjetividade. Do mesmo modo, em “*American Nightmare*”, a autora aborda o neoliberalismo e o neoconservadorismo como fenômenos distintos, mas relacionados. Todavia, esses trabalhos possuem um ponto cego, segundo a própria autora, a saber, a novidade que emerge da revolução neoliberal de Thatcher e Reagen, um novo tipo de racionalidade que se estabelece a partir de então e se imiscui como uma forma de subjetividade hegemônica, para além da subordinação das soberanias políticas ao mercado. Para a autora,

[...] essa revolução visava habilitar o mercado e a moral para governar e disciplinar indivíduos, ao mesmo tempo maximizando a liberdade, e assim o fez por meio da demonização do social, assim como da

versão democrática da vida política. A razão neoliberal, especialmente como Hayek a formulou, coloca o mercado e a moral como formas singulares de provisão de recursos para as necessidades humanas, compartilhando princípios e dinâmicas ontológicos. Enraizados na *liberty* e gerando uma ordem e evolução espontâneas, seus opostos radicais são qualquer tipo de política, planejamento e justiça sociais deliberados e administrados pelo Estado (Brown, 2019, p. 21-22).

Um papel não apenas do mercado, mas também da moral, mas ainda há um ponto cego na correção que a autora realizou, qual seja, a decisão política pela ordem do mercado realizada e mantida por meio do Estado, o que revela que a espontaneidade e a naturalidade do discurso liberal e neoliberal não se sustenta.

Entendemos com alguma clareza a importância do mercado na disciplina dos corpos e na universalização de todo tipo de relação em relação econômica, a economização da vida ou a forma-mercadoria como o único modo social possível. No entanto, ainda não é totalmente evidente o apelo à moralidade e, sobretudo, à família e à moral tradicional. Segundo Brown, o discurso neoliberal necessita dessa recuperação da moralidade e das normas familiares por se tratar de uma substituição conveniente: em vez de direitos sociais e econômicos ou welfarismo, a família passa a assumir inúmeros aspectos que seriam de responsabilidade social ou pública, coletiva. Neste ponto, uma privatização por outros meios da educação, segurança, previdência, saúde, etc., que agora se tornaram mercadorias adquiridas no mercado, não mais fornecidas ou mediadas por qualquer tipo de Estado de bem-estar social. A responsabilização dos indivíduos (e da família) retomam a característica do patriarcalismo como marca e suas consequências morais, além da utilização pela extrema-direita de slogans duvidosos do tipo “precisamos de homens com testosterona”. Este seria o único liame entre o neoliberalismo e a moralidade tradicional? Para Brown, haveria ainda a necessidade de retomar Hayek para perceber que a extrema-direita utiliza a retórica dessa relação para alimentar:

Campanhas que classificam como assaltos à liberdade e à moralidade toda política social que desafia a reprodução social das hierarquias de gênero, raça e sexo, ou as políticas que promovem tímidas correções das diferenças extremas entre classes. Para Hayek, o mercado e a moral, juntos, são o fundamento da liberdade [...]. Ambos são organizados espontaneamente e transmitidos por meio da tradição e não pelo poder político. Os mercados só podem funcionar impedindo-se o Estado de neles se imiscuir ou intervir. A moral tradicional só pode funcionar quando se impede igualmente que o Estado intervenha nesse domínio e quando a expansão daquilo que Hayek chama de “esfera pessoal protegida” confere à moralidade mais poder, amplitude e legitimidade do que as democracias sociais [...] propiciam (Brown, 2019, p. 23).

Nesse contexto, justiça social se torna *Kulturkampf* gramsciana, isto é, o discurso do politicamente correto que privilegia as elites e oprime o povo. De repente, o discurso anti-establishment se torna arma e crítica à ordem, porém pela via da extrema-direita. Se a retórica política contra a política não é novidade, assim como a demonização de tudo que pareça público, social ou coletivo, isso recebe um novo impulso com o recurso à moralização em plena modernidade. Ainda conforme Brown (2019, p. 23):

[...] mais que um projeto de ampliação da esfera da competição e valorização de mercado [...] o neoliberalismo hayekiano é um projeto político-moral que visa proteger as hierarquias tradicionais negando a própria ideia do social e restringindo radicalmente o alcance do poder político democrático nos Estados-nação.

A armadilha que entramos é que tanto a liberdade de mercado (forma-mercadoria) quanto o tradicionalismo moral são expressões da racionalidade neoliberal que não são exclusividade apenas dos conservadores ou de parcelas da população, mas de todos os indivíduos forjados sob esse projeto. Tal projeto, assim, articula mercado e moral numa equação perversa: as desigualdades já existentes crescem e são reforçadas pelas políticas neoliberais (privatizações, desregulamentações, etc), acentuando as exclusões e rejeições sociais, raciais, de gênero,

de origem, etc., com os vieses que já são bem conhecidos desde as contratações e promoções no trabalho. Parcela desta população desamparada vai encontrar refúgio no discurso religioso de cunho neopentecostal, que lhes oferece, afinal, compreensão, afeto e proteção da violência das periferias (em tese, promiscuidade, alcoolismo e festas “mundanas” são pecaminosas); outra parcela, na miríade de grupos conservadores e de extrema-direita, desde os *red pills* até os monarquistas. Evidentemente, neste caldo de reações, grande parte também se encontra na economia de plataforma (uberização) ao suprir as necessidades após o desemprego. Um dos elementos que une esses grupos e interesses é a relativa deriva de qualquer política pública, de qualquer órgão estatal ou reivindicação coletiva de trabalhadores. Pelo contrário, a moralidade tradicional se alia à racionalidade neoliberal e produz um tipo de subjetividade imune aos apelos para uma organização política. Todos estão “no corre” e precisam dar conta da própria vida e manutenção da família. A compreensão da vida pública como aquilo mais elevado do ser humano não faz sentido, tal como para os gregos antigos e sua *pólis*.

Assim, a moralidade individualista serve para reforçar ainda mais as relações de subalternidade e desigualdade, por exemplo, quanto às demandas de liberdade reprodutiva ou o reconhecimento do passado escravocrata. Tudo isso se torna “politicamente correto”, “opressão da esquerda contra a liberdade de expressão” ou, simplesmente, “antipatriotismo”. Segundo Brown, “a lógica que considera seu protesto antipatriótico é organizada por uma imagem da nação que compreende as tradições como imunes à crítica, incluindo tradições de policiamento e de racismo” (Brown, 2019, p. 24), mas que servem de apoio para aquelas populações desprovidas de horizontes materiais, precarizadas, feridas no orgulho de classe e nostálgica de tempos anteriores e, ao menos na lembrança, felizes e plenos. Mais uma vez o mito da origem em jogo.

Se a tese de Brown é que o neoliberalismo gerou por acidente o contexto político atual, não seria demais afirmar que, neste caso, não

há como escapar do ditado popular: “quem sai aos seus, não degenera”, mesmo que se trate de um Frankenstein, como a autora afirma. Ainda assim, ela sustenta que:

[...] o neoliberalismo produziu efeitos muito diferentes daqueles imaginados e visados por seus arquitetos. Há várias razões para isso. Primeiramente, há uma espécie de retorno do recalcado na razão neoliberal — uma erupção feroz das forças sociais e políticas a que os neoliberais de uma só vez se opuseram, subestimaram e deformaram com seu projeto desdemocratizador [...] que surge da sociedade que os neoliberais pretendiam desintegrar, mas não conseguiram derrotar e que assim foi deixada sem normas civis nem compromissos comuns (Brown, 2019, p. 26).

V

Há um processo em curso nas democracias liberais do Ocidente, a saber, um processo de desdemocratização. A rigor, a hipótese que compartilhamos com os estudos sobre o tema são bem conhecidas: o neoliberalismo, o neoconservadorismo e o autoritarismo em suas variadas formas desconstroem não apenas a ordem democrática liberal do pós-guerra, mas até mesmo o tecido social ao ponto de promover uma guerra civil. Todavia, levantamos um problema já enunciado em outras oportunidades, qual seja, o autoritarismo contemporâneo seria uma recuperação, atualização ou, em leituras mais radicais, uma continuidade do perfil violento e conservador das suas origens no entre guerras — sobretudo após a falência do período de conciliação — ou seria algo inédito, de natureza diferente dos fascismos e totalitarismos vivenciados na primeira metade do século XX? Se o neoliberalismo seria o responsável pelo fenômeno da desdemocratização, apesar de o considerar como um efeito colateral indesejado, não planejado, também não podemos esquecer da leitura de de Agamben e, pasmem, de Schmitt, de que não haveria uma mudança de rumo nem mesmo nenhuma alteração de natureza: seja por seu caráter niilista, seja por sua configuração

inicial nas décadas de 1920 e 1930, o autoritarismo no século XXI, apesar de inúmeras mutações, não nega suas raízes e se mantém fiel aos princípios originais, mesmo que por décadas tenha estado latente.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo*. A ascensão da política antidemocrática no ocidente. Trad. Mario A. Marino e Eduardo Santos. São Paulo: Politeia, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23, n. 2, 2018.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. In: *Revista Brasileira De Estudos Políticos*, v. 108, 2014.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.
- SCHMITT, Carl. *Die Diktatur*. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankes bis zum proletarischen Klassenkampf. 7. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.
- STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado*. A crise adiada do capitalismo democrático. São Paulo: Boitempo, 2018.

Massa, proletariado, multidão

Jefferson Viel¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.07>

1 Introdução

Independentemente do ângulo a partir do qual se observe, a filosofia não gosta da massa. Sob a perspectiva ontológica, preferiu a matéria, que, sem embargo, foi amiúde relegada em prol da forma. Como se sabe, de acordo com toda uma corrente, hegemônica, da história da filosofia ocidental, a matéria é fonte de mudança e, portanto, de incerteza. Conteúdo imperfeito de que dispunha o Demiurgo quando da criação deste mundo, a matéria só podia dar origem a uma cópia degradada do mundo das formas. Assim, enquanto no último habita a verdade, no primeiro o faz o erro. Ora, nada é mais avesso à filosofia. Por isso, o filósofo deve lutar contra este mundo. Deve negá-lo e, conforme um ideal ascético (Nietzsche, 1998), preparar-se para o tempo feliz em que poderá alcançar a verdade das coisas tal qual elas realmente são, qual seja, o de sua própria morte (*cf.*, entre outros, Platão, 2003, 2011, 2013, 2023).

Mas, se a matéria é uma cópia degradada, uma participação em segundo grau do mundo das formas, a massa sequer integra esse jogo das participações, não passa de um simulacro (Deleuze, 1969). O termo “massa” tem origem no grego μάζα, que designava a pasta com que se

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: jefferson.viel@usp.br

faz o pão (Jammer, 1997, p. 7-15). A despeito de esse sentido ter se perdido em outras línguas latinas, como o francês e o italiano, ele foi preservado e, mais que isso, expandido no português, de modo que, segundo o dicionário Houaiss (2009), o vocábulo, em sua primeira acepção, denota uma “quantidade de matéria sólida ou pastosa, de maior ou menor coesão, geralmente de forma indefinida”. A massa, portanto, é um composto maleável, que se sova, se aperta e se estica, a fim de que nela se imprima alguma forma.

Não foi outra coisa que fizera Javé, de acordo com o livro da Gênese. Quando da criação deste mundo, ele, do caos, separou as massas em vários amontoados (termo cuja etimologia também remete a $\mu\acute{\alpha}\zeta\alpha$) e, no dia sexto, amassou — ou ainda massageou, isto é, fez pressão, comprimiu — o homem no barro (cf. Amsler *et al.*, 1994, p. 24-26). A massa, argumenta Michel Serres (2015, p. 46-59), é um princípio de criação, tal qual ainda hoje nos mostram as línguas germânicas, por meio dos verbos *machen*, do alemão, e *to make*, do inglês — ambos igualmente derivados do grego $\mu\acute{\alpha}\zeta\alpha$. Ela é “tão fundamental quanto o espaço e o tempo”, ele sustenta (Serres, 2015, p. 50). No entanto, malgrado a física o saiba, a filosofia o ignora, dedicando-se apenas aos dois últimos elementos dessa tríade. Contra esse cenário, ele nos convida a “começar desde o começo” (Serres, 2015, p. 50) e, assim, construir uma filosofia da massa.

Ignorada na ontologia, e, talvez por isso, na maioria dos dicionários de filosofia,² a massa é uma velha conhecida do pensamento político, mas como exemplo negativo. Ao contrário do povo, em geral definido como a soma dos vários integrantes de uma população em um corpo político unitário, tal qual celebradamente representado no frontispício da primeira edição de *Leviatã*, de Thomas Hobbes, a massa — que costuma atender outrossim pela alcunha de turba (penso, aqui, nos termos *foule*, do francês, e *folla*, do italiano), de multidão (*multitudo*, em

² Exceção feita a Blay (2003).

latim) ou de populacho/plebe (neste caso, penso no *Pöbel*, de Hegel) — é ao mesmo tempo múltipla e indiferente, o que significa que, se ela não constitui uma unidade, tampouco preserva em seu interior as diferenças entre seus integrantes (cf. Hardt, Negri, 2004, p. XIII-XVII).

Como sustenta Gustave Le Bon (2019), a massa possui como que uma alma (*ψυχή*) coletiva, resultado da fusão das almas dos vários indivíduos que a formam. Nessa fusão, as consciências individuais são modificadas e entorpecidas, o que faz da massa algo imprevisível. A ela, sintetiza Remo Bodei (2021, página eletrônica), não se pode estender “o processo de individualização, tornando autônomos e responsáveis seus componentes singulares”, mas tampouco o de “uma socialização harmônica no interior das formas estatais compatíveis com a manutenção dos padrões atuais de civilidade”. O governo exige a unidade. Por isso, é preciso “rejeitar como impraticáveis — e combater como perigosas — as tentativas de auto-organização das massas, promovidas sobretudo pelos socialistas” (Bodei, 2021, página eletrônica). Em política, como afirma um conhecido título de Etienne Balibar (1990), a massa é algo que se teme.

A despeito de sua caracterização hegemônica, gostaria de me concentrar em dois esforços de rearticulação do conceito de massa na tentativa de se apreender um novo sujeito político. O primeiro é o de Friedrich Engels, nos anos 1840; o segundo, de Antonio Negri, a partir dos anos 1980.

2 Sobre o conceito de proletariado em Engels³

Os primeiros usos consistentes que Engels faz do termo “proletariado” podem ser observados em um conjunto de artigos publicados na *Gazeta Renana* em dezembro de 1842 (cf. Engels, 1975, p. 368-382).

³ Nesta seção, retomo de maneira resumida os desenvolvimentos de meu *Sobre o conceito de proletariado nos escritos de juventude de Friedrich Engels* (2024).

Neles, o proletariado é descrito de forma equívoca. De uma parte, é marcado pela privação, seja econômica, cultural ou política. Sob esse ângulo, contrapõe-se aos estratos possuidores, devido a sua miséria; às camadas cultas, em virtude de sua má ou nenhuma educação; e aos segmentos políticos, por causa de sua não representação parlamentar. No entanto, de outra, e em razão mesmo de sua situação flagelada, é apresentado como classe insurgente, destinada a cumprir a revolução social na Inglaterra. Sem embargo, é apenas em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de 1845, que o filósofo expõe uma pesquisa empírica abrangente dessa classe.

Nessa obra, Engels (2010, p. 135-171) descreve os aspectos físicos, intelectuais e morais dos trabalhadores britânicos e irlandeses. Quanto aos primeiros, mostra como a expectativa de vida do operariado é menor em comparação à dos demais segmentos da sociedade e como a expectativa de vida dos trabalhadores das grandes cidades, onde se desenvolvia a grande indústria, é menor em relação à dos demais operários. Duas ordens de fatores, continua, explicariam tal situação. Da perspectiva ambiental, a concentração da população nas grandes cidades deteriora a qualidade do ar e favorece o surgimento de doenças pulmonares, o que se agrava com as configurações urbanística e habitacional dos grandes centros, onde os bairros operários são formados por amontoados de casas cortados por vielas e becos e onde as casas dos trabalhadores são muitas vezes limitadas a cômodos únicos, úmidos, localizados nos porões dos edifícios. Mas, além de mais exposto à contração de doenças, o operariado está menos preparado para enfrentá-las. Isso pois, da perspectiva do que hoje chamamos de saúde pública, nota-se nos trabalhadores uma má nutrição que não raro os acompanha desde a infância. Seus corpos são malformados; seus ossos, fracos; e seus músculos, flácidos. Somado a isso, eles não têm acesso adequado a serviços de saúde. O custo de uma consulta médica normalmente é maior que o que seu orçamento permite arcar e, a despeito da existência de instituições beneficentes, as capacidades destas não

conseguem atender às necessidades das populações operárias, amiúde adoecidas. Ademais, situação que preocupava Engels, filho de família pietista, desde seus primeiros escritos, parte expressiva do operariado, privado de qualquer incentivo a atividades intelectuais e compelido a despender toda sua energia em jornadas laborais extenuantes, entregava-se ao álcool, no qual encontrava tanto um meio para esquecer sua própria situação quanto um estimulante que o auxilia a combater seu cansaço.

Quanto aos aspectos intelectuais e morais, os operários se veem excluídos dos circuitos educacionais não apenas por motivos econômicos, isto é, por sua necessidade de trabalhar, que os impede de frequentar os bancos escolares, mas também pela falta de interesse que a burguesia tem em transmitir-lhe seus valores. Essa exclusão dá mostra de outra, mais abrangente, relativa à própria ordem social em vigor, dado que, da mesma maneira que são afastados das atividades educacionais, o operariado o é da esfera do consumo, da vida política e até do acesso à cidade, o que os torna socialmente invisíveis. O problema, entretanto, não se resume à invisibilidade social. Forçados ao trabalho nas fábricas e excluídos da esfera da sociabilidade, os operários são brutalizados e bestializados pela burguesia, como denuncia Engels. Reduzidos a um estado de animalidade, tornam-se incapazes de nutrir qualquer boa formação moral, degradam-se e passam a se portar como animais, entregando-se aos prazeres mais desmedidos, principalmente o álcool e o sexo.

No entanto, o filósofo identifica outro tipo de reação às circunstâncias bestiais a que o operariado é submetido: o desprezo e o ódio pela ordem social vigente, assim como por aqueles que a comandam. Nesse sentido, os trabalhadores ingleses se aproximaram do que, em sua filosofia do direito, Hegel chamou de plebe. Arruinado o vínculo com a ordem social em vigor, não há por que respeitá-la, mas, à medida que essa ordem é sentida como hostil, muitas razões há para atacá-la. Mais que isso, revoltar-se contra essa ordem social significa revoltar-se

contra o estado de animalidade a que se foi submetido e, por conseguinte, exprimir a humanidade que lhe foi amputada. “Tratados como bestas”, argumenta Engels (2010, p. 154), os operários só podem “salvaguardar a consciência e o sentimento da própria humanidade através de um ódio feroz, de uma permanente revolta interior contra a burguesia dominante. Eles só são homens na medida em que se rebelam contra a classe dominante”. Trata-se, portanto, de uma típica inversão dialética. É precisamente ao ser desumanizado que o operariado pode alcançar a mais elevada humanidade.

De fato, somado ao mais conhecido âmbito empírico, etnográfico, manifesta-se na análise engelsiana um pressuposto antropológico capaz de articular a situação objetiva do operariado à almejada revolução rumo ao socialismo. Porém, o desenvolvimento desse tema escapa aos propósitos desta apresentação. Aqui basta sublinhar que, de acordo com o filósofo, a conversão dos segmentos operários em plebe, na acepção hegeliana do termo (Hegel, 2022, §244), ou seja, sua “massificação”, é uma consequência da assim chamada “revolução industrial” e que é precisamente esse processo que permite sua transformação em um sujeito político de tipo novo: o proletariado.

3 Sobre o conceito de multidão em Negri

O segundo filósofo a tentar rearticular o conceito de massa a ser abordado aqui é Negri. Tal escolha não se justifica por sua exclusividade a esse respeito. Mais ou menos na mesma época, Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980), e duas décadas antes, Elias Canetti (2019), também buscaram dar novo sentido ao conceito de massa. Se destaco o esforço negriano, é porque ele desponta de uma das mais importantes tradições marxistas do século XX, isto é, o operarismo italiano, e, ao mesmo tempo, é frequentemente mal-recebido no interior de diversos círculos marxistas do século XX e XXI (*cf.* Harvey, 2005; Dardot; Laval; Mouhoud, 2007; Caffentzis, 2013). Embora tenha sido interpretado

como uma espécie de renúncia à esquerda das ferramentas conceituais marxistas clássicas ou como algum desvio neo ou pós-marxista na abordagem das questões políticas impostas por sua época, acredito que o conceito de multidão intenta responder a questões análogas às enfrentadas por Engels, e por intermédio de um expediente semelhante.

Por óbvio, as massas do século XX não são as mesmas das do século XIX. Em específico, a plebeização, por assim dizer e, logo, a proletarização, em chave engelsiana, da classe produtiva industrial nos países centrais do capitalismo foi revertida, ao menos no período que Jean Fourastié (1979) chamou de os “trinta gloriosos”. Se a burguesia britânica não tinha interesse em integrar o proletariado à “superestrutura”, por assim dizer, da sociedade industrial, o mesmo não poderia ser feito após as sublevações de 1848, 1871, 1905 e, sobretudo, 1917. A insistência e o afinal sucesso dos levantes das massas oprimidas forçou as classes dominantes à negociação e às tentativas de integração do proletariado a um assim chamado “Estado de bem-estar social”, única alternativa viável para se proteger das diversas iniciativas de transformação da sociedade que tinham do outro lado da cortina de ferro não apenas um exemplo concreto de sucesso como também uma possível fonte de colaboração (cf. Adorno; Horkheimer, 2006, Marcuse, 2006; Negri, 2020).

Esse quadro, entretanto, se altera nos anos 1970, quando se testemunha um processo de reproletarização da classe trabalhadora nos países centrais do capitalismo. Uma série de fatores de ordem política e econômica podem ser mobilizados para explicar esse fenômeno. De modo bastante resumido, contudo, digo apenas que o aumento dos salários diretos e indiretos, produto das negociações sindicais dos “trinta gloriosos”, começaram, de uma parte, a comprimir a margem de lucro das empresas, o que incitou uma reorganização produtiva, com o avanço da automação das linhas de montagem, da terceirização de uma série de processos produtivos e da dita flexibilização do trabalho, e, de outra, a pressionar as taxas de inflação, o que impeliu a cortes nas

alocações dos recursos estatais em setores relativos às políticas de bem-estar (cf. Negri, 2007).

Tal reproletarização levou ao fim da coesão da classe operária e à dispersão dos movimentos. Em um primeiro momento, Negri (2006) tentou compreender tal fenômeno de recomposição técnica e política da classe trabalhadora mediante o conceito de operário-social. Porém, a partir de sua prisão no fim dos anos 1970, ele entra em contato com a obra de Espinosa e, nela, com o conceito de multidão (cf. Negri, 1993). A seu ver, trata-se de um conceito anti-hobbesiano por excelência. Enquanto Hobbes designa pelo vocábulo “multidão” a “falta de ordem de uma multiplicidade de sujeitos; [...] uma matéria a ser formada, ao invés de [...] matéria que continha em si um princípio formativo” (Negri, 2003, p. 139), quer dizer, o aglomerado disforme e perigoso referido no início desta fala, aglomerado esse que requer a intervenção do soberano para que seja constituído em povo, Espinosa nele enxerga o produto da interação entre as diversas singularidades que o integram, onde o desejo (*cupiditas*) encontra a soberania em uma democracia radical. Trata-se, portanto, de um “sujeito coletivo”, capaz de agir em comum sem, com isso, renunciar a suas diferenças internas.

Junto de Michael Hardt, Negri (2004) afirma que a multidão deve ser concebida como uma rede aberta e expansiva que oferece a possibilidade de, enquanto permanece internamente diferente, descobrir a comunalidade que permite a comunicação entre seus componentes, assim como sua ação conjunta. Isso significa que o avanço capitalista sobre a classe operária, tal qual realizada a partir dos anos 1970, se de fato nos obriga dar adeus a uma dada configuração sociológica do proletariado (cf. Gorz, 1982), a classe operária industrial dos países centrais do capitalismo, não implica em um adeus ao proletariado *tout court*. Como no caso engelsiano, a plebeização do estrato produtivo, sua proletarização, em sentido estrito, permite ao mesmo tempo sua politização enquanto classe e as lutas pela transformação da sociedade, agora em uma forma multitudinária, em chave positiva.

4 Considerações finais

A despeito das acusações dirigidas a Negri desde o interior do marxismo, acredito que seu conceito de multidão não só busca responder a questões semelhantes às enfrentadas por Engels, mais de um século antes, como fornece respostas a partir de um expediente análogo ao utilizado pelo filósofo alemão. Se, nessa apresentação, me limitei a uma perspectiva histórica, cabe mencionar que tanto Engels, o que é bem sabido, quanto Negri, o que é menos conhecido, conduziram pesquisas de campo, análises sociológicas do trabalho, se assim quisermos, que oferecem uma base empírica a suas criações conceituais (*cf.* Lazzarato *et al.*, 1993; Corsani *et al.*, 1996). Ademais, em ambos os casos, as formulações do novo sujeito político que descobrem nessas pesquisas dependem de uma dada ontologia, materialista, monista e imanentista, de que não tratarei aqui, mas que tornam seu conceito de classe, respectivamente proletariado e multidão, não meramente empírico, mas filosófico.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- AMSLER, S. *et al.* (Org.). *Bíblia – Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1994.
- BALIBAR, Etienne. *Ultimi Barbarorum – Espinoza: o temor das massas*. In: *Discurso*, n. 18, 1990.
- BLAY, Michel (Org.). *Grand dictionnaire de la philosophie*. Paris: Larousse, 2003.
- BODEI, Remo. *Destini personali: L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano: Feltrinelli, 2021.
- CAFFENTZIS, Georg. *In letters of blood and fire: work, machines, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press, 2013.

- CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Cia de Bolso, 2021.
- CORSANI, Antonela et al. *Le bassin de travail immatériel (BTI) dans la métropole parisienne*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian; MOUHOUD, El Mouhoub. *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*. Paris: La Découverte, 2007.
- DELEUZE, Gilles. Platon et le simulacre. In: DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1980.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra segundo as observações do autor e fontes autênticas*. Trad. B. A. Schumann. São Paulo, Boitempo, 2010.
- ENGELS, Friedrich. *Karl Marx, Frederick Engels Collected Works*, v. 2: Frederick Engels: 1838-1842. London: Lawrence & Wishart, 1975.
- FOURASTIÉ, Jean. *Les trente glorieuses, ou, La révolution invisible de 1946 à 1975*. Paris: Hachette, 1979.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin, 2004.
- HARVEY, David. *O novo imperialismo*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- GORZ, André. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Trad. Angela Ramalho Vianna e Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello (Org.). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JAMMER, Max. *Concepts of Mass in Classical and Modern Physics*. Mineola; New York: Dover, 1997.
- LAZZARATO, Maurizio et al. *Des entreprises pas comme les autres: Benetton en Italie, le Sentier a Paris*. Paris: Publisud, 1993.

- LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. Trad. Mariana Sérvulo da Cunha. São Paulo: WMF, 2019.
- MARCUS, Steve. *Engels, Manchester, and the Working Class*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1974.
- MARCUSE, Herbert. *One-dimensional man*. London; New York: Routledge, 2006.
- NEGRI, Antonio. John M. Keynes e a teoria capitalista do estado em 1929. Trad. Homero Santiago e Jefferson Viel. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 2, n. 37, 2020.
- NEGRI, Antonio. *Dall'operaio massa all'operaio sociale: intervista sull'operaismo*. Verona: Ombre Corte, 2007.
- NEGRI, Antonio. *I libri del rogo*. Roma: Derive Approdi, 2006.
- NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Trad. Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia de Bolso, 1998.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates – Críton*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: Ed. UFPA, 2023.
- PLATÃO. *Timeu – Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.
- PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo, Rio de Janeiro: Loyola; Ed. PUC-Rio, 2003.
- SERRES, Michel. *Statues: The Second Book of Foundations*. Trad. Randolph Burks. London; New York: Bloomsbury, 2015.
- ŽIŽEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

Meritocracia e ressentimento: implicações na democracia¹

João Pedro Andrade de Campos²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.08>

O mérito, e a sua compreensão como um ideal — a meritocracia —, permite-nos refletir sobre um elemento presente em nossas democracias que reúne, de forma distorcida e potencialmente corrosiva para o tecido democrático, a liberdade e o reconhecimento. O mérito divide nossas sociedades entre aqueles merecedores, os quais o esforço individual e a autonomia supostamente os levarão à conquista do seu “lugar de direito”, daqueles incapazes de alcançar o sucesso. A meritocracia, aliás, está entremeada em discursos individuais com forte pronunciamento moral, tecnocrático e igualitário. Em um primeiro momento olhamos para estes ideais de forma a endossá-los, pois louvamos a liberdade de escolha e a autonomia daqueles que conquistaram alguma posição de destaque socialmente bem avaliada, logo creditamos a eles reconhecimento e estima social. Cremos ser positivo e desejável que aqueles possuidores das credenciais técnicas mais elevadas sejam não apenas merecedores de suas posses, mas, justamente por essa razão, estejam habilitados a apontarem as soluções necessárias ao enfrentamento de nossos problemas da vida em comunidade e também de escala global. Além disso, perpassa a retórica de líderes políticos, dos

¹ O presente capítulo corresponde a um recorte de minha tese de doutorado.

² Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

E-mail: jp.andrade.campos@gmail.com

mais variados espectros ideológicos, a visão de que, em condições iguais, a competição entre os cidadãos pode dar-se de forma justa. Entretanto, podemos lançar mão de outras perspectivas, neste sentido contestatórias, dos desvios e exageros nocivos que este ideal nos revela.

Para Michael J. Sandel, podem ser elencadas diversas fontes morais cujos pressupostos históricos e teóricos elencados contribuem para a caracterização do ideal meritocrático como um marcador de justiça em nossas sociedades. Naquilo em que cabe a influência de certas práticas religiosas, o filósofo emprega largamente o uso do esquema weberiano que relaciona a ética protestante do trabalho e o capitalismo. Cabe reter, desta perspectiva de Sandel, o deslocamento da influência de uma moralidade transcendente para a vida cotidiana, como recorte exemplificador de uma via moral do mérito, a perspectiva segundo a qual há uma justificativa moral ancorada em um “providencialismo sem Deus”, visando emular um novo sentido para o mérito enquanto algo expressivo de uma predestinação de certos indivíduos. Como argumenta Sandel (2023, p. 61):

[a] ordem meritocrática hoje moraliza o sucesso de maneira a repetir uma fé providencial de outrora: apesar de pessoas bem-sucedidas não deverem o poder e a riqueza à intervenção divina — elas ascendem graças ao próprio esforço e ao trabalho árduo —, o sucesso delas reflete sua virtude superior. Pessoas ricas são ricas porque merecem mais do que as pobres. Esse aspecto triunfalista da meritocracia é uma espécie de providencialismo sem Deus, pelo menos sem um Deus que intervém nos assuntos dos seres humanos. Quem é bem-sucedido consegue isso por conta própria, mas seu sucesso atesta sua virtude. Esse modo de pensar aumenta os riscos morais da competição econômica. Santifica os vencedores e infama os perdedores.

O sucesso e o fracasso seriam as representações do merecimento de alguém. Uma marca reivindicada na contemporaneidade como um ideal muitas das vezes visto *pari passu* com as políticas de igualdade, a saber, a mobilidade dos sujeitos entre classes sociais, revela-nos outra face da meritocracia.

Neste sentido, embora sejam uma conquista histórica, a autonomia e o senso de liberdade adquiridos como ruptura de um sistema rígido no qual o destino das pessoas dependia grandemente da classe social em que nasciam, a autorrealização dos indivíduos levantada ao extremo, inclusive com a instrumentalização de relações pessoais, tornou-se nociva para a vida comum entre os cidadãos.

Na argumentação de Sandel, a maneira paradigmática, evocada nas últimas décadas, como meio de mobilidade e ascensão, bem como um modo de se enfrentar as rápidas mudanças econômicas, do mundo do trabalho, mas também da cultura decorrente da globalização avançada, seria por exemplo a conquista de um diploma universitário. Certamente, como mostra o filósofo, incentivar e promover o acesso à universidade é algo louvável. Entretanto, como enfrentamento da desigualdade e dos efeitos da globalização sobre os trabalhadores em posições menos favoráveis, houve um resultado um tanto diverso do esperado, inclusive com danos à estima social daqueles que não conseguiram atender a este chamado (Sandel, 2023, p. 131). “A constante exigência para que trabalhadores e trabalhadoras melhorem sua condição por meio de um diploma universitário, ainda que bem-intencionada”, Sandel (2023, p. 132) diz, “no fim das contas valoriza o credencialismo e enfraquece o reconhecimento e a estima social para as pessoas que não têm as credenciais que o sistema recompensa”. Ou seja, embora a retórica subjacente ao incentivo pelo aperfeiçoamento educacional conserve um sentido rumo a um bem comum a ser distribuído, a formação continuada, por outro lado, ela constrange aqueles que ainda assim não conseguem realizar o acesso (ou não o desejam) a esta formação, além de implicitamente diminuir o valor, num primeiro aspecto mercadológico, mas, sobretudo de reconhecimento de trabalhos que não requerem diploma universitário.

Enquanto isso, aqueles incapazes de ascenderem ao sucesso profissional não o conseguiram, ecoa deste ideal, por serem preguiçosos, por não se esforçarem como deveriam, por serem incapazes e, logo,

não merecedores. Neste sentido, “[a] arrogância meritocrática reflete a tendência de vencedores a respirar fundo o sucesso, a esquecer a sorte e a sina que os ajudaram ao longo do caminho. É convicção presunçosa”, diz Sandel (2023, p. 38): “de pessoas que chegam ao topo que elas merecem esse destino e que aqueles embaixo merecem o deles também. Esse comportamento é o companheiro moral da política tecnocrata”. A política entendida como algo tecnocrático resulta, igualmente, no afastamento da maior parte da população dos centros de decisões, conseqüentemente no senso de perda da eficácia cidadã, ao formatar uma espécie de casta superior intelectualmente mais bem preparada, com as credenciais meritórias adequadas e tecnicamente mais capazes de decidir os rumos do destino de toda a comunidade política. “Um dos defeitos da abordagem tecnocrática à política é que ela coloca a tomada de decisões nas mãos das elites e, portanto, tira o poder dos cidadãos comuns” (Sandel, 2023, p. 153). Neste sentido, Taylor e Craig Calhoun (2022, p.157, trad. nossa) refletem sobre os perigos da meritocracia para as democracias seguindo uma linha próxima ao examinado por Sandel. De acordo com eles:

[a] meritocracia é uma ideologia profundamente antidemocrática. Em vez do reconhecimento democrático do valor igual de todos os cidadãos, a meritocracia sugere que alguns são mais dignos do que outros. É egoísta para as elites, que pensam que as suas posições e riqueza acumulada refletem simplesmente os seus méritos. É enfraquecedora para os outros. Disfarça as diferenças de pontos de partida e de apoio no caminho que ajudam a explicar histórias de sucesso. A avaliação aparentemente neutra do mérito individual não apenas obscurece preconceitos e investimentos diferenciais; também obscurece a decisão política por detrás das hierarquias — a criação de escassez artificial. Desencoraja a solidariedade com os menos favorecidos, sugerindo que eles merecem o seu destino. Talvez de forma mais perniciosa,

sugere a todos os outros que a sua própria posição inferior deve ser culpa deles.³

O sentido desta moralidade é altamente corrosivo para nossas democracias, pois ao dividir a sociedade entre ganhadores e perdedores, não apenas rotula grupos arbitrariamente em antagonismos infrutíferos, o que já seria grave, mas busca justificar tais acomodações formando uma hierarquia social amplamente baseada na desigualdade e cuja dilatação entre as posições ocupadas pelos cidadãos dificulta a formação de laços fraternos substanciais a uma república democrática. Ademais, fere a dignidade de seus membros ao ponto de eles não enxergarem motivações fortes para comprometerem-se uns com os outros no autogoverno da comunidade, uma vez que dela recebem, por um lado, apenas os olhares de humilhação e julgamento por conta de seu “fracasso”. Enquanto isso, noutro sentido, existem aqueles que tomam a si mesmos como elementos destacados do convívio com os outros por considerarem seu próprio valor individual como superior ao de seus concidadãos. Mas por que o ideal meritocrático é tão atraente? De acordo com Sandel (2023, p. 52), o mérito é sedutor em nossa sociedade porque

[...] afirma certa ideia de liberdade. Ou seja, a ideia de que nosso destino está em nossas mãos, que nosso sucesso não depende de forças além de nosso controle, que depende exclusivamente de nós. Não

³ “Meritocracy is a profoundly antidemocratic ideology. In place of democratic recognition of the equal worth of all citizens, meritocracy suggests that some are more worthy than others. It is self-serving for the elites, who think their positions and accumulated wealth simply reflect their merits. It is disempowering for others. It disguises the differences of starting points and support on the way that help account for success stories. Seemingly neutral assessment of individual merit not only obscures biases and differential investments; it also obscures the policy decision behind the hierarchies — the creation of artificial scarcity. It discourages solidarity with those less well off, implying that they deserve their fate. Perhaps most perniciously, it suggests to everyone else that their own lower position must be their fault” (Taylor; Calhoun, 2022, p. 157).

somos vítimas da circunstância, mas mestres de nossa sorte, livres para ascender até onde nossos esforços, talentos e sonhos nos levarem.

Igualmente, Taylor e Calhoun mostram a relevância da associação entre autenticidade e meritocracia, cuja combinação foi marcante em outro momento histórico, como na transformação de uma sociedade aristocrática para a democrática. Neste sentido, “[a]utenticidade e meritocracia são sedutoras porque cada uma delas foi importante em lutas anteriores que realmente promoveram a igualdade. A ideia de autenticidade moldou uma nova compreensão que via capacidades de cidadania em cada indivíduo”. “A ideia de meritocracia”, dizem eles, “ajudou a desafiar sistemas de privilégios herdados, como a aristocracia. Mas nas últimas décadas, cada um tem sido levado ao extremo. Cada um deles também foi distorcido por uma visão exagerada da autonomia e autossuficiência dos indivíduos” (2022, p. 130)⁴. Embora este senso de liberdade, autonomia e responsabilidade individual atraia fortemente nossas ações, por outro lado coloca sobre nossos ombros um enorme peso moral. Assim, “[r]esponsabilizar as pessoas pelas coisas que elas fazem é bom, até certo ponto. Respeita a capacidade delas de pensar e agir por elas mesmas, como agentes morais e cidadãos. Mas uma coisa é responsabilizá-las por agirem de acordo com a moral; outra coisa”, adverte Sandel (2023, p. 53), “é pressupor que somos, cada um de nós, totalmente responsáveis por nossa sina”, ignorando as contingências no decorrer de uma vida humana.

A discussão em torno da meritocracia, podemos notar, trata-se, afinal, de uma visão sobre o que seria uma sociedade justa. A linha geral a ser seguida, como estamos percebendo, é a de que as posições

⁴ “Authenticity and meritocracy are seductive because each was important in previous struggles that actually advanced equality. The idea of authenticity shaped a new understanding that saw capacities for citizenship in every individual. The idea of meritocracy helped challenge systems of inherited privilege, such as aristocracy. But in recent decades, each has been taken to extremes. Each has also been distorted by an exaggerated view of the autonomy and self-sufficiency of individuals” (Taylor; Calhoun, 2022, p. 130).

sociais dos indivíduos neste tipo de visão são justificadas a partir de seu mérito, ou seja, o valor das pessoas e de suas conquistas condiz com o quanto de empenho autônomo foi empregado para sua realização. Na reflexão de Sandel encontramos um ponto de tensão relevante acerca deste ideal de justiça e seu contraste com a busca por uma sociedade mais igualitária. De acordo com seu pensamento, o ideal meritocrático como baliza de justiça contribui para neutralizar discussões importantes que questionem o aprofundamento das desigualdades sociais. Ao tomar como paralelo uma sociedade aristocrática e uma meritocrática, podemos visualizar a diferença causada pelo sentido de mobilidade de condições em nossas sociedades. Não se trata, certamente, de uma defesa de retorno à aristocracia. Contudo, naquela sociedade, por conta das definições rígidas dos papéis sociais, aqueles que nasciam em posições desfavoráveis compreendiam o lugar por eles ocupado como sendo a expressão do acaso de seu nascimento, ou mesmo como o ordenamento natural ou transcendente das coisas. Igualmente, seus senhores eram tidos como privilegiados não pelo esforço ou pelo trabalho duro por eles empenhado, mas apenas pelo mesmo fator mencionado anteriormente — nos dois casos, tratava-se de algo não relacionado ao mérito e ao esforço individual. Entretanto, a partir das mudanças culturais que culminaram com o fim da aristocracia, nossa sociedade contemporaneamente passou a valorizar a capacidade dos indivíduos de ascenderem os degraus das classes sociais, ou seja, sua habilidade de mobilidade social — mesmo que isso implique na imposição de um peso moral sobre aqueles que não obtêm sucesso nesta tarefa (Sandel, 2023, p. 173). Neste sentido, o discurso meritocrático não apenas reforça as desigualdades, mas as amplia. “O que importa para uma meritocracia”, portanto, “é que todo mundo tenha uma oportunidade igual para subir as escadas do sucesso; não há nada a dizer sobre qual deveria ser a distância entre os degraus da escada. O ideal meritocrático não é remédio para a desigualdade; ele é justificativa para desigualdade” (Sandel, 2023, p. 180-181).

O vão entre ganhadores e perdedores da sociedade meritocrática, como visto, torna-se algo justificável. Pululam discursos cujo sentido moral ataca a dignidade dos cidadãos, rebaixando aqueles indignos e louvando os vencedores. Uma maneira emblemática destacada por Sandel a este respeito, como exemplo, se concentra na arrogância vista pelo filósofo em candidatos a instituições de ensino superior que compõe a Ivy League⁵, cuja obsessão com a entrada em universidades de prestígio os leva a competições exaustivas, à corrupção em processos seletivos e ao abuso psicológico no seio de uma parentalidade invasiva⁶. Neste sentido, mesmo que candidatos a estas instituições muitas das vezes acabem as acessando por portas laterais ou mesmo por portas dos fundos, a imagem de sucesso emanada lança sobre eles a figura de gênios, bem-sucedidos, pessoas meritórias. Um forte contraste aventado por Sandel a respeito desta supervalorização do mérito acadêmico, mesmo quando ele pode ser suscetível a fraudes ou depender apenas de eventual sorte, diz respeito à deterioração de trabalhos considerados de menor importância. Assim,

[a] era meritocrática infligiu também uma ferida mais insidiosa em trabalhadores: a deterioração da dignidade do trabalho. Ao valorizarem o “crânio” que se deve ser para obter uma pontuação boa em exames para ingressar na universidade, a máquina de triagem menospreza pessoas sem credenciais meritocráticas. Diz que o trabalho feito por elas, menos valorizado no mercado do que o de profissionais bem remunerados, é contribuição menor para o bem comum e, portanto, menos digno de reconhecimento social e estima. Além disso, legitima as recompensas generosas que o mercado concede aos vencedores e os pagamentos parcos que oferece a trabalhadores sem diploma universitário (Sandel, 2023, p. 284).

Para Sandel, as discussões ao redor da temática populista, sintoma do descontentamento com a democracia e de sua degeneração em

⁵ Liga acadêmica que reúne as universidades de maior prestígio nos Estados Unidos da América.

⁶ Remeto ao discutido por Sandel no capítulo “A máquina de triagem” (2023, p. 223ss.).

formas autocráticas de governo, equivocam-se ao mirar em alvos únicos. Em sua perspectiva, aqueles deixados para trás pelas transformações globais no mercado de trabalho e na cultura, ressentem-se ao verem que podiam contribuir pouco ou nada com o bem comum de sua comunidade, e não foram simplesmente atraídos pela retórica anti-imigração, antiglobalização, etc.: “Trabalho é tanto econômico quanto cultural. É um modo de ganhar a vida e também é fonte de reconhecimento e estima social”. Seguindo este raciocínio, “[p]essoas deixadas para trás pela globalização não apenas lutaram enquanto outras pessoas prosperaram; elas também sentiam que o trabalho que faziam já não era fonte de estima social. Aos olhos da sociedade, e provavelmente aos próprios, o trabalho deles já não significava contribuição valiosa para o bem comum” (Sandel, 2023, p. 285).

A argumentação de Sandel está direcionada para a compreensão do trabalho como uma categoria geradora de reconhecimento e de contribuição para com o bem comum. Tal perspectiva está em oposição a uma forte tendência da era meritocrática em conceber o trabalho apenas como algo de valor instrumental e, portanto, ignora sua face de reconhecimento público e de envolvimento com o bem da comunidade, ao passo em que valoriza individualmente os bem-sucedidos profissionalmente como sendo merecedores desse sucesso em razão de seus esforços únicos. Seguindo por este caminho, as desigualdades aprofundadas pela ética do sucesso não são apenas econômicas. Outrossim, dizem respeito, igualmente, a uma subvalorização das pessoas enquanto seres produtores de bens significativos para seus concidadãos. Neste sentido, a redistribuição de poder econômico cuja intenção seria a de mitigar os degraus que separam as camadas sociais, apenas acolhe parte do problema. Obviamente, é importante que todas as pessoas possam ter acesso a produtos e bens de consumo de qualidade. Entretanto, uma equalização das diferenças econômicas e sociais assentada exclusivamente em justiça distributiva acaba por criar apenas uma sociedade de consumidores. E esta não é uma boa resposta.

O desejo por reconhecimento e estima social requer algum sentido mais forte de participação nas decisões políticas que afetam o todo da sociedade, em conjunto, certamente, com o senso adquirido pela valorização da indispensabilidade destes cidadãos e por seus trabalhos desempenhados. A argumentação de Sandel visa defender, defesa que me parece acertada, o resgatar de uma concepção cívica do bem comum em associação com o trabalho:

A concepção cívica do bem comum requer, portanto, certo tipo de política, tal que proporcione local e ocasião para deliberação pública. Mas também sugere certa maneira de pensar sobre o trabalho. Do ponto de vista da concepção cívica, o papel mais importante que temos na economia não é como consumidores, mas como produtores. Porque é como produtores que desenvolvemos e utilizamos nossas habilidades para proporcionar bens e serviços que atendem às necessidades de nossos companheiros cidadãos e que conquistam estima social. O verdadeiro valor de nossa contribuição não pode ser medido pelo salário que recebemos [...] O valor de nossa contribuição depende, em vez disso, da importância moral e cívica dos fins aos quais nossos esforços servem. Isso envolve um julgamento moral independente que o mercado de trabalho, não importa quão eficiente, não consegue proporcionar (Sandel, 2023, p. 296-297).

O reconhecimento do valor da contribuição oferecida à sociedade, então, deve ser entendido como um ponto central nas discussões contemporâneas sobre o avanço da globalização e da tecnologia sobre os trabalhadores e trabalhadoras que não possuem as credenciais louvadas nestes tempos. Mais do que isso, a concepção cívica do bem comum lança luz sobre o poder que deve residir nas mãos dos cidadãos acerca do autogoverno da comunidade. Neste sentido, o empoderamento dos cidadãos coincide com a liberdade e autonomia de poderem se reunir como iguais no espaço público, de modo a oferecerem suas contribuições para o bem comum e obter, como retorno, a estima social através dos olhares de seus concidadãos. Enfim, “a democracia não pode ser indiferente ao caráter da vida em comum. Ela não exige

igualdade perfeita. No entanto”, como é mostrado por Sandel, “exige que cidadãos de diferentes níveis sociais e estilos de vida se encontrem em espaços compartilhados e lugares públicos. Porque é assim que aprendemos a negociar e a acatar nossas diferenças. E é assim que passamos a nos importar com o bem comum” (Sandel, 2023, p. 325). A cidadania democrática requer, portanto, um equilíbrio entre liberdade e reconhecimento para que o sentido deles derivado não seja restrito às suas exaltações instrumentais e meramente privadas.

Referências

- SANDEL, Michael J. *A tirania do mérito: o que aconteceu com o bem comum?* Trad. Bhuvli Libanio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.
- TAYLOR, Charles. Degenerations of Democracy. In: CALHOUN, Craig J.; GAONKAR, Dilip Parameshwar; TAYLOR, Charles. *Degenerations of Democracy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2022.

Hannah Arendt e o sionismo: considerações sobre o fascismo judaico¹

José Luiz de Oliveira²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.09>

1 Introdução

Hannah Arendt, em sua Filosofia Política Contemporânea, se apresenta como uma das principais pensadoras que trata da questão judaica. Interessa-nos, nas linhas que seguem, abordar as análises da autora referentes ao sionismo, sobretudo no que diz respeito às considerações arendtianas acerca do fascismo judaico inseridas no contexto da ocupação da Palestina por judeus vindos de vários países, uma vez que se trata de uma realidade que culminou na fundação do Estado de Israel.

Para tanto, em um primeiro momento, faz-se necessário explicitar o entendimento de Arendt no que tange à *raison d'être* do sionismo, considerando que a questão judaica ainda ocupa um lugar proeminente na história do pensamento político contemporâneo.

Com efeito, a efetivação de análises sobre a relação de Arendt com o sionismo bem como as suas considerações acerca do fascismo

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e Professor Titular do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail: jlos@ufsj.edu.br

judaico se faz essenciais, sobretudo pelo fato de que estamos diante das consequências da deflagração da atual guerra entre Israel e árabes palestinos³, com extensão a países vizinhos, a exemplo do Líbano. Daí o nosso propósito de nos utilizarmos das abordagens de Arendt sobre esse assunto face à sua pertinência, que torna as considerações da autora bastante relevantes para contribuir com o aprimoramento do debate político atual.

2 Compreender os acontecimentos

Em diversas situações que a vida nos impõe, devido ao seu emaranhado de acontecimentos, se seguirmos as trilhas do pensamento arendtiano, damos conta de que é preciso compreendermos o sentido de tais acontecimentos. Portanto, somente atentamos para essa necessidade de compreensão se somos acometidos por um certo espanto (*ἐκπληξή* — *thaumadzein*)⁴. Arendt associa a necessidade de compreender ao fato de que podemos ser acometidos por algo inerente aos assuntos humanos, que, porventura, sejam capazes de nos colocar diante de alguma perplexidade. Quando isso acontece, surge a possibilidade de recorrer à filosofia, pois foi assim que Arendt buscou justificar a sua caminhada amparada sobre os trilhos das investigações filosóficas. Sua escolha se fez por esse caminho, pois quis Arendt compreender o mundo. Isso porque, para a pensadora, a compreensão “é uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação,

³ Sobre isso, ver Oliveira (2023).

⁴ Para Arendt, o pensamento se liga à necessidade de compreensão do mundo onde vivemos. O pensar, tarefa primordial do filósofo, se inicia com o espanto. Na interpretação de Arendt, na obra *Teeteto*, Platão afirma que ficar espantado é a verdadeira marca do filósofo. Em curta passagem, lembra a autora o que diz Platão: “Pois essa é a principal paixão (*pathos*) do filósofo: espantar-se (*thaumazein*). Não há outro começo ou princípio (*arche*) da filosofia senão esse. Penso que não era mal genealogista aquele [ou seja, Hesíodo] que fez de Íris [o arco-íris, um mensageiro dos deuses] filha de *thaumas* [aquele que espanta]” (Arendt, 2009, p. 162-163).

chegamos a um acordo e uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa” (Arendt, 2008, p. 330).

Mesmo considerando que os fatos do século XX pareciam apenas ultrajantes, Arendt (1989, p. 21) afirma que a tentativa de buscar compreendê-los não significa negar a natureza ultrajante presente neles. Nesse caso, compreender não significa subtrair o inaudito do que possui precedentes como também buscar explicar fenômenos por meio do uso de analogias e generalidades, uma vez que tais analogias e generalidades nos permitem deixar de sentir o impacto da realidade e do choque da experiência. Todavia, “compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela — qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido” (Arendt, 1989, p. 21).

É imprescindível destacarmos que, em termos anunciados por Arendt no que diz respeito à questão judaica, não devemos fugir ao exame dos acontecimentos, apesar do peso do seu fardo, já que o ato de compreender significa se comportar sem se pautar pelo negacionismo dos fatos ocorridos e jamais aceitá-los humildemente. Não os aceitar é não se curvar perante eles, como também não se render aos fatos como se eles não pudessem ter ocorrido de outra forma. A compreensão passa por, corajosamente, encarar a realidade num *modus operandi* de resistência a ela. Mas, para que se efetive essa compreensão, Arendt adverte que é indispensável, porém, não o suficiente, que haja familiaridade com a história judaica. Isso posto, evidenciamos que, em termos arendtianos, é muito importante compreendermos a história judaica bem como os desdobramentos dessa história na atualidade. Trata-se de uma condição, cujo significado é abrir os olhos para os atuais problemas que envolvem a questão judaica, sobretudo aqueles relacionados ao Estado de Israel e às inúmeras complicações oriundas de sua fundação.

3 A questão judaica e o antissemitismo

A questão judaica ao lado da tópica do antissemitismo se apresenta, segundo análises arendtianas, na condição de agente catalizador em três momentos. No primeiro, é no seio do nazismo; no segundo, na configuração de uma guerra de proporção mundial; e, finalmente, por meio da edificação de centros de fabricação da morte em níveis de massa (Arendt, 1989, p. 120). Embora Arendt trate da questão judaica no seio do totalitarismo e denuncie o genocídio de judeus no século XX, suas análises em torno dessa temática são tratadas também no âmbito dos acontecimentos do século XIX. Mesmo tratando dos males sofridos pelos judeus, e principalmente da forma como esses males se configuraram com a ascensão e consolidação do totalitarismo nazista, Arendt jamais deixou de ter posturas críticas em relação a eles. É por isso que a autora não acredita e, conseqüentemente, refuta a teoria que apregoa ao povo judeu a condição de bode expiatório. Nessa perspectiva, questiona: “a teoria que apresenta os judeus como eterno bode expiatório não significa que o bode expiatório não poderia ser qualquer outro grupo?” (Arendt, 1989, p. 25)

Portanto, Arendt se propõe a levantar esse questionamento justamente para se evitar que se ocultem as verdadeiras razões que culminaram com o assassinato de judeus em massa, uma vez que se trata de uma teoria que escamoteia o grau de seriedade presente no antissemitismo. Em outras palavras, a pensadora quer trazer a tópica do antissemitismo à discussão com o objetivo de demonstrar em que medida a teoria do bode expiatório pode também esconder a importância dos motivos pelos quais os judeus foram lançados no cerne dos acontecimentos que lhes afetaram cruelmente. A preocupação da autora é que se disseminou, em igual proporção, a “teoria do eterno antissemitismo”, segundo a qual o ódio dirigido aos judeus é algo que passou a ser considerado como reação normal e de cunho natural.

Dessa maneira, torna-se notória também a vinculação a essa teoria o fato de que o ódio aos judeus se manifesta em maiores ou menores virulências de acordo com o desenrolar da história. Com efeito, Arendt chama-nos a atenção para o fato de que, devido às justificativas apresentadas em torno da teoria do eterno retorno, as explosões do antissemitismo parecem não exigir explicações especiais, porque são concebidas como consequências de processos “naturais” de um problema considerado eterno. Assim, cria-se a ideia de que é perfeitamente natural que os chamados antissemitas profissionais possam adotar essa doutrina do antissemitismo eterno, já que eles veem nela o melhor dos alibis possíveis para justificar toda a cadeia de horrores sofridos pelos judeus ao longo da História. Conforme as análises da autora, a insistência em afirmar essa doutrina como relevante para justificar os males cometidos contra os judeus, tal como se encontra registrado ao longo da história, é insustentável diante do bom senso, pois,

[...] se é verdade que a humanidade tem insistido em assassinar judeus durante mais de dois mil anos, então a matança de judeus é uma ocupação normal e até mesmo humana, e o ódio aos judeus fica justificado, sem necessitar de argumentos (Arendt, 2089, p. 27).

Desse modo, percebe-se que o peso da teoria do bode expiatório é tão relevante que pode conduzir tanto grupos antissemitas quanto grupos de judeus a adotarem essa teoria com o objetivo de encontrar justificativas recheadas de elementos capazes de os sustentarem nas maneiras de escapar da culpabilidade diante das atrocidades cometidas contra a sociedade judaica. Assim, nessa linha de entendimento, os adeptos das concepções antissemitas buscaram fugir da responsabilidade de seus feitos contra os judeus, e alguns dos próprios judeus, que, uma vez se encontrando atacados e na defensiva, se recusavam a discutir as suas parcelas de responsabilidade contra o seu próprio povo (Arendt, 1989, p. 25-27).

Em suas análises acerca das razões que sustentam o antissemitismo, Arendt trata também da noção de que o antissemitismo advém da crença de que os judeus sempre se apoiaram em uma sociedade secreta. Isto é, difundiu-se que haveria uma sociedade judaica secreta disposta a dominar ou que pelo menos insistia em procurar dominar o mundo desde a Antiguidade. Consequentemente, Arendt (1989, p. 22), ao se referir a um tipo de sociedade secreta, lembra-nos do uso que os nazistas fizeram dos chamados “Protocolos dos Sábios do Sião”, ou seja:

O emprego dessa falsificação pelos nazistas, que a usaram como livro-texto, certamente não pertence à história do antissemitismo, mas só a história do antissemitismo pode explicar por que era viável o uso da mentira para fins de propaganda antijudaica. Mas essa história não explica por que se transformou em fenômeno político a alegação, obviamente totalitária, do suposto domínio global a ser exercido com métodos esotéricos pelos membros de uma sociedade secreta. A atração política decorrente do uso dos ‘Protocolos’ é importante, na medida em que suas origens estão no imperialismo em geral como foi elaborado em versão europeia continental, altamente explosiva, a partir dos movimentos racionalmente, ou melhor, etnicamente unificados, principalmente pangermânicos e pan-eslavos.

De acordo com o exposto, evidencia-se que o termo sionismo advém dos preconceitos cultivados na crença construída em torno dos chamados “Protocolos dos Sábios do Sião”. Por isso, ao conceber o povo judeu na condição de vinculado a esquemas de sociedade secreta, difundiu-se o preconceito de que se trata de uma sociedade composta de conspiradores, portanto, passível de vigilância e da necessidade de se manter o alerta na perspectiva de que esse povo poderia se constituir sempre uma ameaça para a humanidade.

Para analisar de que maneira o ódio aos judeus se transformou em um problema político, o olhar de Arendt (1989, p. 20) se voltou para “as obsoletas necessidades políticas e sociais do povo judeu na Europa do século XIX e do começo do XX”. Nesse período de recorte

cronológico da história contemporânea, a atenção da autora se faz por causa da significativa emancipação que afetou a sociedade judaica, isto é:

Só nos séculos XIX e XX, depois da emancipação e em consequência da emancipação dos judeus, o antissemitismo veio a ter alguma importância para a preservação do povo judeu, pois só então os judeus passaram a aspirar a serem aceitos pela sociedade não judaica (Arendt, 1989, p. 20).

Depreendemos que, para além dos preconceitos que repousam sobre o povo judeu ao longo dos séculos, a atenção de Arendt (1989, p. 20) se fixa nas consequências da emancipação⁵, uma vez que, para a pensadora, são “os elementos da história do século XIX que realmente importam para o estudo das origens do totalitarismo”. Por conseguinte, diante do que ocorreu com a vida dos judeus do século XX, colocando-os no turbilhão dos eventos, Arendt traz à tona para a discussão as tópicas da questão judaica e do antissemitismo. Aqui, vemos que a pensadora, que tratou as revoluções modernas classificando-as como fenômeno, anteriormente havia tratado a questão judaica e o antissemitismo também como fenômenos. Com efeito, a tragicidade dos acontecimentos do século XX, que transportou os judeus para o centro do turbilhão, levou a autora a dizer: “creio ser óbvio que isso exige não

⁵ Arendt (1989, p. 310) registra que, no ápice do desenvolvimento do Estado-nação, ocorrido no século XIX, estendeu-se aos habitantes judeus a igualdade em termos de direitos. Nesse contexto, a nacionalidade era um pré-requisito para se alcançar a cidadania. As leis e os éditos que concediam aos judeus essa igualdade de direitos se espalharam pela Europa e tinham seus fundamentos na lei francesa de 1792. Entretanto, tais decretos foram precedidos e foram acompanhados por uma atitude ambígua da parte do Estado-nação na sua relação com os judeus que os habitavam. Ocorre que, devido ao colapso da antiga ordem feudal, foi se instaurando o conceito revolucionário de igualdade. Com o advento de tal conceito, terminou a tolerância em se permitir que pudesse haver uma “nação dentro de outra nação”. As consequências trazidas pelo advento da igualdade de direitos vieram no sentido de que as restrições e os privilégios que até então os judeus desfrutavam tinham que desaparecer juntamente com qualquer outro direito considerado especial.

apenas lamentação e denúncia, mas também compreensão” (Arendt, 1989, p. 20-21). Por essa razão, ao justificar a causa que a levou a escrever *Origens do Totalitarismo*⁶ (1951), afirma: “este livro é uma tentativa de compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes” (Arendt, 1989, p. 21). Todos esses fatos permitiram à autora buscar explicitações sobre a origem do antissemitismo e, com efeito, denunciar ao mundo as inúmeras atrocidades sofridas pelo seu povo.

Todavia, o legado do pensamento arendtiano fornece elementos para compreendermos como é importante recorrer à memória do antissemitismo no percurso dos tempos sem jamais esquecermos todas as investidas do domínio total nazista sobre os judeus. Daí termos, nas abordagens de Arendt, um trabalho intelectual que tem sido capaz de nutrir discussões em torno da questão judaica, as quais denunciam ao mundo a verdade das perseguições, as formas de intolerância e o ineditismo dos campos de concentração.

Ora, temos, evidentemente, na obra de Arendt duas abordagens em torno da questão judaica no século XX. Uma delas, com base no que mencionamos em linhas anteriores, é traduzida pela forte maneira que caracteriza o tom da pensadora em denunciar ao mundo as atrocidades que o domínio total nazista assumiu enquanto não foi derrotado. Pois,

⁶ Sobre a delimitação dos assuntos referentes à questão judaica nos propósitos dessa obra, alerta Arendt (1989, p. 22): “Este livro, portanto, é limitado no tempo e no espaço, tanto quanto no assunto. Suas análises cuidam da história judaica na Europa central e ocidental desde o tempo pós-medieval dos judeus-da-corte até o caso Dreyfus. Naquilo em que ele foi, de um lado, relevante para o nascimento do antissemitismo e, do outro, influenciado por ele. Trata-se dos movimentos antissemitas que ainda se baseavam de modo sólido nas realidades factuais nas relações entre judeus e gentios, isto é, no papel desempenhado pelos judeus no desenvolvimento do Estado-nação e no seu papel dentro da sociedade não judaica. O surgimento dos primeiros partidos antissemitas nas décadas de 1870 e 1880 marca o instante em que foi superado o elemento factual (e limitado) do conflito de interesses e ultrapassada a experiência convivencial, abrindo-se assim o caminho que levou à ‘solução final’ genocida. Daí por diante, na era do imperialismo, já não é possível isolar a questão judaica ou a ideologia antissemita de questões que, na verdade, quase nada têm a ver com as realidades da moderna história judaica”.

nasce daí a necessidade de se discutir o lugar do judeu no mundo contemporâneo e o fato de que as discriminações étnico-raciais carecem de serem levantadas, e que a ideologia das raças superiores, a exemplo do arianismo nazista, encontrou na destacada pensadora contemporânea uma expoente que soube lidar com as origens e consequências de tudo isso.

4 O fascismo judaico

Outra abordagem acerca da questão judaica é aquela que Arendt iria fazer em torno dos rumos tomados pela ocupação do território da antiga Palestina por judeus de várias partes do mundo. Pois, veremos nas linhas que seguem, que a nossa autora não deixou de abordar e denunciar atitudes de grupos de judeus que, embora sabendo que seu povo tinha sido vítima do fascismo na Europa, passaram a adotar práticas semelhantes a esse fascismo na relação com os povos árabes que habitam o território palestino. É imprescindível salientarmos que Arendt não se omitiu e, por essa razão, não deixou de se manifestar diante dessa realidade.

Destarte, diante das atrocidades cometidas contra os judeus explicitadas em *Origens do Totalitarismo*, não é difícil compreender as razões que levaram Arendt a se aproximar do movimento sionista já antes da fundação do Estado de Israel. Nesse contexto, há manifestações de Arendt, nas quais ela reivindica o sionismo como cultura e identidade. Um dos exemplos que comprova essa aproximação é a participação de Arendt nos círculos sionistas por ocasião de seu exílio na França. Nesse momento de sua vida, Arendt foi convidada por grupos sionistas a preparar psicologicamente jovens com o objetivo de emigrarem para o território da Palestina. Era um trabalho de uma organização que encaminhava crianças judias e adolescentes entre 13 e 16 anos para territórios da Palestina. Esses jovens eram encaminhados para acampamentos instalados na Palestina e alojados em *kibutzim*, onde recebiam aulas

e se preparavam para cultivar a terra (Adler, 2007, p. 147-148). Portanto, temos, na vida de Arendt, esse exemplo de sua atuação que diz respeito à adesão dela à crença de que os judeus poderiam ser preparados para, posteriormente, ocuparem o território palestino.

Em um primeiro momento, podemos admitir que, se qualquer movimento assumido por judeus no sentido de que o objetivo deles era se afirmarem como um povo associado a um território, essa situação pode ser vista como plausível, considerando, segundo Arendt, que os judeus passaram a ser vistos como minoria *par excellence*, principalmente pelo fato de faltar a eles uma terra natal. Nessa perspectiva, uma terra natal é concebida como fator que politiza questões em torno de uma minoria (Arendt, 2016, p. 293). É primordial destacarmos que as atrocidades vividas pelo povo judeu durante o domínio total nazista, apresentadas em boa medida ao mundo por Arendt, jamais deixariam de reforçar, para muitos, a ideia de que tal povo deveria reivindicar por merecimento um território sobre o qual ele poderia fundar o seu próprio Estado. No entanto, conforme as análises apresentadas por Nádia Junqueira Ribeiro (2021, *online*):

Hannah Arendt acreditava ser um grande erro que o Sionismo creditasse à formação do Estado judeu a solução para todos os problemas do povo judeu ou que, com isso, o antissemitismo estivesse aniquilado de uma vez por todas. Para ela, era uma grande ilusão a proposta de Theodor Herzl, fundador do Sionismo, de desenvolver um ‘organismo isolado’. Seu alerta era: onde quer que os judeus estejam, eles deverão combater o antissemitismo ou serão exterminados em todos os lugares. Fugir para a Palestina não significava fugir para a Lua, e por isso seria necessário darem-se conta de que estavam cercados por povos árabes e se esforçarem para chegar em acordos com seus vizinhos. A política, defendia Arendt, não é o espaço do amor, mas do respeito, do diálogo e da pactuação. Contudo, as lideranças judaicas não pensaram que a Palestina fosse um território onde seria necessário fazer acordos com outros povos, mas um lugar ideal, ‘onde os ideais poderiam ser realizados e onde se poderia encontrar uma solução pessoal para os conflitos políticos e sociais’.

Diante da ocupação da Palestina pelos judeus, Arendt (2016, p. 298) considerava “esse experimento territorial cada vez mais problemático”. Por essa razão, é fundamental pontuarmos aqui um dos elementos que registra, até os dias de hoje, a problemática da ocupação do antigo território da Palestina pelos judeus oriundos da diáspora, a saber: a criação de um exército. Ora, no que concerne à criação de um exército pelos judeus, a pensadora, em artigo publicado no jornal *Aufbau*, em outubro de 1941, dizia que a ocupação do território palestino fora concebida pelos sionistas a partir da ideia de que deveria se criar um exército para a efetivação de sua defesa. Por esse motivo, dizia: “a defesa da Palestina é parte da luta pela liberdade do povo judeu. Somente se o povo judeu estiver preparado para dar tudo de si por essa luta é que ele poderá também defender a Palestina” (Arendt, 2016, p. 305). Dessa maneira, percebemos que a ocupação da Palestina por judeus era alimentada pela possibilidade de se criar um poder armamentista com o apoio de judeus do mundo inteiro. Ou seja, “um exército judaico não é utópico se os judeus de todos os países o demandarem e estiverem preparados para se voluntariarem para ele”⁷ (Arendt, 2016, p. 305).

Com base nesse entendimento, Arendt faz alusão ao líder sionista Kurt Blumenfeld por ele justificar a necessidade de se criar um exército judaico na Palestina, pois esse importante líder sionista era, no contexto do início dos anos quarenta do século XX, portador da opinião de que a Palestina representava o elo unificador da comunidade judaica mundial, por isso incentivava judeus apátridas presentes no mundo

⁷ Sobre isso, em artigo publicado no jornal *Aufbau* a partir de outubro de 1941, diz Arendt (2016, p. 305): “A questão da formação de um Estado Judaico não será decidida por estadistas em discussões decididas ou por petições assinadas por judeus influentes. Nunca teremos esse exército se o povo judeu não o demandar e se não estiver preparado às centenas de milhares com armas na mão para lutar por sua liberdade e pelo direito de viver como um povo. Somente o povo em si, jovens e velhos, pobres e ricos, homens e mulheres, pode redefinir a opinião pública, que hoje está contra nós. Pois somente o povo em si é suficiente forte para uma verdadeira aliança”.

inteiro a se voluntariarem com o objetivo de servirem no exército judeu no território da Palestina. Desse modo, todos esses judeus estariam diante da velha ideia sionista baseada no preceito de que a Palestina, e somente a Palestina, já se colocava na condição de ser a solução para a questão judaica. Os inúmeros refugiados judaicos da Europa sabiam que somente o território a ser ocupado na Palestina poderia garantir a eles direitos no futuro como também sabiam que a segurança da Palestina iria depender deles (Arendt, 2016, p. 317).

Na esteira da organização de um exército que fosse capaz de defender os judeus fixados na Palestina, em carta endereçada ao editor do jornal *Aufbau*, datada de 6 de março de 1942, Arendt apresenta algumas considerações sobre a criação do chamado “Comitê por um Exército Palestino”. Nessas considerações, nossa autora já apontava a presença de grupos judeus que, de fato, estavam se ligando ao fascismo. Nesse sentido, o fascismo presente no seio do Comitê era apresentado como uma distorção ao movimento de libertação judaico denominado sionismo.

Há de se destacar que, para Arendt (2016, p. 320), a criação de um exército judaico na Palestina contou com a organização paramilitar denominada *Irgun*, pois a *Irgun* se constituía em um movimento de caráter fascista, oriundo de uma ala extremista da organização revisionista do sionismo. Nos termos apresentados pela abordagem arendtiana, tais revisionistas não possuíam o direito de se pronunciarem em nome da Palestina. Ora, desde 1927, esses grupos de judeus pleiteavam criar uma base no seio das massas da Palestina. O movimento se caracterizava como uma organização composta por nacionalistas antibritânicos, terroristas antiárabes e até mesmo fura-greves. O objetivo desses revisionistas buscava ir além de se construir um exército, pois eles eram fascistas que pretendiam liderar o que chamavam de “judeus livres”. Obviamente, era uma tentativa relevante desses grupos de judeus criar um exército, cujas implicações trariam, para dentro de suas estruturas

organizacionais, as características fascistas defendidas e assumidas na prática pela organização paramilitar denominada *Irgun*.

Percebe-se que o alerta anunciado por Arendt é de que o germe do fascismo já estava vigorando no seio da *Irgun*; isto é, no seu interior já se tinham implantadas bases do terrorismo antiárabe. Nesse contexto, o sionismo já contava em suas fileiras com um grupo fascista, cujo propósito era efetivar ações de cunho terrorista contra a população árabe da Palestina. Conseqüentemente, evidencia-se que, com o advento da *Irgun*, houve uma ruptura na estrutura da organização sionista. Nessa perspectiva, Arendt (2016, p. 320), naquele momento, salientou: “os revisionistas foram capazes de enganar os sionistas oficiais porque, apesar de quão descabidos possam ser seus objetivos, eles pelo menos sabem clara e obviamente o que querem. E a iniciativa pertence a tais pessoas”.

As preocupações apontadas por Arendt de que o fascismo estava se instaurando no seio do sionismo não terminaram em março de 1942. Seis anos mais tarde, por ocasião da visita aos EUA do líder político de judeus na Palestina, Menachem Begin, uma carta dirigida ao jornal *The New York Times*, rascunhada por Arendt e assinada por alguns intelectuais, a exemplo de Albert Einstein, possuía em seu conteúdo várias considerações feitas acerca de um novo partido criado por judeus da Palestina. Nas linhas que seguem, podemos descrever as principais considerações expostas na referida carta intitulada *Novo Partido Palestino*.

A carta inicia demonstrando que a criação do chamado “Partido da Liberdade” (*Tnuat Haherrut*) se destacava na condição de ser um fenômeno político desconcertante naquele momento. Tratava-se de um partido político muito próximo em sua organização, em seus métodos, em sua filosofia política bem como em seu apelo social aos partidos nazistas e fascistas. O referido partido foi gestado a partir da atuação de membros e seguidores do movimento *Irgun*; ou seja, suas bases de fundação eram de uma organização terrorista de caráter chauvinista e

de direita, que foi formada a partir da ocupação, no século XX, do território da Palestina por judeus vindos de outras partes do Planeta (Arendt, 2016, p. 691).

A advertência de Arendt (2016, p. 691-692) e dos demais assinantes da carta acerca da visita aos EUA de Menachem Begin na condição de líder do “Partido da Liberdade” era significativa, porque o conteúdo dessa carta dizia que se tratava de uma visita obviamente calculada com o objetivo de dar a impressão de que haveria apoio dos americanos a esse partido nas eleições israelenses que estavam próximas de acontecer. A visita também tinha como objetivo fortalecer laços políticos com os sionistas conservadores residentes nos Estados Unidos. É por isso que vários estadunidenses, considerados figuras destacadas na vida nacional, deram os seus nomes para receberem Menachem Begin por ocasião da sua visita ao território dos EUA. Consequentemente, os assinantes da carta consideravam inconcebível que aqueles que se opunham ao fascismo ao redor do mundo, se fossem informados sobre o comportamento político assumido por Menachem Begin, poderiam, mesmo assim, apresentar seus nomes e passar a apoiar o movimento que esse líder representava. Portanto, no conteúdo da carta, chamava-se a atenção também para que, antes que houvesse qualquer apoio financeiro ou de manifestação pública a Menachem Begin, o público estadunidense deveria ser informado sobre o histórico e os objetivos presentes na figura desse líder e dos elementos fascistas presentes no movimento que ele representava. Havia, então, a preocupação dos assinantes da carta de que a visita não passasse, para os habitantes da Palestina, a impressão de que grande parcela da América apoiava elementos fascistas em Israel.

Uma das referências na carta de que o “Partido da Liberdade” possuía ações fascistas é o ataque chocante feito por membros desse partido ao vilarejo árabe de *Deir Yassin*. Registra-se que esse vilarejo não participou da guerra contra os judeus; pelo contrário, havia até combatido bandos árabes que queriam usar a estrutura do vilarejo

como base. Citando o *The New York Times*, a carta registra que bandos terroristas atacaram esse vilarejo, marcadamente pacífico e que, tampouco, era um alvo militar na batalha. O resultado do ataque feroz resultou na matança da maioria dos seus habitantes; isto é, foram 240 homens, mulheres e crianças, além de ostentarem nas ruas de Jerusalém os prisioneiros que, na ocasião, foram mantidos vivos. A brutalidade dos fatos horrorizou a maior parte da comunidade judaica, forçando a Agência Judaica a pedir desculpas ao rei Abdullah da Transjordânia. Tais reações, contrárias ao massacre de *Deir Yassin*, não tiveram efeito sobre os terroristas no sentido de que, a partir do ocorrido, eles pudessem se sentir envergonhados. Lamentavelmente, ocorreu o efeito contrário; ou seja, os terroristas ficaram orgulhosos desse massacre, divulgando-o de maneira ampla, além de convidarem todos os correspondentes estrangeiros que se encontravam no país a tomarem contato com as cenas de cadáveres amontoados, com destaque à destruição ocorrida de modo generalizado no vilarejo de *Deir Yassin* (Arendt, 2016, p. 692-693).

Evidencia-se que o massacre no vilarejo de *Deir Yassin* constitui um incidente que demonstra o caráter e as ações terroristas do “Partido da Liberdade”. As bases fascistas desse partido estavam pautadas dentro da comunidade judaica na pregação de uma mistura de ultranacionalismo com misticismo religioso e ao se admitir que se tratava de serem portadores de superioridade racial. Semelhantes a outros partidos fascistas, eles possuíam a prática de furar greves, combinando com ações de pressionar a destruição de sindicatos independentes. A exemplo do fascismo italiano, o “Partido da Liberdade” propunha a transformação dos sindicatos independentes em sindicatos corporativos. As ações desse partido eram caracterizadas por espancamentos de professores que falavam contra os seus membros. Tais membros do “Partido da Liberdade” atiravam em adultos que não permitiam que seus filhos se juntassem aos membros do partido e intimidavam a população

agindo como gângsteres que promoviam surras e depredações generalizadas (Arendt, 2016, p. 693).

A semelhança do “Partido da Liberdade” com o nazifascismo é tão evidenciada na carta que, em seus parágrafos finais, é dito que há um selo inconfundível com um partido fascista, sobretudo na sua prática de terrorismo contra judeus, árabes e britânicos. Acreditava-se que as deturpações assumidas pelo partido eram os meios que eles dispunham ao lançarem mão para se chegar a um fim semelhante ao “Estado Führer”. A carta termina com dizeres reafirmando o caráter de manifestação de fascismo, que se encontrava presente na figura de Menachem Begin e de seu partido.

Enfim, considerando o conflito Israel/Palestina, ainda sem solução na atualidade, nota-se a necessidade de demonstrar os motivos das previsões de Arendt, já anunciadas sobre o fato de Israel ter se tornado um Estado fortemente militarista, configurado por expansão de fronteiras, deixando de lado o ideal de fundação de um Estado binacional árabe-judeu, cuja possibilidade chegou a ser admitida pela autora. A esse respeito, pontua Nadia Urbinati (2023, *online*):

Deve ser dito que a posição de Arendt sobre a questão entre Israel e Palestina não permaneceu inalterada no tempo. Ela de imediato se opôs à criação de um estado nacional judeu na Palestina; durante a Segunda Guerra Mundial, no entanto, também se manifestou contra a criação de um Estado binacional árabe-judeu. Rejeitando ambas as alternativas, Arendt argumentou a favor da inclusão da Palestina numa federação multiétnica que não fosse composta apenas por judeus e árabes. Somente em 1948, na tentativa de evitar a divisão, Arendt reviu a sua crítica anterior e aprovou uma solução binacional para a Palestina. Mas a sua crítica ao Estado-nação permaneceu. E isso a tornou apreciada por sua ampla visão e ao mesmo tempo detestada pelos conservadores de Israel como a mãe da ‘israelofobia’.

Revisitar a origem por meio de investigações acerca da fundação do Estado de Israel é crucial para situarmos Arendt no universo da questão judaica e, dentro desse universo, lidarmos com alguns de seus

elementos a serem mais destacados, a saber: o sionismo e o fascismo dos revisionistas. E, a partir daí, é preciso buscar compreender onde se falhou no sentido de não se criar um Estado judeu-árabe de natureza caracteristicamente confederada e binacional ou uma federação multi-étnica que não fosse composta apenas por judeus e árabes dada a relevância das tópicas do sionismo e do fascismo judaico para as contribuições de Arendt no processo que envolve a História da Filosofia Política Contemporânea.

5 Considerações finais

Entretanto, temos, nos posicionamentos de Arendt, evidentes abordagens acerca dos males sofridos pelos judeus em consequência do movimento totalitário e do estabelecimento do domínio total nazifascista. E temos também os fortes posicionamentos da pensadora na crítica a grupos de judeus fascistas no interior do movimento de ocupação do território antigo da Palestina. Diante do compromisso intelectual de Arendt, que denuncia a ação de grupos de judeus fascistas, não é possível sustentarmos a falácia, muitas vezes difundida nas redes sociais, de que estamos diante de uma autora que seria adepta do sionismo engajado. O que se percebe é que estamos diante de uma pensadora comprometida em pensar o fardo dos acontecimentos dos tempos sombrios bem como de suas ramificações no pós-guerra. Nesse sentido, a denúncia arendtiana ao nazifascismo, que promoveu a morte de parte considerável da população judaica na Europa, não deixou de ser feita também em direção a grupos de judeus que lançaram mão de ações nazifascistas contra o povo árabe.

Lamentavelmente, os palestinos, principalmente aqueles que habitam a faixa de Gaza, estão vivendo os horrores dos ataques israelenses alimentados por um viés fascista das ofensivas encabeçadas pelo primeiro-ministro Benjamin Netanyahu. Por isso, diante dos fatos que ocorrem no presente da Palestina, fica demonstrado que não se

aprendeu com as atrocidades do passado. Nessa perspectiva, observamos claramente que a luta pela liberdade não se estendeu aos árabes.

Não sabemos se as batalhas pela conquista dessa liberdade serão bem-sucedidas, embora tenhamos a certeza de que a nossa autora não deixou de salientar, muito antes da fundação do Estado de Israel, que todos esses conflitos poderiam ser evitados. Assim, podemos concluir com a seguinte advertência de Arendt (2016, p. 322):

A história da humanidade não é um hotel em que alguém pode alugar um quarto quando lhe convier; nem é um veículo do qual subimos e descemos a esmo. Nosso passado será para nós um fardo sob o qual podemos colapsar enquanto nos recusarmos a compreender o presente e lutar por um futuro melhor. Somente então — mas a partir daquele momento — o fardo se tornará uma bênção, isto é, uma arma na batalha pela liberdade.

Referências

- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jaques. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954*. Trad. Denise Bottman. Org. Jerome Kohn. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarylly, 2016.
- OLIVEIRA, Luciana Garcia de. O terror na Palestina, visto por Hannah Arendt. *Outras Palavras: Jornalismo de Profundidade e Pós-capitalismo*, 27 jun. 2023. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/o-terror-na-palestina-visto-por-hannah-arendt/>. Acesso em: 29 nov. 2024.

RIBEIRO, Nádía Junqueira. O que Hannah Arendt disse sobre o que se passa em Israel hoje? *Le Monde Diplomatique Brasil*, 9 jun. 2021. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-que-hannah-arendt-disse-sobre-o-que-se-passa-em-israel-hoje/>. Acesso em: 29 nov. 2024.

URBINATI, Nadia. A luz de Hannah Arendt no horror do nacionalismo. Trad. Luisa Rabolini. In: *Instituto Humanitas Unissinos: Adital*. 23 out. 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unissinos.br/categorias/633557-a-luz-de-hannah-arendt-no-horror-do-nacionalismo>. Acesso em: 29 nov. 2024.

Sujeito: “dominado” ou “dominador”? Poder e linguagem em Michel Foucault – As relações entre saber, linguagem, poder, sujeito e subjetividade

Juliana Stella de Carvalho Damiano¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.10>

1 Introdução

O surgimento da linguagem é um acontecimento fundamental na história humana. Fica difícil imaginar uma organização de indivíduos em sociedade sem a linguagem e vice-versa. Não sabemos ao certo a origem da linguagem, talvez ela tenha apresentado seus primeiros fundamentos na religião, quando Deus criou Adão, deu a ele uma língua e o poder de nomear tudo o que estava ao seu redor. A história bíblica da cidade de Babel já comprovava que a diversidade das línguas surgira como forma de descentralização do poder².

Conforme o filósofo Jean Jacques Rousseau (1712-1778), a linguagem humana teria evoluído progressivamente, diante da necessidade de expressar os sentimentos, até formas mais complexas e abstratas. Rousseau considera “o grito da natureza” a primeira linguagem

¹ Licenciada em Letras pela Universidade Federal do Ceará e Mestranda em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará.

E-mail: juliana.carvalho83@icloud.com

² Como propõe Walter Benjamin em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* em *Escritos sobre mito e linguagem* (cf. Benjamin, 2013 p. 49-73).

humana, atitude usada pelos primeiros homens para implorar socorro no perigo ou como alívio de dores violentas, mas não era de uso comum. Segundo o autor, em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, com a extensão e a multiplicação dos pensamentos humanos e o estabelecimento de uma comunicação mais íntima, os homens procuraram sinais mais numerosos e uma língua pra extensa, multiplicaram as inflexões de voz e juntaram-lhes gestos mais expressivos cujo sentido depende menos de uma determinação anterior.

Nesse processo, a comunicação se dá quando os indivíduos adotam o mesmo significado para um gesto retomando um comportamento anterior do próprio indivíduo. Sendo assim, a linguagem define e agrega significados ao mundo através dos seus significantes.

A relação entre as palavras e as coisas é um conteúdo já extensamente estudado desde os primórdios da filosofia. Na década de 1920, Ferdinand Saussure diante dos seus estudos linguísticos, definiu seu objeto investigativo: a *língua*, uma parte da linguagem (entendamos a linguagem como qualquer forma de comunicação). A partir desse ponto, ele apresentou sua teoria enfocando a língua como um “fato social”, produto da coletividade, um sistema de valores estabelecido por uma convenção social na qual o indivíduo não tem poder algum; provando essa assertiva por meio da análise de dois aspectos elementares: a ideia (significado) e o som; o objeto material do signo (significante). A linguística do século XX surge por meio da exclusão do significado para analisar a palavra, o significante, ou seja, a palavra tem que ser analisada como um objeto, uma coisa em sua composição e estrutura, não importando o que ela significa/representa/simboliza. Sintetizando, é a palavra que permite que a coisa seja dita e não o contrário.

Mas qual seria a relação da linguagem com o poder, ou, com o desejo e o poder? É na enunciação que o discurso se relaciona com o saber e com o poder e se manifesta na composição do sujeito e da sua subjetividade através de dispositivos disciplinares. O objetivo desta

redação é refletir sobre as relações entre o saber e a linguagem e suas implicações na análise do discurso, numa visão foucaultiana. Analisaremos a literatura *A ordem do discurso*, de Michel Foucault e, diante de sua visão genealógica, discutiremos sobre as contribuições desses estudos para as relações entre as práticas discursivas e os poderes que as permeiam.

2 Concepções foucaultianas sobre a ordem do discurso

A referida obra de Michel Foucault é uma transcrição de uma aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970, quando assumiu a cadeira pela morte do também filósofo francês Jean Hyppolite. Nesse texto, Foucault costura os caminhos metodológicos de suas pesquisas anteriores acerca do discurso (*História da loucura na idade clássica* [1961], *As palavras e as coisas* [1966] e *A arqueologia do saber* [1969]), com análises voltadas para a análise das condições de possibilidades das ciências humanas, e as que se seguiram a maio de 1968, voltadas à apreciação da microfísica do poder) e aponta diversos procedimentos que limitam e controlam os discursos na sociedade, introduzindo a sua perspectiva genealógica.

O autor dá início ao seu pensamento com a suposição de que:

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (Foucault, 2014, p. 8).

A partir dessa ideia, a obra apresenta cinco grandes pontos para se refletir numa visão foucaultiana sobre essas relações entre a linguagem e os poderes que a permeiam: os procedimentos externos; os procedimentos internos; as condições de funcionamento do discurso; os propósitos de Foucault enquanto docente e os métodos de análise.

Os procedimentos externos são os mecanismos para coordenar, cuja função é a exclusão, eles põem em jogo o poder e o desejo, e se apresentam na interdição (a ‘palavra proibida’, o que pode e o que não pode ser dito, manifesta através da criação de tabus); na separação (‘segregação da loucura’, quem pode dizer o que, a dicotomia razão — discurso lógico, com sentido — e loucura — discurso ilógico, sem sentido —, o direito privilegiado daquele que tem o poder de escuta); e na oposição entre o verdadeiro e o falso (‘a vontade de verdade’, a validação e a construção de símbolos para representar essa verdade).

Já os procedimentos internos são denominados princípios de rarefação do discurso, como cita Foucault (2014, p. 20):

[...] visto que são os discursos eles mesmos que exercem o seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse desta vez de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso.

Na tarefa de classificar, apresentam-se como parte dos procedimentos internos do discurso: o comentário, ‘a revisita ao discurso’, a ampliação do discurso, a exposição e/ou criação de novos discursos; o autor, ‘como princípio de agrupamento do discurso’, como unidade de origem de significações, como foco de sua coerência; e a disciplina, ‘princípio de controle e produção do discurso’, são os discursos organizados e categorizados em disciplinas, separados por temáticas. Foucault (2014, p. 34) exemplifica:

Mendel dizia a verdade, mas não estava “no verdadeiro” do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que se constituíam objetos e conceitos biológicos; foi preciso toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse “no verdadeiro” e suas proposições aparecessem, então, (em boa parte) exatas. Mendel era um monstro verdadeiro, o que fazia com que a ciência não pudesse falar nele [...]” (p. 33). E ainda complementa “A disciplina é um princípio de controle da

produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras.

Dessa forma, os dois primeiros procedimentos internos apresentados, o comentário e o autor, são para Foucault “limitantes do acaso, um pelo jogo de identidade que teria a forma da ‘repetição’ e do ‘mesmo’ e o outro, pelo jogo de identidade que tem a forma da ‘individualidade’ e do ‘eu’”, já o terceiro procedimento interno, a disciplina, “fixa os limites pela identidade que a forma de uma ritualização permanente”.

O terceiro grupo de procedimentos que permitem o controle dos discursos trata de determinar as condições de funcionamento do discurso através de mecanismos de ligação e de exclusão entre sujeito e discurso. Afirma Foucault (2014, p. 35):

[...] nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala”.

São apresentados pelo que se chama de Rituais, organização interna de *como* e de *quem* se deve falar; as Sociedades do Discurso, restrições de *o que* e de *como* o discurso pode ser e atingir; as Doutrinas, reconhecimento das verdades aceitáveis; normatividades das sociedades discursivas; espalhamento e reciprocidade, produtora de uma dupla sujeição — dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos aos grupos dos indivíduos que falam. Segundo Foucault (2014, p. 39), “A doutrina [...] tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca”. E por último, a Apropriação social dos discursos, por meio da Educação, manutenção/modificação e propagação do discurso: “Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos,

com os saberes e os poderes que eles trazem consigo” (Foucault, 2014, p.41).

Michel Foucault salienta ainda os seus propósitos como docente: “Tais são as tarefas ou, antes, alguns dos temas que regem o trabalho que gostaria de realizar aqui nos próximos anos. Podem-se perceber, de imediato, certas exigências de método que implicam” (*Ibidem*, p.48). E então enumera os quatro princípios norteadores da sua pesquisa: 1. A Inversão, ou seja, a busca, em vez de tentar entender o discurso por fora e pela superfície, compreendê-lo por dentro, a inversão do positivo para o negativo, a criação; 2. A Descontinuidade, isto é, as práticas descontínuas, desarticulação dos discursos, a unidade; 3. As Especificidades, ou o reconhecer as ações dos discursos, a originalidade:

Um princípio de *especificidade* não transformar o discurso em um jogo de significações prévias [...] Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade (Foucault, 2014, p. 50).

E 4. A Exterioridade, sem essencialismo, a chamada significação:

Quarta regra, a da *exterioridade*: não passar do discurso para o seu núcleo interior e escondido, para o âmago de um pensamento ou de uma significação que se manifestariam nele; mas, a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras (Foucault, 2014, p. 50).

Com efeito, Foucault ainda destaca outros quatro princípios reguladores para a análise do discurso: a noção de acontecimento, a noção de série, a noção de regularidade e a noção de condição de possibilidade. Quatro noções que se contrapõem, respectivamente, a outras

quatro regras da sua pesquisa: a criação, a unidade, a originalidade e a significação.

Por fim, Foucault apresenta os dois métodos orientadores da sua análise discursiva: o método crítico e o método genealógico.

Seguindo esses princípios e referindo-me a esse horizonte, as análises que me proponho fazer se dispõem segundo dois conjuntos. De uma parte, o conjunto “crítico”, que põe em prática o princípio da inversão: procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação de que falava há pouco; mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. De outra parte, o conjunto “genealógico” que põe em prática os três outros princípios: como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação (Foucault, 2014, p. 56-57).

O primeiro método relaciona-se aos sistemas de recobrimento do discurso, detecta/destaca princípios de ordenamento, de exclusão e de rarefação, jogando com as palavras e praticando uma desenvoltura aplicada. Enquanto o segundo, se detém nas séries de formação efetiva do discurso, procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, enquanto um poder de organizar domínios de objetos com a finalidade de afirmar ou de negar teorias verdadeiras ou falsas.

2.1 O desejo de verdade

Michel Foucault encerra seu texto listando as suas principais inspirações científicas: M. Dumézil, M. Canguilhem e, principalmente, Jean Hyppolite. Ao último ele dedica inclusive a aula ministrada e reproduzida neste texto e ainda deixa uma afirmativa sarcástica àqueles que lhe julgam estruturalista: “E agora, os que têm lacunas de vocabulário que digam — se isso lhes agrada — que isto é estruturalismo” (Foucault, 2014, p. 66).

As concepções de Foucault sobre esse feixe de relações, que cerceiam a linguagem e que delimitam as possibilidades de apresentação do poder, são apresentadas de maneira a fazer-nos refletir sobre o conjunto de dispositivos disciplinares instituidores da “verdade”, que fomentam a produção de um sujeito e, por conseguinte, de sua subjetividade. Na sua pesquisa genealógica, uma das principais conclusões de Foucault é a de que o poder é capilar e interligado nas relações sociais, pois o autor identifica que ele só existe em relação, mais apropriadamente, em um conjunto de relações entre dominador e dominados.

Mas quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana (Foucault, 1995, p. 131).

Giorgio Agamben traz um conceito mais amplo sobre o termo dispositivo no texto *O que é um dispositivo?* (2005), fazendo-nos pensar a linguagem como um dispositivo disciplinar:

Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes (Agamben, 2005, p. 13).

Agamben amplia e reforça a ideia introduzida por Foucault de que a linguagem é a significação da vida, e que em qualquer comunicação há um jogo de ideias e de intencionalidades cujas decodificações exigem compreensão da vida. Essas intencionalidades são inspiradas pela faísca de desejo de poder.

Foucault propõe que, no lugar do discurso de ordem do poder, se tenha a coragem de jogar o jogo que surge como poder do discurso que o desejo pode fazer, aquilo que Marilena Chauí, corroborando,

chama de “discurso competente”, ou seja, o discurso instituinte, e o que podemos nomear de não sujeição do discurso. Logo, entendemos que a linguagem está para além de instrumento utilitário a serviço da comunicação. A linguagem porta-se como condutora de poder através da manifestação do desejo de verdade. Sendo assim, o sujeito é dominado pelas “verdades” da produção discursiva ou dominador do seu próprio discurso?

Foucault (1996, p. 51) aborda a ordem do discurso para desvelar o discurso da ordem, contrapondo o uso do discurso do poder a uma fala de desejo: “questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento e suspender, enfim, a soberania do significante”.

3 Considerações finais

Podemos concluir que o ato de fala ou o ato de discurso, como uma forma intencional de mecanismo institucional de poder se utiliza de um feixe de relações, ou de ações sobre ações, que acabam, na realização do desejo de verdade, construindo a subjetivação ou a dessubjetivação do sujeito político. Seria assim, através de mecanismos discursivos que o sujeito dentro do seu lugar de fala, utilizando-se de dispositivos institucionais, difunde a linguagem por meio do saber, que se encontra numa relação de formas e conteúdos, como ferramenta de poder. Foucault articula teorias de pensamentos para questionar o papel do sujeito na elaboração e intencionalidade do seu discurso, investigando o quanto esse discurso interfere na formação da subjetividade desse sujeito; a fim de que, pensemos de qual maneira o discurso, enquanto instrumento de poder, pode servir como articulador educacional, disciplinar e como ato confessional do sujeito. Entendamos o ato confessional como a relação entre o ato de verbalização e o exercício do discurso sobre si mesmo, ação que proporciona um conhecimento acerca do sujeito, desnudando a sua subjetividade. Na busca da

verdade sobre si mesmo, o sujeito estaria apresentando um discurso embrenhado de ações e pensamentos, construídos conforme a sua necessidade de reconhecimento, e assim, numa confissão, o sujeito autentica em si mesmo sua subjetividade. O sujeito contemporâneo se utiliza do discurso para apresentar sua própria verdade em forma de poder, poder ser livre para construir e reconstruir sua subjetividade e apresentá-la através do seu discurso de poder.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? Trad. Nilcéia Valdati. In: *Outra travessia*, v. 5, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lage e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013.
- CHAUÍ, Marilena. O discurso competente. In: CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 13. ed. São Paulo: Cortez, 2014.
- CHAVES, Ernani. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora Phy, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do Poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Colège e France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014. (Leituras filosóficas).
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002.
- MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *A Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- RABINOW, P.; DREYFUS, H. *O Sujeito e o Poder*. Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre o entendimento das línguas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

A sociedade disciplinar entrou mesmo em crise? Uma reflexão crítica a partir de Michel Foucault

Mabele Batista Freitas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.11>

1 Introdução

Foucault nos mostra em seu texto *Sociedade disciplinar em crise* (1978) que chega um momento na sociedade em que os mecanismos disciplinares não são suficientes para controlar e organizar a sociedade. Nossa hipótese é a de que a sociedade disciplinar não perdeu suas forças, embora o próprio Foucault tenha argumentado em favor disso. Buscamos sustentar que os mecanismos disciplinares presentes na sociedade disciplinar ainda podem ser encontrados em sistemas específicos, que possuem a vigilância, a punição e a docilização dos corpos como tecnologias essenciais para sua manutenção, principalmente, na forma do sistema prisional.

No sistema prisional, podemos detectar a disciplina e a vigilância como pilares para se obter um bom funcionamento. O encarceramento passa a ser a punição do indivíduo, sendo determinado conforme a infração que o mesmo cometeu, a partir de então, não se tem mais o suplício como o melhor método de correção. O indivíduo

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará.

E-mail: mabele.batista.33@gmail.com

encontra-se assujeitado a diversas normas e condicionamentos que requerem uma disciplina e vigilância constante. No presídio, há toda uma hierarquia, divisão e horários estabelecidos. O corpo dócil e submisso é o mais presente nesse tipo de sistema.

Este estudo objetiva investigar o sistema prisional afim de demonstrar que o mesmo apresenta características da sociedade disciplinar, e que a mesma não perdeu suas forças. Para uma melhor investigação, a pesquisa será dividida em um tópico e dois subtópicos. O tópico apresenta de maneira geral as características da sociedade disciplinar e do sistema prisional. Nos subtópicos seguintes pretende-se analisar o conceito de pena, punição e sistema prisional; e pôr fim à relação da vigilância e dos corpos dóceis. O fio condutor será baseado nas últimas aulas de *A sociedade punitiva* (1973), na segunda e terceira parte de *Vigiar e punir* (1975) e no texto “Sociedade disciplinar em crise” (1978).

2 Sociedade disciplinar e sistema prisional

Segundo Foucault, as relações de poder que constituem a sociedade moderna do século XVIII tinha por objetivo criar corpos dóceis. Corpo dócil é aquele corpo submisso e exercitado, moldado para um sistema que deseja sujeitos obedientes e produtivos. Aqui há uma dissociação entre poder e corpo, tendo assim, de um lado, o aumento das forças do corpo em termos econômicos de utilidade, e, por outro lado, a diminuição das forças fazendo uma relação de sujeição estrita. Foucault explicita isso da seguinte maneira:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento das habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação

calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe (Foucault, 2014, p. 135).

O poder disciplinar gera corpos dóceis quando age na vida do indivíduo com o intuito de dominar, controlar, aperfeiçoar e melhorar, tornando-o assim governável, funcionando como uma peça essencial para o funcionamento da sociedade. Para Foucault, corpo dócil é aquele que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. É através das disciplinas que se faz possível a relação de docilidade e utilidade no corpo, isto é, através dela que podemos controlar e submeter o corpo, visto que, a disciplina aumenta as forças do corpo em termos econômicos (utilidade) e diminui as forças em termos políticos de obediência (docilidade), o corpo fabricado na sociedade disciplinar deve ser obediente e produtivo ao mesmo tempo.

As disciplinas se davam por meio das organizações hierárquicas e da distribuição dos indivíduos em espaços específicos (prisões, colégios, quartéis, hospitais), tendo assim as atividades estabelecidas e determinadas, atividades como dormir, brincar, trabalhar, comer, isto significa que todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local sob a mesma autoridade, o que possibilitava a normalização e submissão dos indivíduos. De acordo com Foucault, com o desenvolvimento da sociedade e o aumento da população, a disciplina, que antes era eficaz para a manutenção do poder, perde uma parte de sua eficácia.

Nesses últimos anos, a sociedade mudou e os indivíduos também; eles são cada vez mais diversos, diferentes e independentes. Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar o desenvolvimento de uma sociedade sem disciplina. A classe dirigente continua impregnada da antiga técnica. Mas é evidente que devemos nos separar, no futuro, da sociedade de disciplina de hoje (Foucault, 2006, p. 268).

Segundo Foucault, os indivíduos ao longo do tempo passaram a se desenvolver de uma maneira diferente do período, adquirindo

comportamentos mais independentes, causando assim a ruptura de ideais estabelecidos e reconstruindo novas formas de pensar e atuar em sociedade. Nota-se, assim, que os sujeitos não estão mais submetidos à disciplina como antes, visão essa que fez Foucault afirmar que a sociedade disciplinar entrara em crise. Em contraposição a essa afirmação, pretende-se apresentar que a disciplina está presente em diversos contextos e campos do corpo social e que, apesar das mudanças históricas, ainda podemos notar características disciplinares, sobretudo, no sistema prisional, local em que a punição e disciplina se fazem essenciais para a sua manutenção.

Podemos dizer que o sistema prisional exemplifica a manutenção do poder disciplinar na sociedade hodierna. A prisão, em tese, tem como papel transformar os indivíduos e atuar na reinserção deles na sociedade. Em sua obra *Vigiar e punir* (2016), Foucault mostra que, em primeiro momento, a prisão é uma privação de liberdade, mas que não teria como função a correção do indivíduo, visto que ela fora criada como uma forma de punição. No ambiente prisional, podemos encontrar a docilização dos corpos como uma forma de disciplinar e controlar os sujeitos. É por meio dessa docilização que se pode constituir o sujeito adequado e desejado para a sociedade. É através das disciplinas que os corpos se tornam dóceis e úteis.

A prisão, diferentemente da escola, é constituída de uma forma ininterrupta e incessante. Segundo Foucault os prisioneiros devem encontrar nesse sistema a solidão, para que sintam o remorso pelo crime cometido. A pena deve ser algo individual, dado que, a partir desse isolamento, se torna possível a reabilitação do indivíduo para a sociedade. Segundo Foucault, a sociedade moldava normas e valores e, por meio delas, considerava o que seria ou não uma transgressão, o que seria ou não punível. A punição aqui não tem apenas a função de castigar como antes e, sim, de transformar os indivíduos em objeto de análise e de controle.

A prisão deve ser um aparelho disciplinar exaustivo. Em vários sentidos: deve tomar a seu cargo todos os aspectos do indivíduo, seu treinamento físico, sua aptidão para o trabalho, seu comportamento cotidiano, sua atitude moral, suas disposições; a prisão, muito mais que a escola, a oficina ou o exército, que implicam sempre numa certa especialização, é “onidisciplinar” (Foucault, 2014, p. 228).

A prisão marca uma passagem importante na história, pois por meio dela é possível notar os diferentes métodos de punição que são adotados. De início, as punições eram realizadas de maneira pública, nesse contexto a punição tinha como objetivo servir como exemplo para as pessoas que estavam assistindo, para que não cometessem o mesmo. Com o nascimento da prisão, os espetáculos públicos foram detectados como punições desnecessárias, tornando, assim, o encarceramento como modelo ideal de punição. Através dessa nova forma de punir e de como ela é distribuída, possibilita-se a intervenção na conduta dos indivíduos. Para Foucault, a prisão foi desde o início uma “detenção legal”, que faz uso da disciplina para alcançar o seu objetivo principal, que é atuar na correção e na modificação do sujeito.

[...] a prisão não foi primeiro uma privação de liberdade a que se teria dado em seguida uma função técnica de correção; ela foi desde o início uma “detenção legal” encarregada de um suplemento corretivo, ou ainda uma empresa de modificação dos indivíduos que a privação de liberdade permite fazer funcionar no sistema legal. Em suma, o encarceramento penal, desde o início do século XIX, recobriu ao mesmo tempo a privação de liberdade e a transformação técnica dos indivíduos (Foucault, 2014, p. 225).

É na prisão que podemos encontrar várias técnicas de disciplina e vigilância, é através delas que podemos ver a constituição dos corpos dóceis. É por meio das regras estabelecidas pelo sistema que se pode moldar e disciplinar os sujeitos. Mas antes de tudo, se faz necessário o desenvolvimento do vínculo entre vigilância e a “docilização dos corpos”, pois é a partir dela que é possível a aplicação da disciplina e submissão do indivíduo.

2.1 Vínculo entre vigilância e “docilização dos corpos”

Para se produzir um corpo dócil e disciplinado é necessário o uso da vigilância. O sujeito vigiado é aquele que é induzido a seguir normas e regras pré-estabelecidas, pois a noção de estar sendo observado o impede de cometer erros que possam prejudicá-lo. Para Foucault chega um momento em que a sociedade percebe que é mais útil vigiar do que supliciar os criminosos, surgindo assim um novo tipo de poder. De acordo com Foucault (2014, p. 167), “O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor”.

No ambiente prisional, podemos encontrar a docilização dos corpos como uma forma de disciplinar e controlar os sujeitos. É por meio dessa docilização que se pode constituir o sujeito adequado e desejado pela sociedade. É através das disciplinas que os corpos se tornam dóceis e úteis. A punição, antes vista como flagelo do corpo, se reduz ao confinamento e adestramento do corpo, pois ela não tem mais o papel de retirar os sujeitos do convívio social e, sim, de remodelar e reinserir ele novamente no convívio.

2.2 Pena, punição e sistema prisional

Foucault expõe uma mudança significativa nos métodos punitivos. No século XVIII, a principal forma de punição era representada pelo suplício. O rei via nas torturas públicas a melhor forma de punição por parte do poder soberano. Em momento posterior, concebe-se que o corpo não deve mais ser eliminado do convívio social e, sim, disciplinado, surge então a figura do soldado como o melhor modelo de indivíduo. O soldado ideal é aquele indivíduo disciplinado, obediente e dócil, figura essa que pode ser fabricada ininterruptamente.

[...] o soldado se tornou algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre

cada parte do corpo, assenhoreia-se dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi “expulso o camponês” e lhe foi dada a “fisionomia de soldados” (Foucault, 2014, p. 133).

Quando se pensa na relação entre pena, punição e sistema prisional, na percepção de Foucault é importante destacar as mudanças que ocorreram nos métodos de punição e qual a finalidade dos mesmos. Como dito anteriormente, temos inicialmente a ideia de corpo supliciado como método de controle das massas, em que atuava através da repressão e do medo. Com as mudanças dos métodos punitivos e da própria compreensão de poder, o encarceramento passou a ser tido como uma opção mais adequada, tornando, dessa maneira, a principal forma de punição. É através da pena que se pode distinguir os tipos de crime. A condenação deve ser coerente ao delito cometido, tendo como intuito punir e disciplinar o sujeito para que o mesmo não retorne a cometê-lo, para que, dessa forma, possa ser reinserido na sociedade. Para Foucault o sistema penal além de punir o infrator também legitima o poder do Estado, isto é, as punições são mais que consequências para determinada infração, pois elas podem ser utilizadas como uma ferramenta de poder, que possui a capacidade de moldar os indivíduos de acordo com determinado padrão e normas estabelecidas.

3 Considerações finais

Com base nos aspectos apresentados, constata-se que as características da sociedade disciplinar se fazem presentes em alguns contextos e instituições, sendo a prisão uma delas. Na prisão, podemos encontrar diversas características apresentadas na sociedade disciplinar, entre elas, a vigilância e a punição. Dessa forma, pode-se apontar que a crise da sociedade disciplinar não eliminou a disciplina no bojo do poder; antes, introjetou suas práticas no interior das instituições.

Com isso, conclui-se que no sistema prisional podemos encontrar a disciplina e a vigilância como pilares para o seu bom funcionamento. A disciplina aqui é uma importante ferramenta para se criar corpos dóceis e submissos. A estrutura prisional atua diretamente na vida do detento, determinando o tempo e o espaço de cada um, portanto, a hierarquia que a própria instituição impõe faz com que os prisioneiros se tornem submissos ao sistema, processo esse que só é possível através da disciplina e da vigilância constante. É através desses aspectos que podemos observar a prevalência das características que constituíam a sociedade disciplinar em sistemas específicos, em especial no sistema prisional, características essas que podem ser notadas nitidamente.

Referências

- FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*: curso no Collège de France (1972-1073). Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhe. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

Giorgio Agamben e a atualidade da *atimia* entre os refugiados

Márcia Rosane Junges¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.12>

1 Introdução

A partir da discussão levantada por William Costa em nossa mesa do GT Filosofia Política Contemporânea, problematizamos como a categoria grega de *atimia* tensionada em relação à opção agambeniana pela figura do direito romano arcaico, o *homo sacer*, não se limitava à perda de direitos políticos ou jurídicos, mas também envolvia uma exclusão fundamental da comunidade política de determinados grupos de pessoas. A *atimia* pode ser compreendida como uma figura paralela e semelhante àquela do *homo sacer* a ser imposta a certos indivíduos ou grupos pela autoridade soberana, detentora do poder instituído da violência, colocando-os em uma posição de vida nua ou desprotegida. Isso significa que essas pessoas eram privadas não apenas de direitos formais, mas também de qualquer proteção legal ou reconhecimento social, podendo igualmente derivarem como o *homo sacer* para um umbral de indistinção no qual a morte inimputável era uma possibilidade.

Entendemos que a *atimia* não é apenas uma questão histórica ou política que se circunscreve ao modelo grego antigo, mas pode servir

¹ Doutora em Filosofia Política pela Unisinos e pela *Università degli Studi di Padova*. Professora permanente do PPG Filosofia Unisinos. E-mail: mjunges@unisinos.br

como chave de leitura crítica e reflexão para uma condição contemporânea que se manifesta em diversas formas de exclusão e marginalização presentes na sociedade. Propomos, assim, pensar se o estado de *atimia* pode se aplicar teoricamente a diferentes grupos como os refugiados, que ocupam papel de destaque nas investigações agambenianas. O filósofo italiano analisa como as estruturas de poder modernas podem criar estados de exceção e formas de exclusão que entendemos como reminiscências da *atimia*, submetendo esse conceito a uma análise crítica das dinâmicas de poder e controle contemporâneos. Dessa forma, refletimos acerca de algumas dessas possíveis atualizações da *atimia*, ainda que a opção teórica de Agamben (2007, p. 16) tenha sido o *homo sacer*, oriundo do direito romano arcaico.

2 Estado de exceção e exclusão política

Agamben examina como os estados modernos podem criar estados de exceção, em que os direitos normais são suspensos e certos indivíduos ou grupos são excluídos da proteção jurídica e dos direitos civis. Esses estados de exceção muitas vezes envolvem a suspensão temporária ou permanente dos direitos e liberdades civis, algo similar àquilo que o conceito de *atimia* preconizava em seu contexto grego. Entendemos que essas práticas podem ser vistas como uma forma moderna de *atimia*, em que pessoas são privadas de seus direitos civis e políticos. Conforme Ruiz (2013, p. 344),

Nas polis gregas, existia uma figura jurídica paralela e semelhante à do *homo sacer*: *atimia*. A *atimia* era utilizada para condenar, em casos extremos, cidadãos por delitos graves cometidos contra a cidade. O indivíduo condenado por *atimia* perdia automaticamente a sua cidadania e, com ela, todos os direitos e qualquer proteção do direito. O condenado por *atimia* não poderia mais recorrer aos tribunais porque se encontrava fora do direito. Qualquer violência que desde então fosse cometida contra ele ficava impune. Ninguém poderia cometer um delito legal contra quem fosse condenado por *atimia*; era um

indivíduo cuja vida de pessoa e cidadão foi reduzida à mera vida nua. Quem fosse condenado por *atimia*; era assimilado a um estrangeiro. Desde então, para a cidade, seria um estrangeiro.

Ao analisar os estados de exceção, Agamben (2004) revela a vulnerabilidade das estruturas jurídicas diante de situações de emergência, em que a soberania do Estado se sobrepõe aos direitos individuais. Ao suspender os direitos e liberdades civis, o Estado cria uma zona de indeterminação, em que a normalidade legal e social é desfeita, permitindo ao poder político agir sem as limitações que a lei impõe em tempos de normalidade. Essa suspensão, como enfatizado por Agamben, transforma o cidadão em uma figura ambígua, que não se encontra completamente fora da proteção legal, mas também não goza da plenitude de seus direitos.

Ao relacionarmos esse conceito com a *atimia* — a perda do status de cidadão e da proteção jurídica, que na Antiguidade grega era aplicada a quem era considerado sem valor para a *polis* — podemos entender que, na contemporaneidade, as práticas de exclusão e marginalização são revestidas de novas expressões de *atimia*. Agora, as pessoas não são apenas despojadas de seus direitos, mas também colocadas em uma posição de irrelevância política e social, tornando-se invisíveis ao sistema jurídico, ao mesmo tempo em que estão vulneráveis à ação arbitrária do Estado.

Essa “nova *atimia*” está profundamente ligada à produção de uma biopolítica de exclusão, em que certos grupos, como migrantes ilegais, minorias ou outros considerados “perigosos” ou “indesejáveis”, são privados não apenas da cidadania, mas de qualquer forma de reconhecimento político. Esses indivíduos, ao serem colocados fora da proteção do direito, se tornam passíveis de controle absoluto, de uma normalização de suas vidas que depende da suspensão de sua humanidade. Nesse cenário, o Estado pode definir quem vive e quem morre, quem pertence e quem deve ser excluído, transformando a vida

humana em algo suscetível a ser manipulado, descartado ou simplesmente ignorado.

A reflexão que sugerimos sobre as aproximações entre os estados de exceção e a *atimia* nos leva a considerar o papel das práticas jurídicas e políticas no processo de desumanização de certos grupos. Ao negar os direitos fundamentais, o Estado não apenas apaga a existência desses indivíduos na esfera pública, mas também os submete à violência estrutural e sistêmica, que, muitas vezes, é invisível e justificada pela lógica da segurança, da ordem pública ou da proteção nacional. Esse processo implica não apenas a negação de direitos, mas a criação de uma realidade na qual os sujeitos excluídos se tornam invisíveis aos olhos da lei e, em muitos casos, da própria sociedade.

A abordagem de Agamben nos convida, assim, a refletir sobre as fronteiras da cidadania, da dignidade humana e do direito, questionando até que ponto o Estado moderno continua sendo uma ferramenta de proteção e garantias para todos ou se, ao contrário, se torna um instrumento de opressão e exclusão, principalmente nos momentos de crise e exceção.

3 Exclusão econômica e social

Em um cenário econômico e social, um olhar atualizado sobre a *atimia* não se limita apenas à exclusão política, mas se manifesta também na marginalização de grupos que são afastados da participação ativa nos processos econômicos e nas dinâmicas sociais. Agamben, ao se ocupar sobre a economia capitalista, revela como o sistema pode funcionar como uma máquina de exclusão, gerando uma hierarquia de indivíduos e grupos cujos direitos e acessos a recursos essenciais são restritos ou negados. Essa exclusão, em um nível profundo, não é apenas uma questão de acesso a bens materiais, mas também à construção da identidade e da cidadania. Aqueles que são colocados à margem da economia não apenas enfrentam a privação material, mas também a

desumanização social e política, sendo considerados invisíveis e irrelevantes para a dinâmica do mercado e da sociedade.

Essa marginalização se traduz em várias formas de *atimia*, em que os indivíduos não têm acesso a direitos trabalhistas, a uma educação de qualidade, à saúde ou a outras redes de proteção social. As políticas neoliberais, por exemplo, intensificam esse processo ao promover uma economia de mercado em que a sobrevivência depende da inserção competitiva no sistema, ignorando aqueles que, por diversas razões, não conseguem se adaptar ou são sistematicamente excluídos da “competição”. Nesse contexto, os excluídos são, de certa forma, despojados de sua cidadania econômica, vivendo à margem de um sistema que só reconhece aqueles que conseguem integrar-se ao mercado, perpetuando uma estratificação social em que os mais vulneráveis permanecem em uma condição de precariedade.

Além disso, se observarmos a *atimia* no contexto econômico de nossa época, esta não se limita à pobreza extrema, mas se estende ao desemprego estrutural, à exploração laboral, à informalidade e à precarização das condições de trabalho, que excluem muitos trabalhadores dos direitos básicos que garantem uma vida digna. O aumento da desigualdade social é um reflexo claro dessa lógica, em que aqueles que se encontram fora dos processos de acumulação de capital e de consumo são progressivamente empurrados para a periferia da sociedade, sem direito de voz ou de participação ativa nas decisões que moldam suas vidas. O conceito de *atimia*, portanto, adquire uma nova dimensão nesse exercício reflexivo que sugerimos, ligada à privação do reconhecimento social e econômico, ao ponto de muitos serem tratados como não-sujeitos, cuja existência é ignorada ou minimizada.

A ideia de que o capitalismo moderno perpetua formas de *atimia* nos leva a refletir sobre a interseção entre economia, direitos humanos e justiça social. À medida que as desigualdades aumentam, a linha divisória entre os que têm e os que não têm se torna mais rígida, criando uma classe de indivíduos e comunidades que, além de não terem

acesso aos bens e serviços básicos, também são marginalizados em termos de seu valor humano e social. Eles se tornam “não sujeitos” na esfera econômica e social, sem voz, sem representação e, em muitos casos, sem a chance de reintegração. Por isso, a *atimia*, entendida como uma perda da proteção e do reconhecimento social e econômico, é uma dinâmica que ultrapassa a questão política e adentra no terreno da própria existência material dos indivíduos. Ela revela como o capitalismo pode operar como um mecanismo de exclusão e desumanização, em que a condição de ser humano é constantemente desafiada por um sistema que valoriza a produção e o consumo, mas negligencia a dignidade e os direitos dos que ficam à margem. Em última instância, isso desafia a própria ideia de cidadania, pois, em um sistema que não garante os direitos econômicos e sociais, a pessoa deixa de ser considerada um sujeito pleno de direitos e passa a ser tratada como um objeto da lógica econômica, em um estado contínuo de vulnerabilidade e subordinação.

4 Biopolítica e controle da vida

A biopolítica, conforme teorizada por Agamben, aponta para o modo como o poder estatal e outras instituições sociais se apropriam do controle sobre a vida e o corpo dos indivíduos. Esse controle, que se manifesta por meio de políticas de saúde, segurança, educação e assistência social, visa normalizar comportamentos e condições de vida de acordo com os padrões estabelecidos pela sociedade. A biopolítica não se restringe apenas à administração da vida, mas também envolve a gestão da morte e do sofrimento, com o poder decidindo quem merece viver em plenitude e quem é descartável ou subordinado a condições de vida precárias. Esse processo cria uma hierarquia de valor humano, em que aqueles que não se alinham com os ideais normativos são considerados excluídos ou desumanizados.

Atualmente, um desdobramento claro dessa biopolítica pode ser observado na maneira como o Estado e outras instituições categorizam indivíduos e grupos de maneira a justificar sua marginalização. O conceito de *atimia*, que envolve a perda do reconhecimento e da proteção legal, pode adquirir uma nova dimensão à luz da biopolítica, pois os excluídos passam a ser tratados como “não sujeitos”, cujas vidas são administradas, controladas ou até mesmo descartadas. Os migrantes ilegais, por exemplo, são frequentemente despojados de sua cidadania e, muitas vezes, colocados em campos de refugiados ou centros de detenção, onde a biopolítica os submete a uma condição de invisibilidade social e jurídica. A privação de direitos e a marginalização desses indivíduos são reforçadas por políticas que os restringem a uma existência precarizada, sem acesso aos mesmos direitos e liberdades desfrutados pelos cidadãos plenos.

Outro grupo que exemplifica essa forma de exclusão biopolítica são os prisioneiros, cujos corpos e vidas estão completamente sob o controle do sistema penal. A prisão, além de ser um mecanismo de punição, torna-se uma forma de “normalizar” a vida dos indivíduos que não se encaixam nos padrões da sociedade, transformando-os em objetos de disciplina e controle. Ao ser preso, o indivíduo é despojado de sua cidadania e tratado como uma parte subalterna do sistema, muitas vezes exposto a condições desumanas e a uma existência limitada aos espaços de vigilância e reclusão. Assim, a biopolítica, ao controlar os corpos e as vidas dessas pessoas, também as empurra para a periferia da sociedade, negando-lhes o status de cidadãos plenos e perpetuando um ciclo de exclusão e marginalização.

Além disso, a biopolítica pode ser vista em outras formas de exclusão, como o tratamento de grupos vulneráveis, incluindo minorias étnicas, pessoas com deficiência, ou aqueles em situação de pobreza extrema. Esses grupos são frequentemente estigmatizados, rotulados com base em suas características percebidas como “desviantes” e, em muitos casos, são forçados a viver em condições que os

marginalizam tanto social quanto economicamente. A biopolítica, portanto, não apenas regula a vida dos indivíduos, mas cria um sistema de classificações e hierarquias que determinam quem pode ser protegido, quem pode viver plenamente e quem deve ser mantido à margem da sociedade.

Esse controle sobre a vida e o corpo, que define quem é digno de reconhecimento e quem pode ser excluído, tem profundas implicações políticas e sociais. A biopolítica moderna vai além da simples regulação da vida; ela se torna uma ferramenta para a criação de novas formas de *atimia*, em que a privação dos direitos civis e a negação da dignidade humana são justificadas pela lógica de segurança, ordem pública e eficiência econômica. A exclusão de determinados grupos e indivíduos, seja por meio de políticas migratórias, do sistema de justiça criminal ou de estratégias de marginalização social, revela um sistema de governança que opera não apenas na manutenção da ordem, mas também na produção de desigualdade e desumanização.

Ao examinarmos esse cenário, é possível perceber como a biopolítica, ao identificar e controlar corpos que são considerados “anormais” ou “indesejáveis”, contribui para a construção de uma sociedade em que os direitos não são distribuídos de forma equitativa, mas sim de acordo com uma lógica de controle, segurança e exclusão. Os excluídos da biopolítica são aqueles cujas vidas e direitos são constantemente subordinados a uma lógica que não os reconhece como cidadãos plenos. A biopolítica, nesse sentido, revela-se como um dos mecanismos mais eficazes para a criação e perpetuação de novas formas de *atimia*, em uma zona de indistinção com o conceito agambeniano de *homo sacer*, em que a vida de certos indivíduos é desvalorizada e subjugada às forças do poder estatal.

5 Direitos humanos e marginalização

Agamben (2015) aborda a forma como a Declaração Universal dos Direitos de 1789 e a prática legal podem, paradoxalmente, resultar em novas formas de exclusão. Ele analisa como as instituições e os sistemas legais que visam proteger os direitos humanos podem, na prática, falhar em incluir todos os indivíduos de maneira igualitária, perpetuando formas sutis do que entendemos se alinhar com uma possível *atimia* moderna.

Essa crítica que Agamben oferece pode ser analisada face ao conceito de *atimia*, porquanto remete à perda de direitos ou a exclusão do reconhecimento político. A partir de Agamben, podemos inferir que a *atimia* moderna se manifesta quando as instituições que deveriam garantir a proteção dos direitos humanos falham em incluir todos os indivíduos de maneira igualitária. Em outras palavras, o que era originalmente concebido como uma rede de proteção acaba se transformando, na prática, em uma estrutura que marginaliza certos grupos ou indivíduos, muitas vezes de maneira invisível ou sutil.

Por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e as leis associadas a ela supõem a igualdade de todos os seres humanos. No entanto, a implementação dessas leis em contextos sociais e políticos específicos pode resultar em uma hierarquização de direitos, em que certos indivíduos ou grupos são tratados de forma diferente, seja por questões de raça, classe, nacionalidade, gênero, ou até mesmo por suas condições de vida (como migrantes ilegais ou refugiados). O próprio aparato legal, ao tentar regular direitos universais, pode se tornar um mecanismo de exclusão sistêmica, criando um sistema de distinção entre aqueles que são vistos como “plenos” cidadãos e aqueles que são reduzidos a uma posição de “subcidadãos” ou são simplesmente excluídos.

A análise de Agamben vai além da simples falha do sistema em proteger certos direitos: ele aponta como as instituições legais que

buscam garantir a igualdade acabam, muitas vezes, reforçando lógicas e estruturas de exclusão. Isso pode ocorrer através de práticas burocráticas, falta de acesso a recursos legais, ou a criação de exceções legais que não são aplicáveis a todos os indivíduos igualmente, mas sim a um subconjunto da população. Portanto, o que Agamben propõe é uma reflexão crítica sobre as limitações das estruturas jurídicas e das declarações universais, sugerindo que, ao tentar incluir todos sob uma única égide de direitos, as próprias normas podem criar uma exclusão estrutural e persistente. O paradoxo reside no fato de que, enquanto as leis e declarações visam dar voz e direitos a todos, na prática, elas podem inadvertidamente criar novas formas de marginalização e vulnerabilidade. Isso nos leva a questionar as premissas sobre as quais essas estruturas foram construídas, e nos convida a pensar em novas formas de inclusão que realmente abarquem todos os indivíduos, sem exceção.

Em *Para além dos direitos do homem*, Agamben alerta:

É tempo de parar de olhar para as Declarações dos Direitos de 1789 até hoje como proclamações de valores eternos metajurídicos, inclinados a vincular o legislador ao respeito a eles, e de considerá-las segundo aquela que é sua função real no Estado moderno. Os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana), que, no *Ancien Régime*, pertencia a Deus e que, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no cuidado do Estado e se torna, por assim dizer, seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania (Agamben, 2015, p. 28).

O nexó inconveniente entre nascimento e soberania vem à tona como matriz da política, problematizando a equação súdito = cidadão em sua deriva biopolítica, presente como fundamento não apenas de regimes de exceção, mas igualmente das democracias de massas ocidentais:

O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados do *Ancient Régime*, unem-se agora irrevogavelmente para constituir o fundamento do novo Estado-nação. A ficção aqui implícita é que o nascimento se torne imediatamente nação, de modo que não possa existir nenhuma separação entre os dois momentos (Agamben, 2015, 29).

O resultado disso é que a atribuição de direitos é conferida ao *homem* “apenas na medida em que ele é o pressuposto imediatamente dissipador (e que, ao contrário, nunca deve vir à luz como tal) do *cidadão*” (Agamben, 2015, 29). A figura limítrofe que brota dessa equação do ordenamento Estado-nação é a do refugiado, que o filósofo classifica como inquietante, porquanto “põe em crise a ficção originária da soberania” e se desloca de sua marginalidade para “a figura central de nossa história política” (Agamben, 2015, p. 29). Nunca é demais recordar que os primeiros campos surgiram na Europa como campos de internamento para conter e agrupar refugiados, derivando mais tarde para outro tipo de campos dos quais queremos inutilmente desviar o olhar e apagar da memória: os de concentração e extermínio. Nos *Lager* nazistas, os prisioneiros já chegavam desnacionalizados graças às leis de Nuremberg, e por isso sua morte “*sacra*”, no sentido agambeniano, ou seja, sem que se incorra em sacrifício ou em crime, era uma possibilidade sempre à espreita e passível de aplicação, uma vez que não pertenciam mais a nenhuma nação que lhes salvaguardasse a vida e sua dignidade.

6 Considerações finais

Entendemos que a partir do conceito de *homo sacer*, que pressupõe uma exclusão total da vida nua do corpo político, é pertinente refletirmos sobre como a *atimia* pode iluminar e complementar como as formas modernas de exclusão e marginalização refletem antigas práticas de perda de direitos e status. Essa ideia grega antiga pode nos ajudar a criticar e analisar as dinâmicas de poder e exclusão no mundo

contemporâneo, revelando como estruturas modernas apontam para a criação de condições de marginalização e exclusão que ecoam o conceito histórico de *atimia* e complementam o conceito de *homo sacer*, escolhido como categoria fundante para explicar a política no projeto agambeniano.

Vale lembrar que entre os motivos de Agamben para iniciar seu projeto *Homo sacer* está a lacuna de Michel Foucault ao não ter investigado os campos de extermínio e concentração e seu nexó biopolítico, e por haver “deixado sem resposta a questão da articulação entre as técnicas políticas da modernidade e as tecnologias do eu” (Castro, 2012, p. 68), bem como a falta de uma análise biopolítica nos escritos arendtianos. Exatamente a fim de preencher esse lapso de dois autores centrais em sua filosofia, Agamben intenta estabelecer ligações entre a biopolítica e o totalitarismo na política contemporânea, e assim examina “os direitos do homem, a política eugenésica do nacional socialismo e o debate em torno da noção de morte” (Castro, 2012, p. 68), que desembocam no campo de concentração e extermínio como paradigma político da Modernidade. De acordo com o filósofo,

[...] isso nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos (Agamben, 2015, p. 41).

Os campos, pondera Agamben (2015, p. 42), não nascem de uma estrutura jurídica normal ou do direito carcerário, mas “do estado de exceção e da lei marcial. Isso é ainda mais evidente para os *Lager* nazistas, sobre cuja origem e sobre cujo regime jurídico estamos bem documentados”. Revela-se, assim, o nexó irrecusável e inconveniente entre o estado de exceção e o campo de concentração, tendo no campo o “espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar regra” (Agamben, 2015, p. 42). Trata-se do “mais absoluto espaço biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida

biológica sem nenhuma mediação” (Agamben, 2015, p. 44). Essa sobreposição entre o campo como paradigma político de nosso tempo revela a indiscernibilidade entre política e biopolítica, *homo sacer* e cidadão.

Com essa breve genealogia temos algumas pistas sobre o quanto os refugiados podem se enquadrar na categoria *sacer* formulada por Agamben, ao mesmo tempo que, em um outro registro, que não é aquele escolhido pelo autor, mas nem por isso perde sua pertinência analítica para pensarmos sua condição política e existencial, são passíveis de se inscreverem na categoria da *atimia* no que diz respeito à perda dos seus direitos civis. Vidas matáveis sob o paradigma do *homo sacer*, passíveis de dolo sem que isso gere crime, os refugiados são o umbral de indistinção entre vida e morte, entre direitos humanos e a completa submissão a um poder soberano que não cessa de aniquilar aqueles que não são úteis e viáveis economicamente.

Essas pessoas experienciam a transição da biopolítica para a tanatopolítica, a política que produz morte e a retroalimenta: já não basta simplesmente proibir a migração para detê-las, é preciso instituir o conceito de campo como uma técnica biopolítica voltada ao controle e à eliminação das vidas consideradas perigosas. Torna-se necessário bloquear, por meio de estruturas legais, o acesso à cidadania, que garantiria os direitos humanos previstos na Declaração de 1948. É crucial, ainda, forjar a imagem desses indivíduos como inimigos, perigosos ao bom andamento da vida em sociedade, sobretudo porque são pobres e inúteis para manter girando a engrenagem da economia financeirizada, levada às últimas consequências no sistema econômico neoliberal que experienciamos nas democracias liberais de massa que se desenvolveram no Ocidente.

A partir da situação das vidas indesejadas, que se deslocam e ocupam espaços que não lhes pertencem por direito de nascimento, uma das questões que devemos enfrentar é como tem sido possível, em especial ao longo da história recente, que democracias liberais se metamorfoseiem em fascismos sem que, para tal, haja uma alteração formal

em suas constituições. Essas transformações ocorrem como se o próprio corpo democrático fosse capaz de se transfigurar, perseguindo grupos étnicos e criando uma massa de deslocados que migram fugindo das mais diversas situações de violência e anomia. O fascismo não é apenas um regime de governo, mas uma possibilidade latente dentro da própria democracia, à espera de uma oportunidade para emergir, sob diferentes circunstâncias e expressões que se reconfiguram em cada um dos contextos. Exemplo disso é o nazismo, que não apenas se originou dentro de uma democracia, mas jamais rompeu com o regime legal em vigor, implementando dispositivos que converteram exceções em regras dentro daquela sociedade. Isso nos revela como o estado autoritário pode se manifestar sob a forma da lei, sem, no entanto, ser eticamente legítimo.

Em um cenário como este, os direitos humanos correm o risco de se tornar uma formulação vulnerável, à mercê da vontade do poder soberano. A figura do refugiado se apresenta como o limite dos direitos humanos, invocando a antiga *atimia*, e expõem as fronteiras do Estado moderno e seu sistema de cidadania, fundamentado no *ius soli* e no *ius sanguinis*, enfraquecendo os princípios essenciais da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Sob essa ótica, o refugiado surge como um novo paradigma de cidadania e de povo, algo que ainda precisamos construir para o futuro: uma política da possibilidade e que não se fixa exclusivamente àquela institucionalizada e representativa, operando na lógica partidária: nos referimos à *política-que-vem* de Agamben, que transcende os critérios excludentes de pertencimento, como o sangue e a terra, e busca algo mais inclusivo e universal — e que ainda está para ser inventada e que nos toca assumir como tarefa irrecusável. No ensaio “Para além dos direitos do homem”, Agamben (2015, p. 24) adverte:

Não só o problema se apresenta na Europa e fora dela, com idêntica urgência, mas, no declínio agora irrefreável do Estado-nação e na corrosão geral das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado

é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e de sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir. É possível, aliás, que se quisermos estar à altura das tarefas absolutamente novas que estão diante de nós, tenhamos que nos decidir a abandonar sem reservas os conceitos fundamentais com os quais até o momento representamos os sujeitos do político (o homem e o cidadão com seus direitos, mas também o povo soberano, o trabalhador, etc.) e reconstruir nossa filosofia política a partir desta única figura.

Cabe refletirmos, ainda, que a condição de refugiado é intrínseca à própria essência humana. O ser humano se define pela sua abertura à existência, uma existência que está sempre em movimento, transitando de si para o outro. A busca incessante de sentido que o refugiado empreende para sua sobrevivência transforma-o em um migrante perpétuo, tanto de si quanto do mundo que habita. Assim, ser migrante ou refugiado vai além de um simples estatuto político; trata-se de uma condição fundamental a todos nós, como argumenta Donatella di Cesare (2017), ao reivindicar o reconhecimento de “estrangeiros residentes” para aqueles considerados indesejáveis devido ao seu deslocamento.

O refugiado representa o paradigma de uma política emergente, que nasce da vida, que surge das frestas por onde brota o instante, de um agora que é sempre potência e abertura para o novo. Seus direitos humanos devem ser assegurados para além da categoria tradicional e sacralizada da cidadania, que se fundamenta no sangue e no nascimento geográfico, uma concepção dos Estados soberanos que se desvia dos princípios estabelecidos pela Declaração de 1948. Limitar a compreensão dos direitos humanos à cidadania, como fazem muitos países, ignorando os preceitos da DUDH, revela o paradigma da soberania e da nação, que ainda orienta as modernas democracias liberais de massas.

Nesse paradigma reside o paradoxo do cidadão, cuja condição existencial é considerada superior à do próprio ser humano. Os refugiados, *atimoi* no sentido grego — privados de cidadania e com seus direitos subtraídos —, são figuras limítrofes, a encarnação do estrangeiro, *homini sacri*, sempre prestes a serem reduzidos ao umbral entre *bios* e *zoé*, vida nua, passível de ser exterminada sem que se cometa crime. Habitam uma zona cinzenta em que os conceitos se sobrepõem e colocam à luz a fratura de uma humanidade na qual a vida é recurso político e objeto de captura do dispositivo da soberania.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção. Homo sacer II*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DI CESARE, Donatella. *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A condição de *Homo sacer*. O Direito e a arqueologia do sagrado, um diálogo com Giorgio Agamben. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 69, Fasc. 2, 2013.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris, 1948.

A política que vem e sua relação com a ética do resto: vias articuladas de uma potência destituente

Paloma Custódio Soares¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.13>

1 Introdução

A presente pesquisa tem como objetivo compreender a possibilidade de uma política que vem e a ética do resto como uma forma de resistência à política em vigor, a partir da reflexão de Giorgio Agamben. Portanto, teremos como base a articulação da relação existente entre a vida humana e como ela é governada dentro dos dispositivos biopolítico-soberanos, utilizando o campo concentracionário como figura paradigmática que se estabelece como efeito dessa relação. Somente compreendendo essa relação introdutória do pensamento político de Giorgio Agamben, da vida humana que está englobada pelos dispositivos biopolíticos, é possível elaborarmos como a profanação dos dispositivos biopolítico-soberanos, por meio da noção de potência destituente, pode ser realizada.

No primeiro momento iremos analisar como se dá a “política que vem”. Refletindo através do conceito Agambeniano de inoperosidade iremos pensar como se dá a profanação dos dispositivos

¹ Licenciada em Filosofia e Mestranda em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: palomacustodio@outlook.com

biopolítico-soberanos, permitindo o surgimento de uma nova política e, somente assim, termos uma mudança radical na forma como vivemos em sociedade. E no segundo momento, a partir dessa política que vem, mas nunca chega, estabelecer uma relação com a ética do resto, ou ética do testemunho, como uma forma de profanação dos dispositivos biopolíticos que surgem também como um campo de resistência aos dispositivos que capturam e reduzem a vida humana à vida nua. Apresentando a ética do testemunho, como uma ética que resiste a partir da impossibilidade do testemunho integral daqueles que sobreviveram aos campos, como a figura de Primo Levi, sobrevivente dos campos nazistas.

2 A política que vem

Para Agamben, a política atual é marcada pelo uso de dispositivos biopolíticos que põem a vida humana numa relação de abandono. A biopolítica que se estabelece sobre o domínio da vida e transforma os indivíduos em vida nua, retira a possibilidade das pessoas de estabelecerem sua forma-de-vida, ou seja, de manifestarem sua potência humana de agir. Dentre os dispositivos utilizados para pôr os indivíduos nessa condição, estão os campos de concentração, sejam os nazistas ou os sionistas que vemos na atualidade. Agamben trata de uma política que vem, mas ela não é uma política do futuro, é uma política do agora. Portanto, a política que vem é a política que ultrapassa o paradoxo da soberania que faz parte da forma de governo existente no nosso tempo, que põe os indivíduos na condição de vida nua para a manutenção do seu próprio poder. E somente através da profanação dos dispositivos biopolítico-soberanos, seria possível uma nova política. Selvino J. Assmann, afirma que “é com a profanação que se pode resistir a tudo isso, e que se pode tentar uma nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso

à vida nua, a potência da vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser” (Agamben, 2007, p. 8-9).

A potência destituente seria a destituição da biopolítica em vigor, através da profanação. Profanar significa dar uso comum a algo separado na esfera do sagrado, as coisas ditas como sagradas, a partir do direito romano, pertenciam aos deuses, portanto, não poderiam ser utilizadas de qualquer maneira pelos indivíduos. Então, tudo aquilo que faz parte da esfera do sagrado e for restituído à esfera humana é um ato de profanação. “A profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido” (Agamben, 2005, p. 14). Desse modo, para termos uma nova forma de política se faz necessário o ato de profanar os dispositivos biopolítico-soberanos. Agamben quer a criação de uma nova forma de política que venha a ser totalmente diferente do que existe hoje, e somente de forma totalmente radical isso seria possível. Uma maneira de profanar os dispositivos seria através da sua inoperosidade. Daniel Nascimento (2014, p. 26) afirma que “Agamben salienta que nada é mais urgente para a política de nosso tempo que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos”. A inoperosidade precisa ser inserida dentro dos dispositivos biopolíticos, dispositivos² estes que, para Agamben, se configuram como tudo aquilo que possa capturar ou controlar os indivíduos, que para além da conceituação feita por Michel Foucault³, de hospitais, escolas e manicômios, entrariam também a linguagem e tudo aquilo

² Agamben (2005, p. 13) conceitua o termo dispositivo no texto *O que é um dispositivo?*: “Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”.

³ Michel Foucault influencia o pensamento de Giorgio Agamben sobre os conceitos de poder disciplinar e biopolítica. É através de suas ideias que Agamben vai delimitar sua concepção de política como biopolítica e sua relação com o poder soberano, atribuindo o conceito de vida nua à vida desqualificada politicamente.

que engloba a vivência humana, controlando e possuindo poder sobre todos os âmbitos de sua existência.

Como os dispositivos são responsáveis por esse controle da vida humana, que transforma os indivíduos em vida nua, causando problemas catastróficos na sociedade, como os campos de concentração nazistas e sionistas, Agamben percebe a necessidade de tornar os dispositivos como inoperantes. Para Agamben (2007, p. 75), “a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante”. Desse modo, se faz necessário desabilitar a política existente e, conseqüentemente, os dispositivos que a englobam, torná-los totalmente inoperantes para que seja possível pensar em uma nova política, pois, ao se tornarem inoperantes e não conseguirem mais transformar os indivíduos em vida nua, estes indivíduos terão mais controle sobre seus corpos e sobre si mesmos.

Seria, portanto, uma forma de profanação da política existente que busca o controle sobre os indivíduos. Contudo, para que exista uma nova política é preciso uma profanação do Estado, de tal maneira que haja a perda total da identidade com o Estado, pois, se observarmos, tanto os campos nazistas, como os campos sionistas existem por uma rejeição de indivíduos que são tidos como pessoas que não fazem parte da identidade nacional, ou foram retirados da sua condição de cidadania para serem postos como vida nua, na figura do refugiado, por exemplo. E somente quando essa relação entre identidade nacional e território se perder por completo, uma nova política será possível, e as pessoas não poderão mais ser colocadas na condição de vida nua. Na concepção de Agamben (2017 p. 78),

[...] o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável e as singularidades quaisquer e a organização estatal.

O que configura, em nosso sistema político, um indivíduo possuir direitos políticos, estar habilitado a ter seus direitos políticos, é a sua cidadania. Ou seja, sua relação de nascimento e identidade com uma nação. Se um indivíduo não está dentro dessa relação ele não possui direitos políticos. E quando um Estado, um governo busca retirar os direitos políticos de um indivíduo, transformando-o em vida nua, coloca-o em uma situação de exceção, para que esses direitos políticos possam ser retirados. Como aconteceu com o nazismo na Segunda Guerra Mundial, em que os indivíduos enviados aos campos de concentração foram desnacionalizados, descaracterizados como cidadãos, retirados seus direitos políticos. Assim, como acontece nos campos sinonistas, em que os indivíduos de Gaza se encontram em uma relação de exceção com o Estado de Israel. Primeiro, por não serem cidadãos de Israel e, segundo, por não possuírem um Estado Palestino considerado um Estado soberano. O que os configura, para Israel, um povo sem Estado, sem soberania, sem cidadania, portanto, sem direitos.

Desse modo, ao perderem sua forma-de-vida, como vida política, perdem conseqüentemente seus direitos políticos, tornam-se vida nua. Vidas consideradas bandidas, que podem ser matáveis e insacrificáveis⁴. E por conta dessa relação de dependência entre a identidade nacional e o Estado, Agamben percebe a necessidade de se profanar e destituir essa relação, para que essa política existente que inclui e exclui o vivente ao mesmo tempo, deixe de existir. Somente através de uma nova política, em que indivíduos não sejam dependentes de um Estado para ter direitos políticos, é que essa relação de pôr indivíduos como vida nua terminaria. Ou seja, Para Agamben (2017, p. 79), “um ser que fosse privado de toda identidade representável seria para o Estado

⁴ Para Agamben (2010, p. 85), toda vida que é “capturada no bando soberano é uma vida matável e sacrificável: o homo sacer”. Isso significa que os indivíduos nessa relação estão subjugados a violência que não considera sua morte como homicídio e nem como um sacrifício, portanto, é incluído dentro da comunidade para sua própria exclusão.

absolutamente irrelevante”, pois, o Estado precisa que os indivíduos possuam uma identidade que seja representável por um Estado. E somente quando os indivíduos puderem ter uma identidade qualquer, que não possua representação com nenhum Estado específico, poderão estar em uma política que não se utiliza da vida nua como forma de governo.

Como essa possibilidade de mudança política radical ainda está no mundo do utópico, podemos conceber a ética do resto como uma forma de resistência à política em vigor na nossa sociedade atual. Através dela, podemos ter uma forma de potência destituente que pode profanar o sistema biopolítico em que nos encontramos ainda na atualidade, podendo servir como um alerta ao acontecimento do campo, para que ele cesse de se repetir.

3 O tempo que resta

A ética do resto estabelecida por Giorgio Agamben, é uma ética do testemunho baseada no testemunho daqueles que vivenciaram os campos de concentração nazista. A ética do resto seria uma forma de profanação dos dispositivos biopolítico-soberanos, pois a ética do resto é o testemunho daqueles que conseguiram sobreviver aos campos de concentração, é um dispositivo biopolítico que está marcado na pesquisa de Agamben como um paradigma da própria modernidade. Portanto, mesmo não sendo uma forma de conseguir estabelecer essa nova política, seria uma maneira de resistir à política em vigor.

Para Agamben, a ética nietzschiana do ressentimento entra em colapso com o surgimento dos campos de concentração, pois Auschwitz seria a maior *condition inhumana* existente na história, devido a todo o horror que ela proporcionou. Afinal de contas, foi um crime contra a própria humanidade, que produziu a morte de milhares de pessoas da maneira mais degradante e desumana possível. Foi um experimento biopolítico que desarticulou a humanidade do próprio sujeito,

pondo o sujeito como vida nua. Na ética nietzschiana, “o eterno retorno é, antes de tudo, vitória sobre o ressentimento, possibilidade de querer o que foi, de transformar todo ‘assim foi’ em um ‘assim quis que fosse’ — amor fati” (Agamben, 2008, p. 104). É, portanto, uma forma de se libertar da culpa, do passado, da má consciência, de poder voltar ao passado até que o ressentimento se esgote.

A experiência do campo, contudo, é uma questão que não se esgota somente na dimensão do horror do acontecimento, mas no fato de que o acontecimento não cessa de se repetir para aquele que sobreviveu, pois quem sobreviveu revive esse acontecimento cotidianamente, ao relembrar cada fato. Portanto, para Agamben (2008, p. 107),

O problema ético mudou radicalmente de forma: já não se trata de derrotar o espírito de vingança para assumir o passado, para querer que ele volte eternamente. [...] O que temos agora pela frente é um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente — um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso, é absoluta e eternamente não-assumível. Para além do bem e do mal não está a inocência do devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas, por assim dizer, já sem tempo.

A ética agora está voltada para a vergonha e a culpa, e somente o testemunho como um dilema ético pode solucionar a vergonha e a culpa causada por este acontecimento. Portanto, a partir de então se tem a ética do testemunho. O termo testemunho, tem duas derivações no latim. O primeiro, *testis*, aquele que testemunha como um terceiro em uma situação de processo. E o segundo, *superstes*, aquele que vivenciou um evento e pode então testemunhar. Podemos, portanto, dizer que o testemunho daqueles que vivenciaram o campo, são *superstes*. Vivenciaram o acontecimento e sobreviveram para poder contar. Contudo, Agamben se utiliza do testemunho de Primo Levi, sobrevivente dos campos nazistas, para definir seu conceito de testemunho, pois, para Agamben (2008, p. 26), “um tipo perfeito de testemunha é Primo

Levi”, considerando-o como a testemunha verdadeira, pois Levi testemunha com consciência sobre quem não pode testemunhar.

Primo Levi acredita que o testemunho tem uma lacuna, daquilo que o sobrevivente não pode testemunhar. Pois, para ele, o sobrevivente testemunha por aquilo que não pode testemunhar, por aquilo que falta; ele testemunha em nome de um terceiro que não pôde sobreviver para poder contar a experiência de maneira integral. Portanto, ele testemunha por aquilo que resta, entre a possibilidade e a impossibilidade de testemunhar. Como disse Agamben (2008, p. 43):

O testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. As “verdadeiras” testemunhas, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que “tocaram o fundo”, os muçulmanos, os submersos. Os sobreviventes, como pseudotestemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta.

O testemunho do sobrevivente, portanto, é aquele que fala por quem não pode falar, ele fala no lugar do muçulmano. O muçulmano é aquele que vivenciou o campo de maneira integral, e que no próprio campo, mesmo que estivesse vivo corporalmente, já havia atingido a górgona, não mais reagindo a nada, como se fosse um morto vivo. Desse modo, o muçulmano, mesmo que não tenha uma morte física, não poderia testemunhar, pois entra em uma espécie de transe, em que não reage ou não possui estímulo de nenhuma situação. Primo Levi (2022, p. 67), nos afirma que:

Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, porque sua morte começara antes mesmo da morte corporal. Semanas e meses antes de morrer, já tinham perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar. Falamos nós em lugar deles, por delegação.

Para Primo Levi (2022, p. 66), quem encostou ao fundo desse acontecimento, “quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para

contar, ou voltou mudo; mas são eles, os muçulmanos, os que submergiram — são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral”. Por isso, o sobrevivente testemunha por todos que não puderam testemunhar, testemunha no lugar das testemunhas integrais (muçulmanos e não sobreviventes). Pois, quem testemunha, testemunha por si e por aquele que não sobreviveu, precisa relatar toda a experiência, inclusive a que não vivenciou, por isso seu testemunho não é integral. Podemos então afirmar que a testemunha é um agente ético, que relata um acontecimento radical no lugar de um outro, por isso trata-se aqui de uma ética do testemunho ou ética do resto, afinal ele “é o sujeito que dá testemunho de uma dessubjetivação” (Agamben, 2008, p. 151). Mas, para além disso, a ética do resto, é o testemunho por aquilo que resta, que está entre o testemunho do sobrevivente e a testemunha integral, entre o sobrevivente e aquele que não pode testemunhar.

Agamben faz uma comparação da ética do resto com o resto e o tempo messiânico, que seria o tempo que resta. Pois, resto é um conceito teológico-messiânico encontrado na Bíblia. É possível encontrá-lo no Antigo Testamento ao afirmar que não será salvo todo o povo de Israel, mas um resto, que está entre a possibilidade e a impossibilidade de ser salvo. Resto, para Agamben (2008, p. 162) é,

[...] a consistência que Israel assume no ponto em que é posto em relação imediata com o *éschaton*, com o evento messiânico ou com a eleição. Na sua relação com a salvação, o todo (o povo) põe-se, portanto, necessariamente como resto.

Paulo, na Epístola aos Romanos, percebe o evento messiânico como um evento que divide o povo de Israel e os gentios, entre um povo e o não povo, em que a salvação estará para aqueles que estão no resto. Assim para Agamben, o conceito messiânico coincide com o de testemunho, pois o resto de Israel está naqueles que se encontram dentro da possibilidade e impossibilidade da salvação, não sendo nem

todo o povo e nem parte dele, mas quem está entre. O próprio tempo histórico messiânico encontra-se nesse paradoxo, de não ser nem o tempo histórico e nem a eternidade, mas o que resta entre eles. Como também é a ética do resto, não se trata do testemunho do sobrevivente, dos muçulmanos, dos mortos, mas o que resta entre eles, entre a possibilidade e impossibilidade de se falar sobre o acontecimento.

Podemos afirmar, contudo, que o ato de testemunhar, é uma resistência a esse dispositivo biopolítico que é o campo e todo o seu sistema. Pois, quem vivenciou ou vivencia a experiência de um campo, sente a necessidade de falar sobre o acontecimento. Principalmente, por ser o campo o lugar em que os indivíduos, ali colocados, passam pela maior *condition inhumani*. Portanto, as pessoas são transformadas em vida nua, passando por situações desumanas. Situação que não ocorre somente no campo de concentração nazista, mas também em qualquer outra forma de campo, como no campo sionista. Pois, apesar de não podermos comparar a experiência de um campo com o outro, devido a todo o horror que foi fabricado nos campos nazistas, o campo sionista também se utiliza do mesmo sistema biopolítico para pôr as pessoas em situação de vida nua.

4 Considerações finais

Podemos concluir que o ato de testemunhar, como uma forma de subjetivação e dessubjetivação, por falar no lugar de outro, por falar por aquilo que resta do acontecimento; podemos afirmar que é um ato de resistência a esse dispositivo biopolítico que é o campo; que seria uma forma de profanar esses dispositivo-biopolíticos existentes, utilizados até os dias de hoje dentro da conjuntura política atual. Agamben, em suas reflexões sobre a política atual, concebeu a necessidade de se profanar a política para que exista a possibilidade de uma nova política; que somente através da destituição da relação entre identidade/nacão e território seria possível uma nova política que não colocasse as

pessoas como vida nua. Contudo, como essa relação é necessária para que um indivíduo seja considerado cidadão e, conseqüentemente, tenha direitos políticos, permanecemos apenas com a esperança de um sonho que talvez seja utópico.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? Trad. Nilcéia Valdati. In: *Outra travessia*, v. 5, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobrevivente: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.

A imprensa: da apoteose à crise do governo da opinião pública

Pedro Ivan Moreira de Sampaio¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.14>

A marca exordial deste texto é um homem, um célebre jornalista do século XX, com uma carreira de mais de 60 anos como colunista de grandes jornais nos Estados Unidos. Amigo pessoal de John Maynard Keynes. Um homem da “esquerda” política estadunidense, mas cujas posições políticas não o impediram de conquistar espaço até no conservador jornal republicano Herald Tribune. Um jornalista como talvez já não exista mais, com acesso privilegiado a qualquer chefe de Estado como o General de Gaulle, Nikita Khrushchev, Churchill, isto para não mencionar a própria Casa Branca. Um homem que estava presente nas negociações do *Tratado de Versailles*, que evitou uma guerra de seu país com o México através de diplomacia secreta com o Vaticano. Um profissional para quem os jornais não mediam esforços na alocação do *staff* exigido por ele, além de sua generosa remuneração. Um jornalista que passou por duas grandes guerras mundiais, pela crise de 1929, pela guerra do Vietnã, pela crise do Petróleo dos anos 70. Alguém que presenciou a ascensão e queda de mais de uma ordem mundial. O homem responsável para que a maior tensão experienciada no século XX

¹ Bacharel em Direito pela PUC/SP e em Filosofia pela USP. Mestre em Filosofia pela USP e Doutorando em Filosofia em regime de dupla titulação na UPCitê e USP.
E-mail: ivandesampaio86@gmail.com

tivesse um nome próprio: A Guerra Fria². Começamos então esta reflexão falando do jornalista Walter Lippmann³, o mesmo homenageado no colóquio⁴ em Paris que portou seu nome em 1938, ocasião onde foi formalmente cunhado o termo neoliberalismo.

Este colóquio de 1938, mesmo sendo talvez um episódio menor da biografia de Walter Lippmann, é o primeiro ponto que merece aqui uma menção particular. Diferente dos demais ilustres participantes daquele encontro do pensamento liberal em Paris, Lippmann não é um economista, não é um teórico político, ou filósofo. Ele é um jornalista. O livro de sua autoria, cuja tradução francesa deu pretexto para colóquio: *La Cité Libre* (2011a) ou *The Good Society* (2017) em seu título original, se tornou uma obra bastante conhecida. Mas, o que aqueles que estudaram as atas deste colóquio, como o filósofo Michel Foucault⁵, mencionam apenas *en passant*, é que Lippmann é uma figura que destoa bastante dos demais participantes do evento. Além de ser possivelmente na época, a pessoa mais célebre presente no encontro, ele é o único que não é um teórico, não tem uma carreira acadêmica. Ele é, antes de qualquer outra coisa, um homem da imprensa.

Pois bem, não se pode ignorar que o livro do Lippmann veio a ser muito importante. Foi de onde Friedrich Hayek extraiu sua inspiração para escrever *The Road to Serfdom* (2007), e antes mesmo disso, foi a tradução do *The Good Society* que motivou Wilhelm Röpke a escrever

² O termo originalmente é atribuído a Bernard Baruch, conselheiro da Casa Branca, em discurso proferido na Carolina do Sul em abril de 1947. Mas, foi o Livro de Lippmann: *Cold War*, publicado também em 1947, que popularizou o termo.

³ Os dados biográficos mencionados de Walter Lippmann neste parágrafo contam na apresentação escrita por Bruno Latour para a edição Francesa do livro de Lippmann publicado sob o título *Le public phantôme* (2008). Mas uma biografia mais robusta de Lippmann será publicada em 2025 pela Princeton University Press sob o título: *Walter Lippmann: na Intellectual Biography*.

⁴ As atas do colóquio foram publicadas na parte final do livro: *Le Colloque Lippmann: Aux origines du "néo-libéralisme"* (Audier, 2012).

⁵ As referências mais conhecidas de Foucault ao colóquio Walter Lippmann podem ser encontradas em seu curso no *Collège de France* de 1978-1979 intitulado *Naissance de la biopolitique* (2004).

para Hayek propondo a organização do colóquio em Paris⁶, sendo o ponta pé inicial para a constituição, mais tarde, da *Société Mont Pèlerin*. Mas o que se ambiciona destacar deste evento é, antes, outra coisa. Voltando mais uma vez nossos olhos a esse colóquio de 1938, é importante perceber que, é sob o augúrio da obra de um homem da imprensa que nasce a designação própria para a racionalidade política do nosso tempo. Desta maneira, seria oportuno dedicar este breve escrito para discutir um pouco sobre esta instituição que está no seio do neoliberalismo desde o nascimento de sua denominação, e sobre a qual a tradição foucaultiana, que tanta atenção deu ao colóquio de 1938, se debruçou surpreendentemente pouco.

A reflexão aqui proposta tem, então, como objeto central a imprensa. Para isso, se inicia exatamente com o Walter Lippmann, mas não com o livro que encantou Hayek e Röpke, tomamos aqui os escritos de Lippmann anteriores ao *The Good Society*. Trata-se do livro *Public Opinion* (2011b) bem como da obra que Bruno Latour chamou de O Príncipe do século XXI⁷, *The Phantom Public* (2020). São livros curtos, nos quais Lippmann se permite adentrar um pouco no campo da teoria política, mas sem nunca deixar de ser um homem da imprensa.

A noção importante que já estava esboçada em *Public Opinion* e que será o fio condutor do *The Phantom Public* é a noção de público. Não de Público com P maiúsculo, mas do público com p minúsculo. Um público que não carrega em si toda a virtude republicana, nem todos os valores da nação, nem toda potência transformadora do seu tempo. O público de *Lippmann* é um conjunto fragmentado, que não é dotado

⁶ Ainda em 1937, Hayek havia entregado à Röpke as provas de impressão do livro de Lippmann intitulado naquela edição de *An Inquiry into the Principles of the Good Society*. A partir dessa leitura, Röpke inicia uma correspondência com Lippmann que culminou com a realização do colóquio de 1938 em Paris presidido por Lois Rougier. Esta sequência de eventos está bem indicada no livro *Globalists: the end of empire and the birth of neoliberalism* (Slobodian, 2018, p. 76)

⁷ A frase exata de Latour é: “*Si le Publique Fantôme est un autre Prince, c’est probablement au vingt et unième siècle qu’il s’adresse*” (Lippmann, 2008, p. 7).

de nenhuma grande aptidão especial, não possui valores particularmente elevados e toma ações e decisões com base fundamentalmente em aparências construídas de forma bastante superficial. Este público se informa das questões de seu tempo em no máximo trinta minutos por dia e tem como virtude maior apenas o desejo latente de se voltar à vida privada.

Lippmann não apresenta essa concepção para desdenhar do público ou com o intuito de retirá-lo completamente da cena pública. Diferente disso, ele tem dois objetivos principais para essa descrição. Primeiro, afastar o fantasma desse Público com P maiúsculo, a quem é atribuída uma série de virtudes, deveres e expectativas para as quais ele jamais terá capacidade. Em segundo lugar, sua pretensão de reconhecer as limitações do público visa lhe atribuir apenas às tarefas que ele pode efetivamente cumprir, não com maestria, mas ao menos por completo. Assim, Lippmann não quer tirar o público de cena, ele só quer adiar a subida do público ao palco para o final do terceiro ato, quando, no ápice do conflito da trama, o público entra em cena para decidir que personagem é o vilão e quem é o herói da história. É o momento crucial, trata-se da decisão fundamental do enredo, e a participação do público é tão importante quanto deve ser breve. Assim, logo depois de sua entrada triunfal, o público deve fazer o que ele faz de melhor: se dispersar.

É nestes termos que Lippmann coloca no público a tarefa fundamental de dar uma solução aos casos em que os governantes e sua oposição não são capazes. O público é o único em posição de colocar fim a uma crise, como a crise da representação política, por exemplo. Ao mesmo tempo, ele não deve tomar as rédeas do governo. Sua natureza fragmentada, sua ignorância premente e sua composição por interesses conflitantes o torna o mais inapto dos agentes para governar. O ideal é que, na maior parte do tempo, o público não se interesse pela coisa pública. É este público real, que Lippmann quer fazer aparecer, para dissipar o fantasma do Público idealizado.

Estes são os primeiros passos que apontam para certa concepção minimalista da democracia no século XX. Se no século passado tivemos a universalização do sufrágio a liberação do engajamento político e a perenização das regras de disputa pelo Estado, por outro lado, a participação popular foi circunscrita a esses momentos precisos, a democracia teve seu modesto espaço de atuação delimitado, disciplinado no quadro geral da racionalidade política do século XX.

Pois bem, mas tratar deste público está nos distanciando do tema central desta reflexão. Assim é preciso cumprir a promessa inicial e falar da imprensa. Esta referência ao Walter Lippmann serve aqui fundamentalmente para apresentar o público fragmentado que eventualmente é também o público leitor ou o expectador da imprensa. Até porque Lippmann entende que a imprensa tem um papel muito precário no que seria a formação de uma “opinião pública”. Para ele, a notícia e a verdade são coisas distintas. Não que a notícia seja uma mentira, mas a verdade não é algo que possa ser impresso em uma página de jornal, ela é o produto de muitas relações que se entrecruzam no espírito dos leitores. Assim, o jornal é um elemento, mas a verdade é algo que, em alguma medida, lhe escapa.

Neste ponto, talvez Lippmann esteja sendo muito modesto e pode ser então prudente observar o funcionamento institucional da imprensa mais de perto. Para tanto, é oportuno recorrer a outra personagem. Um imigrante do antigo império Austro-Húngaro, que para o gosto de toda narrativa heroica americana, foi combatente da Guerra de Secessão, depois da guerra trabalhou como carregador enquanto estudava Direito. Mas foi a sua carreira jornalística que o levou, anos depois, a imprimir sua própria marca na indústria da informação do ocidente. Falemos um pouco então deste *self-made men*, daquele que ocupava o posto hierarquicamente superior ao de Lippmann na indústria da informação, o também jornalista, mas principalmente editor Joseph Pulitzer.

A primeira e mais facilmente perceptível contribuição impressa por Pulitzer no jornalismo ocidental está certamente nas manchetes. Foi ele quem deu essa marca das “*Big Headlines*” ao jornalismo. Diferente da velha imprensa do século XIX, com seus jornais de letrinha miúda e que se esforçavam para fazer caber o máximo de texto em cada página, o conglomerado de Pulitzer entendeu que o mais importante é capturar a atenção do leitor com manchetes que podiam ser lidas à distância, capazes de fazer o público atravessar a rua para comprar um exemplar do jornal.

Para fazer justiça a Pulitzer vamos então nos permitir apresentá-lo conforme sua própria fórmula. Com grandes manchetes para expor um pouco sua concepção sobre a imprensa. Vamos então a uma frase famosa atribuída⁸ a Pulitzer.

Se um jornal deve prestar um serviço real ao público, ele precisa ter grande circulação. Primeiro, porque suas notícias e seus conteúdos devem atingir o maior número de pessoas possível; em segundo lugar, porque circulação significa propaganda, propaganda significa dinheiro e dinheiro significa independência.⁹

Vejam que Pulitzer entende a imprensa como um serviço público, mas prestado necessariamente por entes privados, viabilizado por capital igualmente privado para garantir sua independência. Não uma independência absoluta, é verdade, mas uma independência

⁸ Neste ponto é preciso esclarecer que, embora a frase mencionada em seguida seja frequentemente citada como sendo de Joseph Pulitzer, em sua obra não pode ser encontrada exatamente esta afirmação. Ainda assim é válida sua menção porque, mesmo que se trate de uma fala atribuída a ele, a sentença sintetiza de modo muito preciso pontos que Pulitzer apresentou ao longo de sua vida em múltiplas ocasiões, notadamente em seus textos conhecidos de 1904 publicados pela Universidade de Columbia em Nova York intitulados: *The School of Journalism in Columbia University* e *The Power of Public Opinion* (Pulitzer, 2009).

⁹ “*If a newspaper is to be of real service to the public, it must have a big circulation: first, because its news and its comments must reach the largest possible number of people; second, because circulation means advertising, and advertising means money, and money means independence*”.

frente ao Estado. Essa independência, por sua vez, parece jogar a imprensa nos braços de seus anunciantes, mas aqui é uma dependência distinta. Isso por algumas razões. Primeiro, por mais que os anunciantes possam ter a pretensão de pautar o jornal, esse desejo é contido pelas próprias regras do mercado. A pluralidade de anunciantes e de jornais já impõe um primeiro freio. Em segundo lugar, a imprensa precisa zelar pelo seu maior ativo, que é a atenção do público. Se ela concede tudo a seus anunciantes, corre o risco de comprometer exatamente o que a torna atraente para os anúncios. Mas o que é efetivamente mais importante de destacar da relação do jornal com seus anunciantes é que, no fundo, eles são parecidos. Os jornais se estruturaram, no ocidente, como empresas, como grupos midiáticos, como conglomerados empresariais, compartilhando a mesma estrutura organizacional de seus anunciantes privados. Assim, o campo de interesses da imprensa e das empresas que anunciam nos jornais, de pronto, já tem muitas afinidades. O que, por si só, já faz com que os anunciantes não tenham mesmo a necessidade de exercer grande interferência nas notícias propriamente.

Mas isso então nos conduz a um segundo ponto. O que propriamente faz a imprensa? Afinal, ela não serve apenas para vender os produtos de seus anunciantes. Pode parecer uma resposta simplória, mas o que ela faz é difundir informação. Ainda assim, caberia perguntar: qual informação, e de que tipo? É aqui que se localiza o primeiro ponto importante do serviço que a imprensa presta a seu público. Ela escolhe as pautas merecedoras de atenção. O jornal também ordena essas pautas por sua importância, destacando algumas em detrimento de outras, direcionando a atenção de seus leitores mais para alguns assuntos do que para outros. É nesta sutil condução que o jornal vai fazer aparecer sua função mais importante. Longe de simplesmente apresentar notícias, o que se espera do jornal é que ele possa apontar o sentido dessas notícias. É a articulação deste todo que o leitor busca no jornal. Não bastam os fatos, o que se espera do jornal é que ele possa indicar

ao leitor o sentido que este conjunto de fatos revela. É nesta reconfortante condução que o jornal presta seu serviço ao público, ao indicar que o mundo não é um turbilhão de fatos aleatórios, mas que os acontecimentos obedecem a uma ordem. É esta construção de uma ordem coerente para o conjunto de acontecimentos que podemos chamar de “Opinião Pública”.

Pois bem, mas, para que o jornal possa cumprir essa missão, é preciso, como diz Pulitzer, que ele tenha uma grande circulação. Isto é fundamental não só pelo apelo junto aos anunciantes, mas porque é na difusão da comunicação de massas que efetivamente se pode produzir uma opinião pública compartilhada. Em todo caso, é preciso agora fazer algumas ponderações.

Primeiro, a opinião pública não é um consenso geral, nem uma imposição por parte de um jornal. Ela funciona mais como um espectro geral de fatos e de certa organização mais ou menos comum para estes fatos. Isto porque a imprensa não é uma entidade unívoca, por mais que ao longo do século XX tenhamos visto a emergência dos grandes conglomerados midiáticos, não se trata propriamente do grande Cidadão Kane¹⁰. A imprensa não é um monopólio, mas um oligopólio. É verdade que os grupos têm interesses mais ou menos convergentes, mas existem diferenças entre os diversos veículos. Assim, há sempre diferenças no modo como se noticiam os fatos e também uma certa variação na escolha das pautas. O que é importante salientar aqui são essas diferenças. Essa pluralidade de veículos, os debates e desacordos que existem na imprensa são, precisamente, o que reforça sua credibilidade junto ao público. Assim, um conjunto de fatos é noticiado por diferentes fontes de modos um pouco distintos, possibilitando que o público possa ter diferentes formas de se relacionar com aquelas pautas. Isso é o que compõe o quadro geral da opinião pública. Não se trata

¹⁰ *Citizen Kane* filme estadunidense de 1941 escrito, dirigido, produzido e estrelado por Orson Welles.

da imposição de uma verdade, mas da delimitação das bases para que o público se posicione sobre este conjunto mais ou menos comum de fatos.

Deste modo, assim como Lippmann tenta mostrar que não existe um Público com P maiúsculo, o que se pretende aqui indicar é que a Opinião Pública é também fragmentada e diversa como esse público com p minúsculo. Mas, ao mesmo tempo, a imprensa é o que permite, não uma unidade, mas um conjunto comum de referências sobre as quais a opinião pública poderá se dispersar. Ela é ao mesmo tempo dispersa e condensada. Ela é dispersa quanto aos seus julgamentos sobre os assuntos noticiados, mas ela se encontra condensada dentro de um mesmo universo de pautas sobre as quais cabem posicionamento. Neste ponto podemos chamar uma segunda manchete de Pulitzer (2009, p. 56) e pegar sua frase que diz o seguinte: “Nossa República e sua imprensa vão ascender ou cair juntas”.¹¹

Neste ponto, se as fronteiras do Estado marcam os limites territoriais da república é a imprensa que estabelece as fronteiras espirituais de um povo no século XX. Os limites de uma realidade compartilhada aparecem precisamente graças a esse oligopólio midiático que faz essa mediação entre os acontecimentos e o público. Em certo sentido, na grande cena do espaço democrático *Lippmann* dá ao público a função de decisão, mas é a imprensa que apresenta a matéria que precisa de um veredicto.

Neste sentido, é preciso concordar que não se pode imprimir a verdade em um jornal, mas todo o maquinário industrial da imprensa no século XX sempre teve a ambição de imprimir a verdade não nas páginas do jornal, mas no espírito dos leitores.

Essa estrutura de oligopólio se reproduziu também quando a imprensa se expandiu para outras matrizes, no rádio e depois na televisão. Os conglomerados cresceram, mas a estrutura de oligopólio se

¹¹ “*Our Republic and its press will rise or fall together*” (Pulitzer, 2009, p. 120).

manteve. Isso porque o eventual monopólio comprometeria a credibilidade da imprensa e colocaria em xeque mesmo as estruturas de alternância dos grupos políticos nas chefias dos Estados. Assim, para descrever em termos econômicos essa imprensa que governa a opinião pública, seria possível chamá-la de um “oligopólio natural”. A própria regulação da difusão das telecomunicações foi positivada de modo a preservar essa estrutura do setor em oligopólio em praticamente todas as democracias liberais.

Nesse ponto, é pertinente chamar à baila a última manchete que fazemos com uma frase de Pulitzer (2009, p. 56), sua máxima mais famosa, ao alertar para os perigos dos vícios da imprensa: “Uma imprensa cínica, mercenária, demagógica e corrupta, com o tempo irá criar um público tão rasteiro quanto ela”.¹² Aqui, é necessário chamar a atenção para um vocabulário que certamente foi percebida a ausência neste texto. Falamos que a imprensa governa a opinião pública, mas em nenhum momento usou-se o termo “manipulação” nem destacamos qualquer outra conduta da imprensa que se funde em ocultação, adulteração de fatos ou conduta similar. A ausência destes termos não ocorre porque acreditamos que a imprensa seja um ente imaculado e nunca se utilize desses expedientes. Aqui na América Latina poderíamos mencionar um número expressivo de casos em que nossas TVs ou Jornais se prestaram exatamente a esse tipo de conduta. Mas, o importante é observar que essas ações não mostram o efetivo exercício de poder da mídia, ao contrário, é justamente quando todos os mecanismos regulares de governo fracassam que os grupos midiáticos recorrem a estes instrumentos, se colocando em risco perante o público para produzir um efeito qualquer na opinião pública.

O que Pulitzer alerta em sua máxima é que este tipo de ardil tem também efeito formador do público e podemos aqui acrescentar, que

¹² “A cynical, mercenary, demagogic, corrupt press will produce in time a people as base as itself” (Pulitzer, 2009, p.120).

contribuem para a erosão na confiança que se pode ter nas instituições da imprensa.

Pois bem, mas fato é que, hoje, já no nosso século, esta imprensa da qual vínhamos falando entrou em crise. E é preciso dizer que essa crise não foi gestada propriamente, nem pelos vícios do grande oligopólio midiático, e nem pelos muitos movimentos contestatórios que tivemos contra a imprensa tradicional ao longo do século XX. Foi antes o advento de um instrumento muito mais singelo, que nos acompanha por toda parte há pouco mais de uma década. Foi a generalização dos *smartphones* que permitiu o advento da crise institucional da imprensa que vivemos hoje.

O objeto deste texto não é propriamente essa crise e por isso nos permitiremos apenas mencioná-la aqui como uma conclusão. Assim, o que cabe dizer é que a generalização do acesso à internet em qualquer lugar e a qualquer momento do nosso dia fez com que os custos de difusão de informação em larga escala caíssem drasticamente. Não é mais preciso ser um grande capitalista da indústria da comunicação para que sua mensagem atinja milhões de pessoas. Ainda assim, não se pode dizer que isso tenha, por si só, erodido profundamente as bases do oligopólio midiático. A grande imprensa ainda responde por uma estrutura institucional bilionária de alcance global. Mas, o que tivemos foi a abertura de pequenas fissuras, inicialmente nas margens desse grande edifício da comunicação de massas. A questão é que essas pequenas fissuras permitiram passar todo tipo de informação e conteúdo produzido sob outros critérios, a princípio de forma quase completamente livre¹³ e praticamente sem mediação. É ante este modo desinstitucionalizado de difusão de informação que surgem também as chamadas *fake News*. Não vamos prolongar este assunto, nem discutir os perigos que essa nova estrutura das comunicações e a emergência

¹³ Aqui é preciso mencionar que, depois do advento dos algoritmos de direcionamento de conteúdo, essa liberdade inicial experienciada pela generalização da conexão via internet foi colocada em xeque.

posterior dos algoritmos de direcionamento de conteúdo produziram. Vamos aqui nos limitar a dizer que o que este novo modelo de comunicação tem conseguido colocar mais radicalmente em questão são os aspectos compartilhados da opinião pública. Essas pequenas fissuras no grande conglomerado midiático são já capazes de erodir as bases da delimitação de realidade comum compartilhada no espaço de formação da opinião pública que a instituição da imprensa construiu ao longo do século XX.

Referências

- AUDIÉ, Serge. *Le Colloque Lippmann: Aux origines du 'néo-libéralisme'*. Lormont: Le Bord de L'Eau. 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard. 2004.
- LIPPMANN, Walter. *La Cité Libre*. Trad. Georges Blumberg. Paris: Les Belles Lettres. 2011a.
- LIPPMANN, Walter. *Le Public Fantôme*. Trad. Laurence Decréau. Paris: Demopolis. 2008.
- LIPPMANN, Walter. *Public Opinion*. Overland Park: Digireads. 2011b.
- LIPPMANN, Walter. *The Phantom Public*. Milton Keynes: Wilder Publications. 2020.
- LIPPMANN, Walter. *The Good Society*. Oxfordshire: Routledge. 2017.
- PULITZER, Joseph. *A Escola de Jornalismo: o poder da opinião pública*. Trad. Jorge Meditsch e Eduardo Meditsch. Edição Bilingue. Florianópolis: Insular. 2009.
- SLOBODIAN, Quinn. *Globalists: The end of empire and the birth of neoliberalism*. Cambridge/US e London/UK: Harvard University Press. 2018.

A singularidade dos acontecimentos e as dificuldades da narração: entre história e política

Roan Costa Cordeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.15>

1 Introdução

No dia 18 de fevereiro de 2024, Luís Inácio Lula da Silva, Presidente do Brasil, proferiu algumas palavras sobre a corrente Guerra em Gaza, ocasionada pela reação do Estado de Israel aos ataques do Hamas perpetrados em 07 de outubro de 2023. Durante uma viagem à Etiópia, ao falar sobre o tema numa coletiva de imprensa, na qual enfatizava a gravíssima suspensão de repasses, encampada por países do Norte global, para a Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina (UNRWA), Lula afirmou que “na Faixa de Gaza não está acontecendo uma guerra, mas um genocídio”. Sentença que reformulou em seguida, de maneira ainda mais enfática, ao dizer que “o que está acontecendo na Faixa de Gaza com o povo palestino não existe em nenhum outro momento histórico. Aliás, existiu, quando Hitler resolveu matar os judeus. Então não é possível que a gente possa

¹ Pesquisador de Pós-Doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista de Pós-doutorado Júnior do CNPq. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: roan.costa@gmail.com

colocar um tema tão pequeno. Você deixar de ter ajuda humanitária” (Planalto, 2024)².

As palavras de Lula, de imediato, reverberaram nas redes sociais e no noticiário, despertando reações de setores da comunidade judaica e da oposição ao seu governo, bem como dos próprios dirigentes israelenses, cujo ministro das Relações Exteriores, Israel Katz, chegou até mesmo a afirmar que Lula era *persona non grata* em Israel. No desdobramento da polêmica que se seguiu, é possível isolar ao menos duas linhas da controvérsia: uma, voltada a criticar ou a endossar a afirmação de que a atuação do Estado de Israel em Gaza se trata de genocídio; outra, que diz respeito à possibilidade ou à impossibilidade de compararmos os fenômenos históricos e políticos do presente, como o que está acontecendo em Gaza, com o acontecimento do totalitarismo que culminou na *Shoah*.

Nesta contribuição, consideramos como problema subjacente ao debate atual o próprio significado do que venha a ser a singularidade do acontecimento, o qual abordaremos de maneira a considerar algumas daquelas tantas dificuldades da narração que atravessam e, até mesmo, constituem a compreensão do acontecer, assim dando continuidade às investigações sobre o acontecimento em minha pesquisa atual. Nesse sentido, nada menos do que a própria narração dos acontecimentos se revela o ponto de atravessamento dos dilemas contemporâneos que requisita nossa compreensão filosófica. Como podemos falar do que é historicamente singular, único e que não tem precedentes, não apenas na realidade, mas nos nossos próprios sistemas estabelecidos de organização de sentido? Como narrar, portanto, revelando e transmitindo o sentido de nossas experiências dos acontecimentos, se penamos antes de tudo para dizer o que aconteceu, se a transposição

² O discurso, na íntegra, pode ser assistido *online*: www.youtube.com/watch?v=d3Thk38apHI.

do acontecimento na linguagem se revela ao mesmo tempo o nosso caminho e o nosso calvário?

Mais do que endossar a tese da singularidade, portanto, precisamos compreender o que significa dizer que um acontecimento, como a *Shoah*, é algo singular, bem como identificar quais as consequências dessa operação que condiciona tanto a reflexão histórica quanto a política contemporânea. Para tanto, abordaremos a investigação arendtiana sobre a singularidade no contexto de sua narração, em *Origens do totalitarismo* (1998), dos campos de concentração e extermínio como mecanismo fundamental da política totalitária nazista. Na sequência, discutiremos as contribuições do historiador britânico Richard J. Evans ao problema, uma vez que o abordou em seus termos propriamente históricos. Por fim, iremos propor um apanhado da discussão por meio da análise da semântica da singularidade tal como interpretada por Nigel Pleasants.

2 A singularidade do totalitarismo em *Origens do totalitarismo*

A influência decisiva de *Origens do totalitarismo* está profundamente baseada no fato de que Hannah Arendt (2023, p. 42 trad. mod.; 2018, p. 11) considerava que, “[p]ara nós, o totalitarismo se tornou necessariamente o acontecimento central de nosso tempo e, por consequência, a quebra da tradição, um *fait accompli*”. Nesse sentido, se a experiência e a interpretação do totalitarismo marcaram profundamente a obra arendtiana, é porque o próprio *acontecimento* subjacente ao conceito consumou uma ruptura fundamental, uma “quebra” que se abre para nós como o *nosso* “mundo moderno”, cujo platô de ruínas começa politicamente, segundo Arendt, também com outro acontecimento: a explosão das bombas atômicas.

A ruptura do acontecimento conduz Arendt a iluminar a novidade do presente sem deixar jamais de “considerar a existência de uma brecha entre o evento totalitário enquanto tal e seus antecedentes históricos” (Duarte, 2000, p. 76), o que aparece no nítido contraste que estabelece entre o que vemos no próprio acontecimento e o fato de que o “caminho do domínio totalitário passa por vários estágios intermediários dos quais podemos encontrar muitas analogias e precedentes [...]”. Muito do que hoje é peculiar ao governo totalitário é bastante conhecido através dos estudos da história” (Arendt, 1998, p. 490).

No choque de Arendt com os acontecimentos, a comprovação da realidade dos campos de concentração e extermínio foi um divisor de águas fundamental: a terrível face de realidade teve que ser enfrentada para que se conseguisse destilar o seu significado em conceitos e categorias, tais como totalitarismo, ideologia, terror, banalidade do mal, mas também nascimento, espontaneidade, ação, *storytelling* e, precisamente, acontecimento. E assim, destacando que sua empreitada se baseia na busca pelo sentido dos acontecimentos, recordando que a sua própria concepção do pensar é definida como “busca de significado [*meaning*]” (Arendt, 2017, p. 30), encontramos o governo totalitário como novidade — histórica e política — que nos permite iluminar o horror extremo da realidade dos campos de concentração e extermínio, as realizações últimas da política de extermínio tal como evidenciado pela arquitetura da Solução Final. Mas, em outro sentido, se assim ocorre, na interpretação de Arendt, é porque estamos diante do *insight* de que a manifestação da singularidade do totalitarismo aparece sobretudo na própria irrupção do *Todeslager*, o “campo de morte” ou “campo de extermínio”, a instituição que singulariza o escopo do novo regime na produção de superfluidade, tal como lemos em “Domínio total”, a seção de *Origens do totalitarismo* na qual a pensadora arremata os seus estudos sobre os campos que estavam em desenvolvimento desde meados da década de 1940.

Diante disso, voltemos a atenção à leitura de Arendt sobre a singularidade dos campos. Segundo Arendt (1998, p. 494, grifos nossos),

[...] *não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais houvesse nascido. Assim, todo paralelo cria confusão e desvia a atenção do que é essencial.* O trabalho forçado nas prisões e colônias penais, o banimento, a escravidão, todos parecem, por um instante, oferecer possibilidade de comparação, mas, num exame mais cuidadoso, não levam a parte alguma.

O que temos de contar e pensar *não é*, como insistirá Arendt, “uma história de outro planeta”. Se os *Todeslager* existiram, aconteceram de determinado modo e não de outro — por mais que pudessem e devessem *não* ter acontecido. Mas aconteceram. Dessa maneira, por meio de seu exercício de pensamento com os acontecimentos, em desafio ao senso comum e também às teorias então correntes, Arendt insiste no fato de que eles possuem sentido; inclusive, foram criados para a completa destruição de seres humanos, por mais absurdo que isso soe para nós. Assim, a novidade trazida à luz do mundo pelo governo totalitário também diz respeito ao fato de que o horror tem sentido, inclusive porque, para nossa perplexidade ainda maior, o terror totalitário solapa a própria distinção entre sentido e absurdo como base das suas operações ideológicas de ficcionalização voltadas contra a realidade compartilhada, minando então “o único atributo do mundo que nos permite aferir sua realidade”, a saber, “o fato de ser comum a todos nós” (Arendt, 2016a, p. 258).

Se é verdade, todavia, como afirma Arendt (1998, p. 490), em aparente contradição³, que “[n]em mesmo os campos de concentração são invenção dos movimentos totalitários”, é o caso de observar que também estamos em face de novos *usos* e *empregos* imprevisíveis que emprestam sentido inédito às configurações políticas instituídas, o que é mais difícil de enxergar do que aparatos completamente novos, aliás⁴. Afinal, não é verdade que com frequência recorremos a expedientes conhecidos quando estamos diante do desconhecido, especialmente no âmbito da compreensão, e que, por vezes, acreditando buscar um destino conhecido descobrimos um mundo novo?

Ora, uma vez que a novidade constitui um marco da irrupção do acontecimento, do “começo” do qual falava Arendt, ela vale também quando o acontecimento implica a destruição total, como o totalitarismo ou a explosão da bomba atômica — talvez o exemplo mais acabado do que seria um acontecimento em si mesmo totalitário. No caso de pensarmos a política de extermínio do governo totalitário como também perfazendo o escopo do acontecimento, trata-se de configurar o sentido de um horror *novo*, diante do qual as linguagens ordinárias e mesmo extraordinárias colapsam, no limite de uma forma de narração.

³ Segundo Arendt (1998, p. 490), “sempre houve guerras de agressão; o massacre de populações hostis após uma vitória campeou à solta mesmo depois que os romanos o abrandassem com o *parcere subjectis*; o extermínio dos povos nativos acompanhou a colonização das Américas, da Austrália e da África; a escravidão é uma das mais antigas instituições da humanidade, e todos os impérios da Antiguidade se basearam no trabalho dos escravos do Estado, que erigiam os seus edifícios públicos. Nem mesmo os campos de concentração são invenção dos movimentos totalitários”.

⁴ A própria origem do campo de concentração é disputada, tendo existido aparatos similares em outros contextos políticos que não o totalitário. Ainda assim, alguns elementos são constantes, como a pressuposição de algo como um estado de sítio ou de exceção que abre o espaço de “anomia” — ou antes, de recusa do aparato jurídico-político regular e, nesse sentido, “normal” — que permite a instauração do campo — aliás, também esta instituição, criada na aurora da modernidade política ocidental na esteira da Revolução Francesa, foi repensada e empregada com novos usos no Terceiro Reich (cf. Agamben, 2007).

No caso da Shoah, a experiência do acontecimento também constitui uma ruptura decisiva para a experiência posterior da narração, algo experimentado não apenas pelas testemunhas e pelos sobreviventes, mas também por nós, hoje, quando nos voltamos para o que aconteceu e o retomamos no presente estabelecendo, dessa maneira, um vínculo com acontecimentos. Assim, segundo André Duarte (2000, p. 62), “para compreender a lógica de paradoxos instituída pelo totalitarismo, Arendt valeu-se de uma linguagem simultaneamente sóbria e metafórica, que resultou em um discurso ao mesmo tempo figurativo e analítico”. A linguagem utilizada para tratar dos fenômenos — a quase aviltante, mas fundamental descrição da *irrealidade* dos detentos, na narrativa arendtiana, por exemplo — manifesta a consciência de que o horror não transmite nada em termos de uma “moral da história” positiva. Qual a lição, portanto, dos acontecimentos? Eles ensinam, de fato, alguma coisa?

3 Os acontecimentos são comparáveis? Richard Evans e a singularidade histórica da Solução Final

Estamos no limite do sentido. Devemos, portanto, questionar justamente a confusão, muitas vezes deliberada, entre as abordagens históricas e as proposições morais sobre a incomparabilidade do acontecimento da Shoah que acompanham e buscam justificar determinados discursos políticos, por mais que estes pareçam desinteressados nos acontecimentos. Embora exista uma tensão no âmbito histórico entre a particularidade do acontecido e a generalidade do conceito de acontecimento, não estamos diante da incomparabilidade dos acontecimentos. Como considera Richard J. Evans, no ensaio “A ‘Solução Final’ foi singular?” (2018), dizer que um acontecimento é único, singular, não pressupõe que seja incomparável. Pelo contrário, segundo insiste, tal leitura pode ser acusada de inviabilizar a abordagem histórica

em termos metodológicos e, até mesmo, lógicos. Segundo Evans (2018, p. 380),

[...] alguns comentaristas argumentaram ser ilegítimo compará-lo [o massacre de judeus por serem judeus na política de extermínio nazista] a qualquer outra coisa. Contudo, a menos que o comparemos a outros eventos, não podemos estabelecer sua singularidade. A comparação não significa simplesmente extrair e estabelecer similaridades, significa também isolar diferenças, e avaliar uma e outra coisa. Há um problema óbvio se negarmos qualquer espécie de comparabilidade de um evento como a tentativa de extermínio dos judeus na Europa. Se não puder ser legitimamente comparado a qualquer outro processo ou evento histórico, então ele é de fato único, singular, não pode ser repetido de nenhuma forma, e portanto o slogan ‘nunca mais de novo’ é sem sentido, já que o Holocausto não tem relevância para mais nada e nenhuma lição a nos ensinar no presente.

É seguramente mais fácil realizar tal afirmação *post festum*, passados quase oitenta anos do final da Segunda Guerra Mundial, quando os fatos e as interpretações dos fatos já foram assentados e contam com seus guardiões — a exemplo do próprio trabalho de Evans enquanto historiador, cuja obra integra o cânone dos estudos sobre o regime nazista, notadamente com a sua trilogia sobre o Terceiro Reich. Em outra direção, a ressalva arendtiana refere-se ao momento em que, *ainda diante do calor do acontecimento*, se perdia de vista que tínhamos diante dos olhos um acontecimento, algo cujas características fundamentais encontramos no fato de se mostrar imprevisível e irreversível, mas também potencialmente sem limites no escopo dos processos que engendra (cf. Cordeiro, 2023, p. 140ss.).

Ao falarmos de um acontecimento incomparável, para Evans (2018, p. 380), impediríamos a análise histórica de extrair lições de qualquer acontecimento que já tenha alguma vez acontecido, encapsulando-o numa “singularidade categórica [que] leva a questão para os domínios da teologia”.

A abordagem de Evans é significativa para a compreensão não apenas do que significa defender a singularidade histórica da Solução Final, mas também para a visão de como se narra tendo por base uma elaboração diferencial da comparação. Recordamos que comparar, segundo Evans (2018, p. 380), “não significa simplesmente extrair e estabelecer similaridades, significa também isolar diferenças, e avaliar uma e outra coisa”. Ao colocar as relações e distinções entre fenômenos históricos no centro de sua abordagem, Evans acaba se aproximando do raciocínio arendtiano, por mais que adote um ponto de partida contrário. Afinal, as aproximações são realizadas com o propósito de alcançar um particular a ser compreendido historicamente na malha de sentido da realidade, de modo que, na sua narrativa, Evans também diferencia a política nazista de extermínio de diversos outros fenômenos contíguos, relacionando-os e distinguindo-os à luz do acontecimento. No contexto de guerra, por exemplo, a ocupação nazista da Polônia é diferenciada da ocupação soviética, bem como a deportação soviética para “neutralização política” (Evans, 2018, p. 381), da deportação nazista para a completa eliminação dos judeus *como* judeus. Essa última, tendo por substrato “uma ideologia racista que tinha na alça de mira vítimas definidas por etnia” (Evans, 2018, p. 385)⁵, ensejava a busca obsessiva, motivada por Hitler, pela criação de um “espaço vital” para a Alemanha, especialmente no Leste, como recorda Evans destacando o Plano

⁵ Mesmo que os eslavos fossem visados, ao lado dos judeus, pelas políticas de “deputação” do regime nazista, ainda assim havia uma diferenciação do estatuto do “*judentum*” e do “*slaventum*”: embora os segundos também fossem retratados como inferiores etnicamente, não chegavam a representar, segundo Evans, uma ameaça à própria existência da Alemanha, como a propaganda e a ideologia do regime insistentemente tentavam apregoar acerca dos judeus (cf. Evans, 2018, p. 387). Assim, também o papel de dois grupos bastante próximos segundo a ideologia totalitária pode ser diferenciado não apenas em grau, mas em qualidade, embora ambos fossem considerados “descartáveis”, pois, enquanto “os eslavos eram um obstáculo regional à ampliação do império alemão na Europa; os judeus eram uma ameaça de âmbito mundial à própria existência dos alemães. ‘O judeu’, como a máquina de propaganda de Goebbels jamais se cansava de afirmar, era, ao contrário do ‘russo’ ou do ‘polonês’, nada menos que o ‘inimigo do mundo’, o *Weltfeind*” (Evans, 2018, p. 388).

Geral para o Leste, mas não somente, uma vez que o projeto de expansão alcançou toda a Europa, sendo fundamental enfatizar que “o que Hitler chamou de ‘aniquilação da raça judaica na Europa’ seria de fato um programa pan-europeu de assassinatos” (Evans, 2018, p. 394).

A particularidade, dessa maneira, é o centro de gravitação da própria relação entre a história e o acontecimento, de modo que sua abordagem busca revelar o particular manifestado pelo começo de algo novo no mundo, como já compreendia Arendt, que aparece ao largo da ruptura com o passado. E é aqui, portanto, que se vislumbra o lugar em que ganha sentido a crítica de Arendt às filosofias da história, marcadas pela submissão da lógica do sentido dos acontecimentos à lógica instrumental dos padrões da fabricação (*cf.* Arendt, 2016b, p. 113-116).

No entanto, as “fábricas de cadáveres”, nas quais Arendt enxergava o ápice do cruzamento dos elementos amalgamadores do totalitarismo, para Evans (2018, p. 395), “foram apenas um instrumento de um programa mais amplo de matança por meio de uma variedade de métodos”. O emprego de gases tóxicos (T-4, Zyklon B, etc.), por exemplo, que ocorreu de diversas maneiras durante a guerra, até culminar nas câmaras de gás, embora não possuísse paralelos com outras formas de uso, ainda assim não permite “reduzir a singularidade do extermínio nazistas dos judeus ao mero fator técnico [...] para levá-lo a cabo” (Evans, 2018, p. 395). Encontramos aí um aspecto fundamental que diferencia sua leitura da singularidade daquela de Arendt (1998, p. 488), que toma o acontecimento dos campos de extermínio como “laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível”, ou ainda, como Agamben (2008, p. 188), que aí enxerga nada menos do que “paradigma biopolítico” do próprio Ocidente contemporâneo. Segundo Evans (2018, p. 396):

Nenhum outro genocídio na história inclui entre seus métodos o uso de gás tóxico em instalações especialmente construídas. No entanto, para identificar o que havia de singular sobre o genocídio dos judeus *em geral, como um todo*, é mais importante especificar por quê, e não

como. Suas características peculiares derivavam do fato de que os nazistas consideravam os judeus da Europa e, de fato, do mundo uma ameaça letal e universal à sua existência e à da Alemanha em termos mais gerais, ameaça que deveria ser eliminada de qualquer maneira possível, o mais rápido possível e do modo mais completo possível.

Além disso, a argumentação de Evans é esclarecedora ao revelar o equívoco que consiste na identificação sumária da singularidade ou unicidade do acontecimento com apenas um único aspecto da realidade. Pelo contrário, em nossa hipótese filosófica, quando falamos de acontecimentos estamos diante de um curto-circuito conceitual inclusive entre a singularidade e a pluralidade: *todo* acontecimento é único, mas ainda assim é *um* acontecimento entre muitos, não esgotando a série de acontecimentos nem, muito menos, a acontecimentalidade como tal. Em outras palavras, “a tensão entre o singular e o plural é *constitutiva* [do acontecimento] [...]. Nesse caso, a busca pela ‘unicidade’ de cada acontecimento faz sentido porque expõe *um* acontecimento diante de *mundos de acontecimentos* distintos” (Cordeiro, 2023, p. 242, grifo do autor).

Diante disso, para vislumbrarmos a extensão do problema, circunscrevendo-o à obra arendtiana, fenômenos tão distintos no espaço e no tempo como o governo totalitário, o lançamento do Sputnik, a Revolução Húngara de 1956 e a invenção do telescópio são compreendidos como acontecimentos⁶. Ainda assim, se é o caso de dizer, como o fez Arendt em *Origens do totalitarismo*, que o acontecimento suspende comparações e analogias, é porque, no seu acontecer, é irreduzível a quaisquer outros acontecimentos. Diante disso, a tese da incomparabilidade se mostra, nos termos absolutos, tão ou mais fraca que aquela da completa comparabilidade dos acontecimentos, segundo a qual suprimiríamos, ao fim e ao cabo, a sua “surpreendente impresciência”.

⁶ Em termos filosóficos, estamos menos diante do velho problema da unidade na multiplicidade do que daquela “paradoxal pluralidade de seres únicos” da qual fala Arendt em *A condição humana* (2016a, p. 218).

No caso da política de extermínio dos judeus promovida pelos nazistas, seja ela considerada como um acontecimento em si mesmo, seja como elemento do acontecimento do totalitarismo, encontramos, portanto, uma constelação de aspectos inéditos cujo “amálgama” e “cristalização” constituem a aparição da novidade no mundo com a irrupção do acontecimento. Nesse sentido, observa Evans (2018, p. 399-40, grifo nosso),

Se o Holocausto foi um genocídio entre muitos, teve características graças às quais se distinguiu dos demais [...] *a singularidade do Holocausto nesse sentido não significa que não possamos aprender com ele, embora desde 1945 venha sendo retumbante o nosso fracasso em fazê-lo*. Podemos olhar para o nacionalismo extremista e as ideologias racistas e constatar, a partir da experiência do Holocausto, quando é que dão a impressão de que vão descambar para o genocídio e os assassinatos em massa, e nesse ponto intervir para que não avancem nessa direção.

4 Os sentidos da singularidade do acontecimento

Quais são os sentidos, afinal, determináveis conceitualmente tendo em vista os empregos da “singularidade” em contextos políticos e históricos? Nigel Pleasants, cuja contribuição focaliza a questão em termos filosóficos, considera que algumas consequências derivadas da “tese da singularidade” — ou “unicidade” (*uniqueness*) — não se seguem, ou melhor, não precisam se seguir dela, tais como a ininteligibilidade, a irrelevância ou o exclusivismo moral do acontecimento (*cf.* Pleasants, 2016, p. 1).

A discussão que ele levanta procura elucidar não apenas o sentido “rigoroso” em que poderíamos afirmar a singularidade do Holocausto, mas também o próprio significado do que entendemos como “único” ou “singular” (*unique*) na qualificação de um acontecimento em termos conceituais. Afinal, segundo Pleasants (2016, p. 2), “antes de tentarmos verificar se o Holocausto é único ou não, devemos esclarecer o que está sendo declarado na afirmação de que um acontecimento

histórico é único”, assim iluminando *filosoficamente* um dos traços fundamentais da identificação do acontecimento em nossas narrações contemporâneas.

Pleasants (2016, p. 2-3) analisa a distinção entre a unicidade e a distinção que aparece nessas discussões, ressaltando que “existe uma tendência [...] de deslizar do falar da singularidade do Holocausto para meramente conjecturar sobre o que o fez o acontecimento radicalmente distinto que inegavelmente é”. Dessa maneira, a afirmação da singularidade deve revelar algo novo com relação ao próprio conjunto de acontecimentos. Quais sentidos de “único” podemos então identificar? Segundo Pleasants, que analisa determinada literatura filosófico-política sobre a Shoah no escopo da filosofia prática de língua inglesa, eles apontam para o “ineditismo” (*unprecedentedness*), para a “atipicidade” ou “ausência de tipo” (*kindlessness*) e para a incomparabilidade.

Começemos com o ineditismo, o qual corresponde à ausência de precedentes, sendo “um acontecimento que supera qualquer coisa ocorrida antes dele, e é incomparável, inigualável ou sem paralelos enquanto continuar a superar qualquer coisa que ocorra depois dele” (Evans, 2016, p. 3). Ao não se restringir ao passado, o sentido da singularidade como ineditismo abarcaria todo o arco temporal, portanto, entre o passado e o futuro. Ao mesmo tempo, porém, o acontecimento assim definido como inédito “possuiria esse estatuto em comum com todos os outros membros inéditos de seus respectivos tipos, dos quais deve haver muitos casos tais” (Pleasants, 2016, p. 5), a exemplo das revoluções.

Nesse sentido, aí enxergando outra expressão do caráter paradoxal do acontecimento que aludimos acima, encontramos no ineditismo o sentido propriamente histórico da singularidade, sendo aquele que encontramos nas leituras de Arendt, Evans e do próprio Pleasants. No caso de Arendt, em especial, cabe observar que a sua argumentação, no que diz respeito ao advento dos campos de concentração e extermínio, possui significado *sobretudo*, mas não exclusivamente, *histórico*,

aspecto da abordagem do qual ela não conseguirá libertar sua análise, por diversas que sejam suas afirmações em sentido contrário — a bem da verdade, defendendo-a das próprias declarações, devemos questionar se é o caso, realmente, de insistir na separação entre o histórico e o político ao invés de focalizar na sua relação. Afinal, como ela mesma admite em *A condição humana*, a escrita da história não possui um núcleo intrinsecamente político? E a escrita da política não deve lidar, precisamente, com acontecimentos, os quais implicam um rasgo antes de tudo na nossa experiência da temporalidade?

Já a “atipicidade”, por sua vez, corresponde à elaboração das locuções que consideram o acontecimento como o “único de seu ‘tipo’, ‘classe de si próprio’ ou apenas ‘*sui generis*’” (Pleasants, 2016, p. 3). Como tais expressões soam pleonásticas, Pleasants introduz o termo *kindlessness*, que traduzimos como “atipicidade”, inclusive para frisar que ela não implica a ininteligibilidade do acontecimento, como alguns usos mais ou menos forçados daquelas outras expressões poderiam sugerir. Nesse sentido, numa observação fundamental para nossa investigação,

[...] se um acontecimento semelhante ao primeiro julgado inicialmente único ocorrer, isso mostraria [...] que o acontecimento outrora único *não mais* é único. Assim, se o Holocausto é julgado atípico, mas subsequentemente um novo acontecimento de suficiente semelhança ocorrer, então nesse ponto o Holocausto e o novo acontecimento se tornam membros de um novo tipo (Pleasants, 2016, p. 4).

Tal sentido revela uma faceta filosófica especulativa relevante da questão, ao mesmo tempo em que a mantém conectada ao seu aspecto histórico. Apesar de não levar às últimas consequências sua reflexão nesse aspecto, a conceitualidade, aqui, abre-se em sentido político. Exemplo disso é o caso dos acontecimentos do totalitarismo ou da revolução, ou ainda, numa inflexão flagrantemente jurídica, no caso do crime de genocídio. Ou seja, revela o espriamento do sentido dos

traços conceituais do acontecimento sem evadir da espessura temporal em que acontecem.

Por fim, a incomparabilidade implica o sentido mais radical da singularidade, significando que o “Holocausto”, e, no extremo, qualquer acontecimento, “é completamente diferente de qualquer outra coisa e não pode nem mesmo ser comparado com ela” (Pleasants, 2016, p. 4). Todavia, como já vimos com Evans,

A menos que se tenha *tentado* comparar o Holocausto com algum outro acontecimento *prima facie* comparável, não se está em posição de julgá-lo incomparável. Mas então, se se buscou comparar o Holocausto com outros acontecimentos de modo a estabelecer sua incomparabilidade, ele evidentemente não é incomparável (Pleasants, 2016, p. 4).

Assim, no que diz respeito à incomparabilidade, mais do que uma “contenção epistêmica”, como sustenta Pleasants (2016, p. 4), está em jogo uma “injunção *normativa* contra a comparação”, ressalva fundamental que devemos ter em mente para compreender e enfrentar o rechaço, decorrente de certos discursos políticos e morais, da comparação dos acontecimentos em Gaza com a política de extermínio, por exemplo, como encontramos na fala de Lula. Ou ainda, com a política dos guetos, tal como defendeu a jornalista e escritora russo-americana Masha Gessen, em seu ensaio “*In the shadow of the Holocaust: how the politics of memory in Europe obscures what we see in Israel and Gaza today*”, publicado em 9 de dezembro de 2023 na revista *The New Yorker*, pelo qual teve suspensa, em represália, a cerimônia oficial que lhe outorgaria o Prêmio Hannah Arendt pela Fundação Heinrich Böll.

Diante disso, “o sentido ‘incomparabilidade’ de singularidade em modo epistêmico não denota que uma coisa supostamente incomparável não pode ser literalmente comparada a qualquer coisa, mas que é completamente diferente [*utterly unlike*] de qualquer coisa com a qual tenha sido comparada” (Pleasants, 2016, p. 4). Assim, o que soa por

certo surpreendente para os defensores dessa acepção, “um acontecimento sem tipo [*kindless*] pode subseqüentemente se tornar o primeiro membro de um novo tipo” (Pleasants, 2016, p. 4). Agora, voltando à proposta teórica visada por Arendt, em *Origens do totalitarismo*, verificamos que, ao contrário dos defensores desse sentido, ela compreende que estamos diante de uma nova forma de governo, cujas “soluções” foram apenas *até então* impensáveis, como as práticas que culminaram nos campos de concentração e de extermínio.

Se o acontecimento não apenas pode, mas deve ser compreendido, a busca de sentido encontraria, com a incomparabilidade, “barreiras epistêmicas intransponíveis para sua compreensibilidade nua e crua” (Pleasants, 2016, p. 5). Ademais, “se é incompreensível e irrepresentável *tout court*, como poderíamos até mesmo ter uma concepção dele como alguma coisa que não podemos saber ou representar? Nós simplesmente não falharíamos ao identificá-lo de todo?” (Pleasants, 2016, p. 5). Assim, diante de enunciados acerca do caráter incompreensível dos acontecimentos, tais como encontramos em teses filosóficas ou em obras literárias sobre o testemunho dos sobreviventes, devemos considerar que “não são proposições sobre o estatuto metafísico dos acontecimentos e o nosso acesso epistêmico a eles, mas, ao invés, como expressões emotivas de uma atitude de incompreensão de que tais acontecimentos na verdade ocorreram” (Pleasants, 2016, p. 5). Mas a “questão de se o Holocausto é atípico não contempla a possibilidade de que ‘ele’, em sua totalidade, incluindo todos os seus acontecimentos, ações, processos, estruturas componentes, etc., escapa da categorização sob todos os tipos descritivos existentes; isso é patentemente insustentável” (Pleasants, 2016, p. 6).

5 Considerações finais

Por meio das destilações que depuram o sentido dos acontecimentos, respondemos ao seu apelo sem romper com o vínculo que

atrela o pensamento com a experiência dos acontecimentos, os quais nos confrontam com a desconcertante capacidade humana de trazer acontecimentos ao mundo, de realizar o que, dadas as suas “infinitas improbabilidades” em termos cósmicos, não apenas estatísticos, jamais aconteceria. Com isso, a particularidade histórica e política do acontecimento mostra-se completamente diversa da alegação da absoluta e completa excepcionalidade do acontecimento, termo com o qual por fim descrevemos os usos, no presente, que se valem da afirmação da sua singularidade para promover uma espécie de moralização do pensamento que não está descolada de estratégias políticas. A sacralização da memória do acontecimento aparece, portanto, como uma das maiores inimigas da nossa fidelidade aos acontecimentos; ao contrário das alegações de seus defensores, ela obsta o contínuo exercício do pensamento com o sentido do que alguma vez aconteceu, lançando-se não apenas contra o passado, mas também contra o presente e contra o futuro.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

- ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1953-1975. Thinking Without a Banister*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimento: compreender 1953-1975*. Trad. Beatriz Andreiuolo, Daniela Cerdeira, Pedro Duarte e Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- CORDEIRO, Roan Costa. *O pensamento acontecimental de Hannah Arendt: política, história e linguagem*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2023. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/85984>.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: filosofia e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- EVANS, Richard J. A “Solução Final” foi singular? In: EVANS, Richard J. *Terceiro Reich na história e na memória: novas perspectivas sobre o nazismo, seu poder político, sua intrincada economia e seus efeitos na Alemanha do pós-guerra*. Trad. Renato Marques. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- GESSEN, Masha. In the Shadow of the Holocaust: How the politics of memory in Europe obscures what we see in Israel and Gaza today. In: *The New Yorker*, 9 dez. 2023. Disponível em: www.newyorker.com/news/the-week-end-essay/in-the-shadow-of-the-holocaust.
- PLANALTO. Entrevista coletiva do presidente Lula durante visita à Etiópia. Transcrição integral da entrevista coletiva do presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, durante visita à Etiópia (África), em 18 de fevereiro de 2024. Disponível em: www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/entrevistas/entrevista-coletiva-do-presidente-lula-durante-visita-a-etioopia.
- PLEASANTS, Nigel. The Question of the Holocaust’s Uniqueness. In: *Journal of Applied Philosophy*, v. 33, n. 3. 2016.

Hannah Arendt, pensamento, juízo e ação política: indícios de uma resistência à banalidade do mal

Robério Honorato dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.16>

1 Introdução

Em 2023, as obras de Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém* e *Sobre a Revolução* completaram sessenta anos de publicação. A escrita do presente texto foi motivada, especialmente, pelo contexto da comemoração dos sessenta anos de publicação da primeira obra supracitada, associada à oportunidade de opor elementos conceituais de minha tese de doutoramento, a exemplo, os conceitos de pensamento, juízo e ação política em relação à noção de banalidade do mal.

Eichmann em Jerusalém foi publicado originalmente em inglês sob o título *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, pela editora Viking Press, em Nova York, no ano de 1963. Já *Sobre a Revolução* foi publicada não apenas em inglês — *On Revolution* —, e pela mesma editora, mas igualmente em edição alemã, cujo título é: *Über die*

¹ Bacharel Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Licenciado em História pela Universidade Cruzeiro do Sul, Especialista em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio e em Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva pelo Programa Rede São Paulo de Formação Docente da Universidade Estadual Paulista REDEFOR/UNESP, Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC/UFABC. E-mail: roberio_rh@yahoo.com.br

Revolution, pela editora Piper Verlag, em Munique. Ou seja, trata-se, para mencioná-la na tradução para a língua portuguesa, pela editora Ática, *Da Revolução* (1989)².

Na introdução de *A vida do espírito*, sua derradeira obra que foi publicada postumamente, em 1978, uma vez que Arendt faleceu em quatro de dezembro 1975, ela explica as duas razões pelas quais passou a se preocupar com as atividades do espírito, a saber, com o pensar, o querer e o julgar. Em primeiro lugar, o que a motivou foi o seu acompanhamento do julgamento de Eichmann em Jerusalém, a partir do qual escreveu cinco artigos, publicados no *New Yorker* e, posteriormente, reunidos em seu livro *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963). Em seu livro, *Por amor ao mundo* (1997, p. 302), considerado por Jerome Kohn (2008, p. 27), “ainda hoje a principal fonte para a história da vida de Arendt”, Elizabeth Young-Bruehl — primeira e destacada biógrafa de Arendt — salienta que muitos dos que leram os artigos da pensadora e sobretudo aqueles que apenas ouviram falar a respeito “concluíram que Hannah Arendt não tinha alma, ou que carecia do que Gershom Scholem chamava *Herzenstakt*, simpatia”³.

A biógrafa de Arendt resume os três tópicos da controvérsia Eichmann, que desencadearam inúmeras insatisfações, destacando o seguinte: 1) o modo como ela retrata Eichmann como alguém banal; 2) seus comentários sobre o papel dos conselhos judaicos europeus na solução final dos nazistas; 3) a forma como Arendt discute a condução do

² Em relação a essa tradução, na edição da Companhia das Letras, de 2011, nota-se uma mudança na tradução do inglês “*On*”, que passa a ser designado pela palavra “Sobre” (cf. Arendt, 2011).

³ Importa ressaltar ainda, que a assim denominada controvérsia Eichmann, acompanhou Arendt por toda a sua vida, suscitando ainda hoje interesses em diversos aspectos. A esse respeito, vale a pena consultar as seguintes obras: *Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* (2014) de Bettina Stangneth e *O Caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento* (2023) de Adriano Correia.

juízo, as questões legais levantadas e os propósitos políticos que o julgamento havia se prestado⁴.

Distintamente da primeira razão, que levou Arendt a se voltar para o pensamento, a segunda, diz respeito à irreflexão, ou seja, a ausência de pensamento que ela havia notado em Eichmann. Textualmente, a autora assevera que,

[...] o que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente — ao menos aquele que estava em julgamento — era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão* (Arendt, 2018, p. 18).

Embora tenhamos retirado a citação precedente de *A vida do espírito*, parte das noções aí apresentadas já haviam sido escritas pela primeira vez em *Eichmann em Jerusalém*. No segundo capítulo desta obra, que trata de “O acusado”, Arendt (1999, p. 38) caracteriza Eichmann como “uma pessoa mediana, ‘normal’, nem burra, nem doutrinada, nem cínica”. Já no epílogo, ao contestar o argumento de um Eichmann sádico, um monstro anormal, ela assevera o seguinte: “o problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” (Arendt, 1999, p. 299). Esses trechos resumem bem a expressão banalidade do mal, cunhada por Arendt apenas no final da obra *Eichmann em Jerusalém*. De acordo com a autora (1999, p. 274): “foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a

⁴ Cf. Young-Bruehl, 1997, p. 302. Para uma identificação destas questões no contexto em que Arendt as escreveu, vale a pena a leitura da obra *Eichmann em Jerusalém* (1999).

lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou — a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”.

Diante desse fenômeno, a questão central proposta por Arendt (2018, p. 20), sobre a qual ela passa a analisar na primeira parte d’*A vida do espírito*, é se a atividade do pensamento, “o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico”, poderia levar os homens a não praticarem o mal. A partir da questão levantada por Arendt, nosso objetivo é investigar o alcance do pensamento em Hannah Arendt em relação às condições que podem levar as pessoas a evitarem a prática do mal. O que buscamos saber é se a atividade do pensamento poderia oferecer uma resistência à banalidade do mal para além de uma resposta individual, portanto, estabelecendo as condições de possibilidade de uma resistência política a tais implicações.

Para tanto, é necessário analisar o que é o pensamento em Hannah Arendt e seu alcance de resistência à banalidade do mal. Claro que esse empreendimento exige bastante fôlego, de sorte que para o objetivo que propomos focalizaremos um caso específico, que compreendemos ser uma reconfiguração da parábola kafkiana “Ele”, a fim de explicitar o que é o pensamento para Arendt.

Dessa forma, na primeira seção, analisaremos a razão pela qual Arendt reconfigura a parábola “Ele” de Kafka, adequando-a como uma metáfora para o pensamento. A partir daí, na segunda seção, procuraremos destacar alguns elementos do pensamento arendtiano que indicam que na atividade de pensar há mais do que uma resposta individual de resistência à prática do mal, na medida em que ele libera outra atividade, ou seja, o juízo. Neste ponto, nosso argumento é que o juízo pavimenta a ponte de intersecção entre as atividades do pensamento e da ação política que, embora distintas, não são disruptivas. Na terceira seção, apresentaremos, ainda que de modo incipiente, o que

compreendemos por *potencial político ampliado*⁵, oriundo da intersecção entre pensamento, juízo e ação política. Queremos sugerir que, desta forma, Arendt oferece oportunidade de inferirmos que, mais do que uma resistência individual à banalidade do mal, é possível resistir a ela politicamente através do *potencial político ampliado*, o que significa dizer, pensar, ajuizar os acontecimentos e agir politicamente no mundo.

2 A reconfiguração da parábola “Ele” de Kafka: uma adequação como metáfora para o pensamento⁶

O tempo é agora.
(Sabas, 2023, p. 61).

Arendt apresenta a parábola “Ele” de Kafka em dois textos. No prefácio *Entre o passado e o futuro*, intitulado “A lacuna entre o passado e o futuro”, e em *A vida do espírito*, precisamente na seção “A lacuna entre passado e futuro: o *nunc stans*”⁷ Transcrevo a parábola diretamente desta última obra:

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o

⁵ Embora não seja o único, este é, destacadamente, o conceito central de minha tese, ainda em desenvolvimento.

⁶ Sobre essa seção, parte do que escrevemos foi apresentado na modalidade de comunicação em dois eventos. Primeiramente, na VIII Semana de Filosofia da UFABC realizada entre os dias 02 e 06 de outubro de 2023, no *Campus* de São Bernardo do Campo, com o seguinte título: *O pensamento e a questão do espaço e do tempo: o problema da parábola kafkiana “Ele”*. Já o segundo, diz respeito ao Miniencontro ANPOF 40 anos realizado entre os dias 20 e 22 de novembro de 2023, em Fortaleza, nas dependências da Universidade Estadual do Ceará, Faculdade Católica de Fortaleza e Universidade Federal do Ceará. Em atendimento ao eixo temático Ensino de Filosofia, do Miniencontro, o título da comunicação foi o seguinte: *Hannah Arendt e a reconfiguração da parábola kafkiana “Ele”: uma metáfora para o exercício do pensamento*.

⁷ Cf. capítulo quatro, intitulado *Onde estamos quando pensamos?*

na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção — e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi — ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si (Arendt, 2018, p. 224-225).

Em sua apresentação — *Uma luz que emana do pórtico de Jano* — à edição comemorativa dos cinquenta anos de publicação de *Entre o passado e o futuro*, no Brasil, Carvalho destaca, conforme sua compreensão, um aspecto pouco explorado em relação ao título desta obra de Hannah Arendt. Trata-se da evocação do deus romano Jano, que apresenta duas faces, uma em direção para trás e outra para frente, que, de acordo com o autor, “é a divindade que encarna o vínculo entre o passado e o futuro; que transforma o legado da tradição em princípio operativo capaz de iluminar e guiar as ações do presente, ligando o dever à fundação de Roma” (Carvalho, 2022, p. 12). Portanto, “Jano é, assim, concebido como o deus dos inícios e das transições, das decisões e escolhas que se operam no tempo” (Carvalho, 2022, p. 12). Carvalho foi muito feliz ao explorar a imagem do deus Jano ao analisar a obra de Arendt cujo título é *Entre o passado e o futuro*, pois as características de Jano relacionadas aos inícios e transições, de tomada de decisão e escolhas realizadas no tempo são ilustrativas daquele tempo que não aparece no título desta obra, qual seja, o presente. Como observa Carvalho (2022, p. 12), o presente “figura como o terceiro ausente no título da obra, como o oculto que se dá ver ao mesmo tempo que se esconde”.

Quem é, portanto, o “Ele” da parábola? Quem são os seus antagonistas? Arendt está trabalhando aqui com três tempos. Aquele que empurra o “Ele” de trás é o passado. Seu antagonista, o futuro, contrapõe-se vedando o caminho à frente. Já o “Ele” corresponde ao tempo presente, a lacuna entre o passado e o futuro, sobre a qual estas duas forças atuam. Situando cada um dos tempos no espaço-tempo, para

Arendt (2018, p. 228), “o presente é hoje, o passado começa ontem e o futuro amanhã”. Além disso, a impressão que Arendt (2018, p. 225) tem dessa parábola é que ela “descreve a sensação temporal do ego pensante”. A autora considera ainda que,

[...] em Kafka, esse cenário é um campo de batalha onde as forças do passado e do futuro chocam-se uma contra a outra. Entre elas encontramos o homem que Kafka chama ‘Ele’, que, se pretende manter sua posição, tem que enfrentar ambas as forças (Arendt, 2018, p. 225).

Sem o “Ele”, portanto, o presente — que igualmente corresponde ao homem —, Arendt argumenta que mesmo as forças do passado e do futuro, cujo antagonismo impele à luta, já teriam se destruído, uma vez que são forças equipotentes. Nesse contexto, o que impede a destruição de ambas é a presença do “Ele” entre o passado e o futuro, isto é, o presente se faz presença *entre*.

O presente, que na vida cotidiana é o mais fútil e escorregadio dos tempos modais — quando eu digo “agora” e o aponto, ele já não é mais —, é apenas o choque entre o “passado”, que não é mais, e o “futuro”, que vem se aproximando e, no entanto, ainda não é. O homem vive nesse intervalo, e o que ele chama de “presente” é uma luta que dura toda a vida contra o peso morto do passado, que o impulsiona com a esperança, e contra o medo do futuro (cuja única certeza é a morte), que o empurra para trás, para “a serenidade do passado”, com a nostalgia e a lembrança da única realidade de que o homem pode ter certeza (Arendt, 2018, p. 227).

Os três tempos modais — passado, presente e futuro — asseguram “a possibilidade de dar ao fluxo eterno da pura mudança a forma de um *continuum* temporal” (Arendt, 2018, p. 228). Para Arendt, é determinante na relação entre esses três tempos modais aquilo que fazemos no cotidiano do mundo, no sentido de que damos continuidade aos nossos afazeres. Desta forma, o âmbito do mundo intersecciona-se necessariamente com o âmbito do tempo — a dimensão das atividades do espírito —, pois o mundo é onde as experiências da vida,

propriamente ditas, ocorrem. Neste ponto, Arendt (2018, p. 228) é até enfática ao afirmar que “o *continuum* do tempo depende da continuidade de nossa vida cotidiana”. A partir daqui, notamos que Arendt já aponta para uma reconfiguração da parábola “Ele” de Kafka, uma vez que ela já começa a indicar o significado do lugar que “Ele” ocupa entre o passado e o futuro, como veremos mais adiante.

Nesta altura, uma questão se impõe obrigatoriamente: por que Arendt identifica a necessidade daquilo que compreendemos como uma reconfiguração da parábola “Ele” de Kafka? De acordo com a autora, o problema se encontra justamente na descrição final da parábola, cujo significado aponta para uma fuga do presente em relação ao passado e ao futuro, para que, desta forma, longe da batalha entre estas duas forças, o presente possa ser promovido ao papel de árbitro da luta. Textualmente, Arendt (2018, p. 229) afirma que, na versão de Kafka, o “Ele”

[...] sonha com um movimento de desatenção, quando o tempo tenha exaurido as suas forças. A calmaria então desceria sobre o mundo. Não uma eterna calmaria, mas apenas o tempo necessário para dar a “ele” a chance de pular para fora da linha de combate e ser promovido à posição de árbitro, juiz e espectador de fora do jogo da vida, para quem o significado deste lapso de tempo entre o nascimento e a morte pode ser endereçado, porque “ele” não está envolvido nisso.

Ao pretender se descolar do embate entre as forças do passado e do futuro, o presente pularia totalmente para fora do mundo. O problema é que, conseqüentemente, perde-se a intersecção das referências que as experiências vividas no mundo oferecem como analogias para as atividades do pensamento e do juízo. Desse modo, este sonho corresponde ao “velho sonho da metafísica ocidental, de Parmênides a Hegel, o sonho com uma região fora do tempo, uma presença eterna em total quietude, completamente além dos calendários e relógios humanos”, conforme observa Arendt (2018, p. 229).

Frente ao problema identificado por Arendt, indagamos: qual é a sua proposta, que, para nós, reconfigura a parábola kafkiana “Ele”, de sorte que essa adequação exemplifica o que, de fato, significa o pensamento segundo a concepção arendtiana? Ela sugere que o “Ele” — o presente — não se abstenha do espaço *entre* o passado e o futuro, formando, desta forma, um paralelogramo de forças⁸.

A vantagem dessa imagem é que a região do pensamento não teria mais que situar-se além e acima do mundo e do tempo humano; o lutador não teria mais que pular da linha de combate para encontrar a calma e a quietude necessárias para o pensamento. “Ele” reconheceria que “sua” luta não foi em vão, já que o próprio campo de batalha oferece a região onde “ele” pode descansar quando está exausto. Em outras palavras, a localização do ego pensante no tempo seria o intervalo entre passado e futuro, ou seja, o presente, agora misterioso e fugidio, uma mera lacuna no tempo em direção ao qual, não obstante, passado e futuro se dirigem, à medida que indicam o que não é mais e o que ainda não é. O fato de que eles, de alguma forma, *sejam* deve-se obviamente ao *homem*, que instalou sua presença entre eles (Arendt, 2018, p. 230-231, último grifo nosso).

Nota-se, portanto, uma reconfiguração fundamental, pois confere à parábola um novo direcionamento, já que a batalha travada entre as forças do passado e do futuro passa a contar obrigatoriamente com “uma terceira força” (Arendt, 2018, p. 231), àquela que forma o paralelogramo de forças, em que o presente é a diagonal. De acordo com Arendt (2018, p. 231), “a diagonal permaneceria no mesmo plano e não pularia para fora da dimensão das forças que formam o tempo, mas diferiria delas sob o aspecto importante”, que vem a ser a origem definida do tempo presente, que corresponde ao ponto de colisão onde o passado e o futuro se encontram. Enquanto o presente possui uma origem definida, o mesmo não ocorre com o passado e o futuro cuja origem é indefinida, uma vez que o passado vem de um infinito e o futuro

⁸ Arendt desenha esse paralelogramo de forças na obra *A vida do espírito* (2018, p. 231).

se direciona para um infinito. A força diagonal, quer dizer, o tempo presente, o “Ele” kafkiano reconfigurado por Arendt (2018, p. 231), tem uma origem definida, “mas terminaria no infinito, por ser a resultante da ação conjunta de suas forças que têm sua origem no infinito”. Tendo em vista esse processo de reconfiguração, Arendt (2018, 232) afirma que “parece-me uma metáfora perfeita para a atividade do pensamento”. A passagem a seguir complementa, portanto, o significado do pensamento na concepção arendtiana, ao apontar a dimensão humana situada no mundo como correspondente do tempo presente.

Se o “ele” de Kafka pudesse caminhar sobre essa diagonal, perfeitamente equidistante das forças prementes do passado e do futuro, ele não pularia para fora da linha de batalha, como exige a parábola, nem acima e além da confusão. Pois essa diagonal, embora aponte na direção de algum infinito, é limitada, encerrada, por assim dizer, pelas forças do passado e do futuro, estando assim protegida contra o vazio. Ela tem sua raiz no presente e permanece ligada a ele — um presente inteiramente humano, embora só realizado completamente no processo do pensamento e não durando além dele (Arendt, 2018, p. 232).

Em outras palavras, embora para pensar seja necessário afastar-se temporariamente dos assuntos humanos, ainda assim, as experiências vividas no mundo são as referências que indicam uma intersecção entre as atividades do espírito, como o pensar e o julgar, com a ação política. Podemos considerar, portanto, que na concepção arendtiana, o pensamento é um pensar situado *entre*, seja no diálogo interno do eu consigo mesmo, ou ainda, na intersecção entre pensamento, juízo e ação política. Ademais, ao finalizar a conferência “Pensamento e considerações morais”, presente em *A dignidade da política*, Arendt (2002, p. 168) salienta que:

[...] a manifestação do vento do pensamento não é um conhecimento; é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa, isso pode, de fato, impedir catástrofes, ao menos para mim mesmo.

Colocado desta forma, a manifestação do vento do pensamento corresponde, para Arendt (2002, p. 167), a atuação da atividade do juízo, “que pode ser vista, com alguma razão, como a mais política das habilidades espirituais do homem”, àquela que permite ajuizar os acontecimentos entre o que é certo e errado e, por conseguinte, representa uma forma de resistência, mas uma resistência circunscrita ao âmbito individual. Seria este o alcance do pensamento em relação à banalidade do mal, não fosse sua intersecção com o juízo e a ação política, como veremos nas próximas seções.

A esse respeito, na seção seguinte iremos analisar alguns elementos da reflexão arendtiana que indicam justificadamente uma intersecção entre pensamento, juízo e ação política. O que nos dá a oportunidade de argumentar que uma resistência à banalidade do mal é possível pela via do *potencial político ampliado* oriundo desta intersecção, portanto, uma resistência que pressupõe a mobilização conjunta das atividades do pensamento, do juízo e da ação política.

3 Elementos do pensamento em Hannah Arendt que indicam uma intersecção entre o pensamento, o juízo e a ação política: indícios de resistência ao mal para além do âmbito individual

O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o juízo sempre envolve particulares e coisas que estão à mão. Mas os dois se interligam de um modo bem semelhante ao que liga a consciência e a consciência moral.
(Arendt, 2002, p. 167).

Ao tratar da reconfiguração da parábola “Ele” de Kafka, em vista de adequá-la para que se torne uma metáfora para o pensamento, nota-se que a metáfora é um elemento importante quando Arendt trata da atividade do pensamento. Portanto, esse é o primeiro elemento

relacionado ao pensamento para o qual chamamos a atenção, a fim de argumentar a respeito da intersecção entre pensamento, juízo e ação política.

Em *A vida do espírito*, Arendt argumenta que a única maneira adequada por meio da qual o pensamento se manifesta é através da linguagem metafórica, que vem a se constituir como discurso metafórico conceitual. Desse modo, o pensamento “já constitui uma espécie de discurso, o diálogo silencioso de mim comigo mesmo” (Arendt, 2018, p. 48), de tal maneira que é “inconcebível pensamento sem discurso” (Arendt, 2018, p. 48). Trata-se, portanto, do que Arendt (2018, p. 69) denomina de “palavras-pensamento”. Em síntese, o pensamento lida com conceitos, cuja palavra, no sentido de “palavras-pensamento” é o termo apropriado para o diálogo do pensamento. Já no que tange à comunicação entre os homens, a autora utiliza o termo “fala” estabelecendo, dessa maneira, uma distinção entre palavra e fala.

Neste ponto, é importante esclarecer: em *A vida do espírito*, Arendt está estabelecendo essa distinção em que o termo “palavra” vincula-se a “palavras-pensamento”, sintetizando a atividade do pensamento. Portanto, resta claro que o sentido do emprego do termo “palavra” nesse contexto designa uma atividade do pensamento. A meu ver, esse movimento realizado por Arendt é bastante significativo por duas razões. Em primeiro lugar, ao utilizar o termo “palavra” para a atividade do pensamento, distinguindo-a de fala, que corresponderia a comunicação entre os homens, Arendt visa conferir a essa atividade o sentido de uma espécie de diálogo, o diálogo do eu consigo mesmo. É interessante notar que o diálogo pressupõe a existência do outro com quem o diálogo é estabelecido. Nesse sentido, a atividade do pensamento ocorre no espaço *entre* os dois que se relacionam no diálogo interno. Em segundo lugar, ao tratar da ação em *A condição humana*, Arendt já havia utilizado termos iguais para tratar da comunicação entre os homens. Como afirma a autora, “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano” (Arendt, 2017, p. 219). Nesse caso, as

palavras têm o mesmo significado da fala e os atos dizem respeito à ação política, que jamais pode prescindir do discurso, uma vez que discurso e ação são elementos intrínsecos da atividade política conforme a concepção arendtiana. Como a política emerge no espaço *entre* os homens, nota-se a mobilização da mesma categoria de espaço *entre* relativo à política para colocar em atividade o pensamento através do diálogo do dois-em-um. Percebe-se, portanto, que Arendt articula termos iguais — como, por exemplo, palavra e diálogo — e outros similares — como diálogo e discurso —, para trabalhar conceitos distintos, mas, ao mesmo tempo, coloca-os para operar sob uma mesma categoria importante, isto é, a de espaço *entre*.

Distinguir é a forma como Arendt busca compreender o significado dos conceitos desde sua origem. Assim, compreendemos que as distinções feitas pela autora não assinalam a impossibilidade de intersecção entre conceitos distintos. Nesta direção, Arendt (2018, p. 48) assevera que “as palavras são próprias para ser compreendidas por outros que também têm a habilidade de falar”, ou seja, no homem se encontram as possibilidades tanto de pensar — de dialogar consigo mesmo, em que a palavra é o fio condutor deste diálogo — quanto de se comunicar com os outros, por meio da fala. No texto *Hannah Arendt: sobre “O Julgar”*, Richard Beiner observa que nas atividades do pensamento, do querer e do julgar há pouco de contemplativo, o que justifica a contraposição que Arendt estabelece entre as atividades do espírito e a tradição metafísica do Ocidente. Além do mais, o autor acrescenta outro dado importante ao destacar que “consideradas atividades espirituais próprias a todo homem, lhes é negada a prerrogativa exclusiva anteriormente desfrutada pelos homens contemplativos da filosofia e da metafísica” (Beiner, 1993, p. 117-118). Em outras palavras, pensar é uma atividade concernente a todos os seres humanos. Frente ao que foi exposto anteriormente consideramos, portanto, que a palavra — a dimensão do pensamento — e a fala — o âmbito da comunicação entre os homens no mundo, onde a ação política é desencadeada —

interseccionam-se, desvelando, assim, que pensar — associado à liberação do juízo para julgar os particulares — e agir politicamente contêm um *potencial político ampliado* importante para a resistência à banalidade do mal. Dessa maneira, reservamos a próxima seção do texto para discutir, em linhas gerais, em que consiste essa resistência.

A partir daqui, destacamos outro elemento relacionado a essa intersecção que reforça nossa interpretação: a necessidade de comunicação do pensamento. Nesse sentido, Arendt (2018, p. 117-118) afirma que “seres pensantes — ainda que pertencentes ao mundo das aparências, mesmo depois de haverem dele se retirado mentalmente — têm em si o *ímpeto de falar*”, de sorte que, continua a autora, “*seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar*”. Esse ímpeto nos habilita a nos mover em ambas as atividades, passando de uma a outra, sempre que for necessário. Desta feita, Arendt (2018, p. 119) salienta ainda que, “os pensamentos, para acontecer, não precisam ser comunicados; mas não podem ocorrer sem ser falados — silenciosa ou sonoramente, em um diálogo conforme o caso”. Assim, o diálogo do pensamento em silêncio corresponde àquele que travo comigo mesmo, enquanto que a sonoridade é desvelada pela necessidade de comunicação do pensamento entre os homens. Isto é, uma vez que o pensamento já aconteceu, ele pode ser verbalizado, manifestando-se no mundo. Desse modo (2018, p. 142), Arendt explica que o pensamento “precisa do discurso não só para ter realidade sonora e para tornar-se manifesto; precisa dele até mesmo para poder ser ativado”. Se o discurso do eu consigo mesmo ativa o pensamento, as experiências vividas no mundo possibilitam as metáforas por meio das quais pretende-se sua manifestação no mundo, tornando-o sonoro. Arendt (2018, p. 29, grifo nosso) reforça o argumento da necessidade de comunicação do pensamento quando afirma que,

[...] é verdade que todas as atividades espirituais retiram-se do mundo das aparências, mas essa retirada não se dá em direção a um interior, seja ele do eu, seja da alma. O pensamento, e a linguagem conceitual

que o acompanha, *necessita* — à medida que ocorre em e é pronunciado por um ser que se sente em casa no mundo das aparências — de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir.

As metáforas são necessárias para interseccionar as atividades do espírito — o pensamento e o juízo — com a atividade da ação política. No prólogo de *Responsabilidade e julgamento* (2004, p. 75), Arendt assegura que a metáfora é o pão diário do pensamento. A esse respeito, ela argumenta que a “metáfora fornece ao pensamento ‘abstrato’ e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é de ‘estabelecer a realidade de nossos conceitos’” (Arendt, 2018, p. 123). Além do mais, no que tange à unidade da experiência humana, essa jamais prescindirá das atividades tanto da vida do espírito quanto da *vita activa*. Ao descrever a atividade do pensar, Arendt dá indícios de que o pensamento, por manter as experiências vividas como referências para o diálogo silencioso do eu consigo mesmo, encontra espaço no mundo das aparências onde pode se manifestar. Segundo Arendt (2018, p. 128-129), a

[...] atividade do espírito que dá realidade àqueles produtos do espírito inerentes ao discurso e para os quais a linguagem, sem qualquer esforço especial, já encontrou uma morada adequada, ainda que provisória, no mundo audível. Se falar e pensar nascem da mesma fonte, então o próprio dom da linguagem poderia ser tomado como uma espécie de prova, ou talvez mais como um sinal de que o homem é naturalmente dotado de um instrumento capaz de transformar o invisível em uma “aparência”.

Até aqui analisamos dois elementos a partir dos quais procuramos destacar indicativos de intersecção entre o pensamento e a ação política, que são a metáfora e a necessidade de comunicação do pensamento. A fim de aprofundar esses indicativos, passaremos a tratar do juízo, já que, de acordo com a leitura que fazemos da obra de Hannah

Arendt, ele complementa a tríade de atividades — pensamento, juízo e ação política — que compõe o que denominamos de *potencial político ampliado*.

Embora não tenha concluído a terceira parte de *A vida do espírito*, que trataria justamente do julgar, em *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt reúne suas conferências proferidas na *New School for Social Research*, em 1970, cujo tema central é a atividade de julgar. Ao organizar e prefaciar esta obra, Beiner (1993, p. 7) salienta em relação à Arendt que “os estudiosos de seu pensamento teriam amplos motivos para crer que, se tivesse sido escrita, esta parte seria o coroamento de sua obra”. O autor acrescenta ainda que estas conferências “podem oferecer chaves para a provável direção que o pensamento de Arendt tomaria a este respeito, especialmente quando vistos no contexto de sua obra como um todo” (Beiner, 1993, p. 7). Lafer, ao escrever o prefácio da edição brasileira do livro⁹ *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt* (2015, p. XVII), assevera acerca da atividade do juízo:

[...] em síntese, não há um consenso sobre o que é precisamente o juízo na obra de Hannah Arendt. O que há é uma concordância generalizada em relação à indiscutível sugestividade e abrangência intelectual inerente às pistas que o juízo reflexivo, tal como proposto por Hannah Arendt, oferece para o pensar e o agir no mundo contemporâneo sem o apoio do corrimão dos conceitos que as rupturas e descontinuidades tornaram inadequados.

Seguindo essas pistas, portanto, buscamos argumentar sobre a intersecção entre pensamento, juízo e ação política. Apontando, inclusive, que emerge daí um *potencial político ampliado* que, para nós, faz todo o sentido no que se refere à reflexão sobre as condições de possibilidade de uma resistência à banalidade do mal para além de uma resposta individual. O pensamento possui, para Arendt, um efeito

⁹ Publicado originalmente em inglês, com o título *Hannah Arendt: An Ethics of Personal Responsibility* (2008), o livro foi traduzido para o português, em 2015, passando a contar com um prefácio de autoria de Celso Lafer.

liberador em relação ao juízo: ele o libera para ajuizar os acontecimentos humanos. O juízo “sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos” (Arendt, 2018, p. 215). Dentre as atividades do espírito, Arendt (2018, p. 215) considera que juízo é “a mais política das capacidades espirituais humanas”, uma vez que julga “*particulares* sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras”. A esse respeito, Beiner oferece uma passagem que funciona bem para o que objetivamos argumentar sobre a intersecção entre pensamento e juízo. Segundo o autor,

[...] de acordo com Arendt, o pensamento — o movimento crítico do pensar — afrouxa os laços dos universais (por exemplo, entrincheirados hábitos morais fossilizados em preceitos gerais inflexíveis) e, deste modo, liberta o juízo para operar em um espaço aberto de discriminação e discernimento moral ou estético. O juízo funciona melhor quando esse espaço foi aberto para ele pelo pensamento crítico. Assim, o universal não tiraniza o particular; antes, este último pode ser apreendido tal como se revela verdadeiramente. O próprio pensamento assume, com isso, uma relevância política em virtude de sua *relação* com a faculdade do juízo. Ao afrouxar o controle do universal sobre o particular, o pensamento liberta a potência política da faculdade de julgar, a potência que é inerente à sua capacidade para perceber as coisas como elas são, isto é, como fenomenicamente manifestas (Beiner, 1993, p. 104, grifo nosso).

Neste ponto, cabe argumentar não apenas em relação à intersecção entre pensamento e juízo, posto que as referências precedentes não nos deixam dúvidas. Mas queremos fazer um acréscimo nessa articulação, uma vez que ao afrouxar os laços dos universais e liberar o juízo para julgar os particulares, o juízo pavimenta o caminho de intersecção entre estas duas atividades do espírito e a ação política. Arendt (1993, p. 40-41) assevera que “a arte do pensamento crítico sempre traz implicações políticas”, de sorte que “o pensamento crítico é por princípio antiautoritário”. Desta feita, pensar e ajuizar os acontecimentos

humanos significa não apenas resistir às implicações da banalidade do mal — como, por exemplo, aquelas advindas da ausência de pensar, cujo resultado é, dentre outros, a adesão irrefletida a ordens e regras de condutas —, mas igualmente abrir espaço para a ação política. Além de abrir espaço para o estabelecimento do novo no mundo, pois uma resistência pela via do *potencial político ampliado* é plural e, portanto, está para além de uma resposta individual. Em Arendt, agir politicamente pressupõe a pluralidade de pessoas cujo espaço *entre* instaura o âmbito onde a política ocorre.

No livro *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt* (2015, p. XXXIV), Assy demonstra que “as atividades do espírito arendtianas, ainda que ‘invisíveis’, articulam as mesmas categorias relevantes para o espaço da aparência, tais como publicidade, alteridade, juízo e ação política”. Nesta direção importa ressaltar ainda, conforme destaca Arendt (2018, p. 214), que o pensamento adquire relevância política em “situações de emergência”. O que implica, portanto, que pensar e ajuizar os assuntos humanos situa estas atividades no mundo, onde elas se manifestam e encontram lugar para interrogar os fenômenos que lhes desafiam. Dada a importância destas atividades, Arendt (2018, p. 28) exorta que:

[...] deveríamos “exigir” de toda pessoa o exercício do pensamento, não importando quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida essa pessoa seja. Kant — nesse ponto praticamente sozinho entre os filósofos — aborrecia-se com a opinião corrente de que a filosofia é apenas para uns poucos, precisamente pelas implicações morais dessa ideia.

Passagens como essa e a seguinte desvelam a atualidade das reflexões arendtianas¹⁰, pois não se restringem ao contexto histórico no qual ela viveu, mas se estendem até a atualidade. Segundo Arendt

¹⁰ Sobre a atualidade do pensamento de Hannah Arendt, Richard Bernstein publicou o livro *Why read Hannah Arendt now?* (2018), que se encontra traduzido e apresentado por Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro (cf. Bernstein, 2021).

(2018, p. 204), elas nos alertam que “na qualidade de cidadãos, nós devemos evitar que o mal seja cometido, porque está em jogo o mundo em que todos nós — o malfeitor, a vítima e o espectador — vivemos”. Tendo em vista que nós estamos inseridos no mundo e somos os principais interessados em resistir às implicações da banalidade do mal, quicá evitar que ela figure entre nós, tal resistência precisa se estender para além do âmbito individual, tornando-se uma possibilidade para todos. Em outras palavras, urge resistir à banalidade do mal igualmente no espaço público, âmbito próprio da política, tal como concebe Arendt.

4 O *potencial político ampliado* da intersecção entre o pensamento, o juízo e a ação política em Hannah Arendt: uma resistência política à banalidade do mal

A própria razão, nossa habilidade de pensar,
tem necessidade de ser posta em ação.
(Hannah Arendt, 2021, p. 499).

Mesmo que brevemente, e de forma inconclusa, nossa tarefa nesta seção é apontar de que forma seria possível uma resistência política a partir do *potencial político ampliado*. Na “Nota prévia” do livro *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor*, ao salientar o contexto histórico de 1933 — que confrontou decisivamente Hannah Arendt —, Grunenberg (2019, p. 10-11) ressalta que ela tirou a seguinte conclusão como consequência dos fenômenos daquela época: “o pensamento precisa sair ao encontro do mundo, expor-se mais intensivamente às pessoas e suas experiências, rupturas, catástrofes”. Para tanto, argumentamos que, neste transcurso, o pensamento intersecciona-se com duas outras atividades fundamentais, a saber, juízo e ação política, para que, desta forma, constituam-se como uma resistência política à banalidade do mal, ou seja, uma resistência que está além de uma

resposta individual. Assim, defendemos que o *potencial político ampliado* oriundo da intersecção entre pensamento, juízo e ação política é a via através da qual a resistência política à banalidade do mal figura como uma resposta possível e urgente. Em relação às perplexidades de seu tempo, mas também do nosso, Arendt (2017, p. 6) salienta que as

[...] respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível.

Contudo, compreendemos que apenas uma ou outra atividade da condição humana, seja da *vita activa* — no caso a ação política — ou da vida do espírito — especificamente o pensamento e o juízo —, ou ainda, somente o pensamento, como demonstramos precedentemente, esbarra em certos limites de alcance. Evidentemente, ao apontar para tais limites, não queremos enfraquecer a potência de resistência que cada uma destas atividades possui, mas reforçar o argumento de que mobilizadas em conjunto, a partir do que nomeamos de *potencial político ampliado*, temos uma resistência política à banalidade do mal. Resistência essa que não prescinde da urgência em examinar as implicações da adoção de ideias, opiniões e condutas não pensadas, de ajuizar os acontecimentos humanos e agir politicamente, inscrevendo no mundo o novo.

O *potencial político ampliado* poderia ser um hábito sempre recorrente na experiência humana, de sorte permitir que pudéssemos nos sentir à vontade para mobilizar, sempre que necessário, as atividades do pensamento, do juízo e da ação política. O que se explica, uma vez que seres humanos de ação são os mesmos capazes de não apenas discutir e agir em concerto, mas avaliar o que se passou, ajuizando os acontecimentos à medida que pensam a respeito deles e passam a agir novamente. O *potencial político ampliado* designa, precisamente, essa

possibilidade factível da mobilização destas atividades por todos que se predisponham a fazer uso deste potencial. Desta feita, a banalidade do mal encontra resistência no plural ensejando, portanto, uma resistência política ao apelo aos

[...] clichês, as frases feitas, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressões e conduta [que] têm a reconhecida função social de nos proteger da realidade, isto é, da exigência de nossa atenção pensante que todos os acontecimentos e fatos despertam, em virtude de sua mera existência (Arendt, 2002, p. 146).

Dessa maneira, porque tais situações ainda insistem em sombreadar a realidade é que uma resposta adequada a elas necessita de um *potencial político ampliado*, que congrege em si o pensar, o ajuizar e o agir em conjunto.

5 Considerações finais

A cobertura do julgamento de Adolf Eichmann colocou Arendt diante de um fenômeno de prática do mal que, segundo a interpretação de Assy (2015, p. 14), “não se enraizava em um motivo maléfico; como se o mal se espalhasse como fungo, superficial, rápido e não engendrado”. A noção de banalidade do mal passa a caracterizar então um tipo de mal sem raízes, superficial, que desafiou Arendt a investigar se o pensar pode oferecer algum tipo de resistência à prática do mal. Cabe ressaltar, ainda, que as implicações da banalidade do mal não recaem apenas sobre o pensamento, mas também sobre a ação política. Quando Arendt expôs o termo “banalidade do mal” no final da obra *Eichmann em Jerusalém*, ela deixou claro que esse tipo de mal desafia tanto as palavras quanto o pensamento. Ora, a palavra proferida em discurso é elemento que dota a ação de significado político, assim como o diálogo do eu consigo mesmo descreve a atividade do pensamento. Desse modo, discurso e ação compõem, por um lado, o âmbito da política,

por outro, o diálogo do dois-em-um, a dimensão do pensamento. Tendo em vista que a banalidade do mal tem implicações na atividade de pensar, assim como na ação política, propor formas de resistência à banalidade do mal não apenas através de uma dessas atividades, mas levando em conta um potencial que congregue ambas, é de fundamental importância. Nessa direção, o *potencial político ampliado* que, para além dessas duas atividades, pressupõe também a atividade do juízo, figura como uma possibilidade factível de resistência.

Com efeito, a noção de *potencial político ampliado* ainda se encontra em desenvolvimento em minha tese de doutorado e, portanto, não temos a pretensão de caracterizá-lo por completo aqui. Ainda assim, podemos encerrar esse capítulo com o que temos de consideração sobre esse potencial. Em primeiro lugar, é um potencial porque intersecciona os potenciais inerentes às atividades do pensamento, do juízo e da ação política, constituindo-se em si como um potencial, mas no modo ampliado. Em segundo, é político, pois, como já vimos, a liberação do juízo pelo pensamento crítico, que ajuíza os acontecimentos, avaliando o certo e o errado, já é uma espécie de ação política de resistência, explicitada na recusa à prática do mal. É político ainda, pois, a meu ver, o juízo promove a relação entre pensamento e ação política através da interseção entre as três atividades. Trata-se, portanto, de uma união que, como alerta Arendt (2018, p. 189),

[...] não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele.

Em terceiro lugar, é um *potencial político ampliado* porque amplia os espaços *entre* das atividades do pensamento, do juízo e da ação política pelo próprio ato de interseção. Nessa operação, cria-se o espaço *entre* não apenas do diálogo entre os dois-em-um do pensamento,

tampouco o espaço *entre* os homens, onde a política é possível, mas o espaço *entre* do *potencial político ampliado*. É desse espaço *entre* que as potencialidades inerentes das atividades do pensamento, do juízo e da ação política são articuladas em conjunto para fazer frente à banalidade do mal em termos políticos. Portanto, não tomamos a intersecção no sentido de sobreposição, mas de espaço *entre*, de encontro de potências que passam a se articular em conjunto. Desse modo, temos uma resistência política à banalidade do mal, o que é determinante para que as pessoas digam não, ou seja, resistam à adesão impensada às ordens e regras de conduta, a clichês e frases feitas.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nova York: Viking Press, 1963.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Nova York: Viking Press, 1963.
- ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. Munique: Piper Verlag, 1963.
- ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 3. ed. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 7. ed. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Trad. Beatriz Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 9. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectivas, 2022. (Debates, 64).
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. Trad. Bethania Assy. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.
- BEINER, Ronald. Hannah Arendt: sobre “O Julgar”. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BERNSTEIN, Richard. *Why Read Hannah Arendt Now*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- BERNSTEIN, Richard. *Por que ler Hannah Arendt hoje?* Trad. Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.
- CORREIA, Adriano. *O Caso Eichmann: Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. São Paulo: Edições 70, 2023.
- GRUNENBERG, Antonia. *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor*. Trad. Luís Marcos Sander. São Paulo: Perspectiva, 2019. (Coleção Perspectiva).
- KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- LAFER, Celso. Prefácio à Edição Brasileira. In: ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. Trad. Bethania Assy. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.
- SABAS DE SOUZA, Gilda. *Fios do bordado*. Diadema: Clóe, 2023.
- STANGNETH, Bettina. *Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*. New York: Alfred A. Knopf, 2014.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

A coragem da verdade 40 anos depois: uma filosofia política com literatura

Sergio Fernando Macie Corrêa¹ & Castor Bartolomé Ruiz²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.17>

1 Introdução

O texto que trazemos à comunidade da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF) faz memória da vida e da morte de Michel Foucault e, em especial, do seu último curso proferido no *Collège de France*, *A coragem da verdade*, ministrado entre fevereiro de 1984 e março de 1984, portanto, há 40 anos. O ano letivo daquela instituição de ensino iniciava geralmente na segunda semana de janeiro e por causa das consequências da doença, Foucault só pode iniciar seu último curso em fevereiro daquele ano.

O ensaio tem a *parresía* como tema central: a coragem de dizer e viver a verdade, mesmo diante de riscos e desafios e faz uma relação anacrônica entre o pensamento filosófico de Michel Foucault e a literatura de Guimarães Rosa. Para Foucault, o cínico é aquele que vive essa verdade em sua forma mais radical, enquanto no universo de Guimarães Rosa, Riobaldo enfrenta sua existência com questionamentos profundos sobre moralidade, destino e identidade. A prática da verdade,

¹ Pós-Doutor em Filosofia e professor do departamento de Ensino, Pesquisa e Extensão do IFC-Videira, SC. E-mail: fer.ser29@gmail.com

² Pós-Doutor em Filosofia. Professor Pesquisador Programa de Pós-Graduação Filosofia, Unisinos. E-mail: castor@unisinos.br

seja filosófica ou narrativa, busca transformar não apenas o indivíduo, mas também o mundo ao redor. Essa transformação exige um retorno a si mesmo, que nós associamos ao cuidado de si.

Foucault desde a tenra idade navegou o rio da filosofia com muita audácia, criatividade e coragem. A canoa que construiu para si foi forjada na constante crítica das estruturas de poder e de controle na sociedade através de suas instituições e discursos. As curvas do rio que nosso mentor intelectual contornou eram já mapeadas por outras filosofias, outras maneiras de navegar, mas ele foi um inovador e desafiou as convenções acadêmicas, criou conceitos e novas formas de abordar a realidade caudalosa da vida coletiva e da existência particular e de como o poder produz formas de vida e subjetivação e forja as instituições.

Na intenção de permanecer naqueles espaços do rio da filosofia, de meio a meio, sempre dentro da sua canoa, para dela não saltar, nunca mais, as suas ideias muitas vezes provocavam debates acalorados e eram controversas, especialmente suas críticas à psiquiatria, à medicina e às instituições de controle social. Para ele filosofar era mais que compreender, era também realizar. E por isso Foucault estava sempre em atividade, envolvido em questões políticas e sociais, apoiando movimentos como os direitos dos homossexuais e dos encarcerados contra toda forma de autoritarismo.

As suas remadas e sua forma de navegar no rio da filosofia eram próprias e difíceis de acompanhar, e quando nós, leitores de Foucault, pensamos capturar a sua forma de pensar, ela já se desaparece para a outra banda e ele já aproava a canoa no brejão da genealogia, de léguas arqueológicas, que há, por entre juncos e mato das fontes históricas, e como que só ele conhecesse, a palmas, a escuridão que é o pensar outramente e seguir o mandamento de nunca, jamais permanecer o mesmo de forma que Foucault se congararia com Riobaldo:

Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou (Rosa, 2001, p. 39).

Nós leitores de Foucault do século XXI, portanto precisamos nos acostumar com a sua escrita perspicaz e complexa e desafiar a nossas formas pensar e a repensar as nossas posições e suposições sobre o mundo. Mais que compreender é preciso realizar o conceito e criar as nossas próprias identidades que se fazem a partir de afetos filosóficos por autores, conceitos e sistemas filosóficos e que nos colocam junto com outras identidades, outras formas de vida. O texto, portanto, apresenta uma discussão sobre o conceito de *parresía*, a partir da obra de Michel Foucault e da obra literária de Guimarães Rosa. A análise se concentra em como a coragem de dizer a verdade, característica dos cínicos, e que, por nossa perspectiva, se manifesta em diferentes contextos históricos e culturais.

2 A coragem da verdade do conceito

Se até agora estávamos navegando à beira da terceira margem do rio, agora enveramos pelos sertões da filosofia cínica, aquela que por excelência realiza o conceito, como o jovem jagunço filósofo Riobaldo dizia:

Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo o mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre — o senhor solte em minha frente uma idéia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém! (Rosa, 2001, p. 31).

Compreender e realizar a soberania ao modo dos cínicos implica em saber que a conquista e a manutenção da soberania da política institucional carregam consigo toda ordem de trapaça, deslealdade,

linguagem sedutora e o soberano que quer ser bem-sucedido na arte de governar os outros sabe que seu reinado, apesar da glória, terá tumulto, pesar, insatisfação, ciúmes, inveja e que a vida feliz não é compatível com o exercício do poder. Frente a essa soberania de tipo política institucional, 40 anos depois, Michel Foucault nos traz ao pensamento que uma vida feliz em sua completude implica em ridicularizar as normas sociais que criminalizam o beijo amoroso entre dois homens, que censuram a blusa curta e florida que uma garota usa, ou criam uma dosimetria para o pecado mortal da masturbação adolescente.

A hipocrisia moral desse modelo de soberania tem lotado bibliotecas com normatividades éticas de toda ordem e produzido leis e códigos de condutas ao redor do planeta terra. Cruzados e Jihadistas do século XXI andam com suas piras ardendo em busca de “hereges” a quem possam praguejar, apedrejar e queimar. Inclusive escrevo esse texto em um tempo histórico que os legisladores brasileiros criam leis que podem penalizar com mais tempo de encarceramento a vítima do estupro do que o próprio estuprador, caso essa vítima resolva pelo aborto.

A ganância e as ambições exacerbada por bens materiais e o sucesso individual tem povoado o imaginário social no âmbito da democracia liberal, sustentadora do capitalismo “financeirizado” e “plataformizado” e as suas rotineiras transmutações. Nem queremos entrar em uma discussão que há muito vem sendo realizada sobre os processos de subjetivação neoliberal cujo o produto político é a ideia de que o eleitor por si próprio sabe o que é melhor para a vida comum e o político profissional, o representante “legítimo”, é quem melhor defende o interesse público; o produto educacional desse modelo é a ilusão de que o sucesso depende dos esforços individuais e a colaboração é um adversário da competição entre os indivíduos; o futuro do trabalho é debatido em termos do sucesso empresarial de si mesmo e a plataforma do mundo do trabalho é apresentada como a solução para os problemas da produção e das relações patronais.

Queremos propor uma reflexão, agora, a partir do cinismo e com o cinismo sobre antiga premissa socrática de que sabemos menos do que pensamos saber e, a partir daí fazer a defesa, em forma de manifesto, de uma produção acadêmica lenta e uma desaceleração do fazer filosófico. Foucault há 40 anos lembrava aos seus ouvintes de que a relação do cínico com a verdade não se dá no âmbito da especulação, da apropriação, da lógica argumentativa, mas que há uma conformidade física entre o cínico e a verdade. Se o produtivismo acadêmico vem prejudicando a saúde dos pesquisadores e, em especial, dos pesquisadores em formação (leia-se aqui professores e alunos) e o consumo de ansiolíticos, hipnóticos e neurolépticos, que se relacionam com o suicídio e a depressão dos indivíduos, a face grupal é a hostilidade, o desinteresse, o isolamento social provocados pela *Síndrome de Burnout* e o Assédio Moral que implica em menosprezo para com colegas e orientandos, cargas-horárias exorbitantes, ameaças e intimidações no âmbito dos departamentos³.

Relembramos que a verdade corporal de Diógenes de Sinope, descrita por Foucault, nos diz que ele andava florescente de saúde, e somente o seu corpo já atraía a atenção da multidão. Despojado de todo vão ornamento, de tudo o que seria de certo modo para o corpo, o equivalente a retórica, mas ao mesmo tempo florescente, em plena saúde: o próprio ser verdadeiro, tornado visível através do corpo. Mesmo o jagunço-filósofo já explicara a Diadorim que “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (Rosa, 2001, p. 334).

Tanto o curso de Foucault enfatiza a criação de uma vida autêntica, inspirada pela prática filosófica cínica, quanto a ideia de viver como obra de arte aparece também na construção de Riobaldo enquanto jagunço-filósofo. A prensagem de Guimarães-Rosa transforma

³ Para mais, cf. Bianchetti e Valle (2024).

as ambiguidades do sertão em uma jornada existencial e filosófica que desafia as normas e as convenções estabelecidas.

Por conseguinte, e com coragem, é preciso proclamar que outra forma de pesquisar e fazer filosofia acadêmica é possível, mas precisamos de audácia cínica para promover uma rebelião contra o conjunto dos meios pelos quais as instituições de ensino e pesquisa atuais desencorajam estudantes e pesquisadores a fazer “más perguntas”, perguntas que não fazem “avançar o conhecimento” porque questionam o sentido do que lhes foi ensinado, do que é privilegiado, do que é negligenciado ou desprezado. Uma outra filosofia é possível e ela responderia a uma outra definição da racionalidade. Foucault nos dizia que o cínico é o zelador do próprio pensamento. O saber-fazer, isto é, a realização do cinismo filosófico é um trabalho de preparação atlética de si mesmo para enfrentar as tentações do produtivismo, do adoecimento laboral, do silenciamento orquestrado de mentes questionadoras e para tanto, trazemos as recomendações de Epicteto e que Foucault (2011, p 274) apresenta para quem deseja ser um autêntico cínico: “Começa pegando um espelho, olha teus ombros, examina teu dorso, tuas coxas”.

Assim o filósofo ao estilo do cínico começa por examinar e tomar a si mesmo como objeto de cuidado para então fazer coincidir o cuidado com o outro. Ao testar a si mesmo, o filósofo ao modo dos cínicos, move críticas, promove escândalos e realiza a pronúncia discursos que apontam para o erro e o engano na maneira como se vive e se faz filosofia. Por conseguinte, o modo de vida cínica é um legado que impulsiona à transformação de si, do outro e do mundo de modo que Foucault (2011, p. 275) cita diretamente Diógenes de Sinope através de Epicteto:

O que estais fazendo, desgraçados? Como cegos, andais de um lado para o outro; seguir um caminho estranho depois de ter abandonado o verdadeiro, procurais alhures a paz e a felicidade lá onde elas não estão e quando um outro amostra tão pouco acreditais.

Assim é possível estabelecer uma conexão entre os processos de subjetivação e uma biopolítica. A partir de Michel Foucault examinamos como as instituições regulam e produzem subjetividades através de dispositivos biopolíticos. Em *Grande sertão: veredas*, essas forças aparecem simbolicamente na luta entre o bem e o mal, representadas por Deus e o Diabo, e nas estruturas sociais que Riobaldo precisa enfrentar. Os dois autores questionam como a verdade pode resistir às forças que tentam controlá-la, seja em práticas de governamentalidade modernas ou nas convenções do sertão.

Assim acompanhamos e parafraseamos os signatários do *Manifesto da ciência lenta*⁴ do ano de 2011: a filosofia precisa de tempo para pensar. A filosofia precisa de tempo para ler e tempo para falhar. A filosofia nem sempre sabe o que pode ser agora. A filosofia se desenvolve instável, com movimentos bruscos e saltos imprevisíveis para a frente — ao mesmo tempo, no entanto, ela se arrasta em uma escala de tempo muito lenta, para a qual deve haver espaço e à qual a justiça deve ser feita. Precisamos de tempo para pensar. Precisamos de tempo para digerir. Precisamos de tempo para nos entendermos mal, especialmente quando fomentamos o diálogo perdido entre a filosofia, as humanidades e as outras ciências. Não podemos dizer continuamente o que nossa filosofia significa; para que ela será boa; porque simplesmente não sabemos ainda. A filosofia precisa de tempo.

Estamos diante do tema do outro, da alteridade, da vida outra. Se a vida humana com os seus conjuntos de valores morais, políticos, epistêmicos e estéticos pode ser comparada com uma moeda, o cinismo, modificando a si mesmo, compele a transformação de mudança do valor da moeda da vida e aponta que a verdadeira vida não pode ser mais que uma vida outra, em relação a vida tradicional comumente vivida pela humanidade. É na transformação de si, do outro e do mundo que o cínico não se coloca como um intelectual orgânico, um

⁴ Disponível em: <http://slow-science.org/slow-science-manifesto.pdf>

mestre explicador, um catedrático, mas, no sentido de que o “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende” (Rosa, 2001, p. 326).

Os cínicos ridicularizam as normas sociais para viver em consonância com a verdade, desafiando convenções e rejeitando o artificialismo da vida em sociedade. De maneira semelhante, Riobaldo e Diadorim, em sua relação com o poder, a justiça e o amor, expõem as tensões entre as normas sociais e os dilemas individuais. A frase “O que ela quer da gente é coragem” sintetiza a necessidade de enfrentar essas tensões, sendo um eco da coragem cínica discutida por Foucault na última aula do Curso de 1984.

O filosofar a essa maneira não é um impulso a experiência metafísica do mundo, mas um experimento histórico-crítico da própria forma de vida verdadeira. Não se trata de uma explicitação da essência da verdade, de um êxtase epistêmico da saída da caverna, mas uma forma de devotamento à verdade de modo que Michel Foucault (2011, p. 278) pode escrever e dizer:

E essa prática da verdade caracterizadora da vida cínica não tem por objetivo simplesmente dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Ela tem por objetivo, por objetivo final, mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa a mudança, e a alteração completa na relação que temos conosco. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo.

São as veredas do mundo e da vida que aparecem bifurcadas diante da existência e que no percurso a ser percorrido é preciso transformar a partir da experiência, da memória e da reflexão. Nosso Jangunço-Filósofo, Riobaldo, sempre esteve em um processo de dúvida constante sobre a existência do Diabo, uma condição existencial, portanto histórico-crítica e, então, ele reflete sobre a incerteza da condição

humana: a busca por um sentido ou explicação para o mal moral no mundo é uma jornada interminável, cheia de incertezas e ambiguidades de forma que o jagunço diz: “E me inventei nesse gosto de especular ideia. O diabo existe e não existe. Dou o dito. Abrenúncio” (Rosa, 2001, p. 26).

Se os cínicos eram conhecidos por sua postura crítica em relação às normas estabelecidas, ridicularizando-as e mostrando que muitos dos valores da sociedade eram artificiais e sem sentido. O Jagunço-filósofo de Guimarães Rosa mostra a mesma atitude de questionamento e rebeldia em relação ao que é considerado certo ou errado, especialmente no que diz respeito à justiça, à liderança e à moral. Ele questiona se o pacto com o diabo realmente determina o curso de sua vida ou se, no final, essas crenças são apenas construções sociais para lidar com o caos e a incerteza do mundo.

Em certo sentido, estamos diante de uma figura que, como o cínico, subverte as noções estabelecidas de bem e mal, certo e errado. Sua busca por respostas sobre o diabo, o destino e o poder espelham o modo cínico de enfrentar as questões da vida com uma atitude de descrença em soluções prontas ou dogmas institucionalizados e aderidos sem a devida análise. De modo que conectamos a filosofia cínica e a narrativa de *Grande sertão: veredas* por meio de paralelos que ultrapassam o tempo e o espaço, revelando a atualidade das questões tratadas pelo filósofo francês e por Guimarães Rosa. Ambos sugerem que, mesmo com as diferenças históricas e culturais, há uma continuidade no desafio de viver filosoficamente em meio às complexidades da vida.

3 Considerações finais

Portanto, a filosofia cínica enfatizava a parresía como uma forma de coragem da verdade, a disposição de dizer e viver a verdade, mesmo que isso seja impopular ou desafiador para o convívio em sociedade. Essa coragem da verdade, como também aparece na maneira

como o cínico e Riobaldo lidam com seus dilemas morais e existenciais. O Jagunço enfrenta com coragem, desde a primeira cena do livro, verdades incômodas sobre si mesmo, sobre o amor por Diadorim, sobre a ambiguidade entre o bem e o mal, e sobre a impossibilidade de controle total sobre a própria vida. Essa disposição para encarar a verdade, mesmo quando ela desestabiliza, aproxima Riobaldo de um espírito cínico, que preza a verdade acima de tudo, mesmo que isso signifique romper com as convenções e precise transformar o valor da moeda.

Embora Guimarães Rosa não tenha explicitamente utilizado a filosofia cínica em sua obra e tenhamos cometido aqui muitos anacronismos, afirmamos que é possível encontrar paralelos entre o modo de vida e os valores defendidos pelos cínicos, como Michel Foucault descreveu em suas análises, e alguns aspectos da narrativa de *Grande sertão: veredas*. A rejeição das convenções sociais, a busca por uma verdade além das aparências, a simplicidade, a autossuficiência e a coragem de enfrentar as incertezas da vida são temas que tanto o cinismo quanto a obra de Guimarães Rosa exploram. Riobaldo, como jagunço-filósofo, pode ser visto como alguém que, à sua maneira, incorpora muitos dos princípios cínicos em sua jornada pela vida e pelo sertão. Enfrentemos o campo árido da filosofia acadêmica com peito aberto, destemidos e com muita coragem da verdade... pois outra filosofia, como forma de vida é possível!

Ainda há outras possibilidades de tratar desse tema como a referência ao mito de *Fausto*, o qual vincula-se também a Foucault pois este menciona *Fausto* como sendo uma das referências literárias nas quais se exemplifica a transição em que a filosofia moderna deixou de ser um trabalho de si na construção de uma forma de vida e se tornou um mero saber. Fausto é a figura diabólica que resta aos modernos quando perderam a capacidade de fazer da vida uma forma de existência construída, tornando a filosofia um conhecimento abstrato e, portanto, vazio do objetivo original da filosofia que era propiciar uma prática de vida que possibilitasse a constituição de formas de existência

trabalhadas e criadas como um artista cria sua obra de arte. A vida como obra de arte é o objeto principal da filosofia, os cínicos assumiram este objetivo de forma radical, e Riobaldo o manifesta de modo exemplar.

Para Foucault o estudo da problemática da *parresía* na forma de vida cínica é uma prática que visa constituir uma forma de vida autárquica e ela deve vincular-se com a estratégia política de criar formas de vida que consigam operar a modo de contra condutas aos dispositivos biopolíticos que “governamentalizam” permanentemente nossas vidas, nas decisões cotidianas e de modo permanente. Talvez haja que fazer um estudo comparativo entre estes dois dispositivos biopolíticos, que apontem para semelhanças e diferença.

Em conclusão trazemos a última frase de Guimarães Rosa no conto “A terceira margem do rio” e a última fala pública de Michel Foucault ao concluir o Curso *A coragem da verdade*: “Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rastos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água que não para, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio adentro — o rio” (Rosa, 2001b). O rio da filosofia está aí e precisa ser navegado e com Foucault é sempre possível ter mais algumas palavras sobre as coisas: “Eu tinha mais algumas coisas a dizer no âmbito geral dessas análises. Mas já está tarde demais. Então, obrigado” (Foucault, 2011, p. 297). Assumamos o leme do filosofar de outra maneira!

Referências

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France* (1984). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

- ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. 17. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.
- SLOW Science Academy. *The Slow Science Manifesto*. Disponível em: <http://slow-science.org/slow-science-manifesto.pdf>. Acesso em: 15 set. 2024.
- BIANCHETTI, L.; VALLE, I. R. Produtivismo acadêmico e decorrências às condições de vida/trabalho de pesquisadores brasileiros e europeus. In: *Ensaio: aval. pol. públ. Educ.*, v. 22, n. 82, 2014.

A forma-Jacotot: uma escrita igualitária em Jacques Rancière

Taís Araújo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.18>

1 Introdução

Na pesquisa em Educação, dois textos de Jacques Rancière têm sido especialmente mobilizados em reflexões e proposições a respeito das relações escolares e educativas, *O mestre ignorante* (2013 [1987]) e *Escola, produção e igualdade* (2022a [1988]). Ao utilizarem noções como “emancipação intelectual” ou “*scholé*”, os estudos variam entre a defesa da escola enquanto instituição de ensino e o ataque ao modo como a escola funciona nas sociedades contemporâneas. Neste segundo caso, se aproximam os textos de Rancière de pedagogias ativas a fim de proporem novas formas de organizar a escola. De um modo ou de outro, essas noções frequentemente são apartadas dos próprios textos como um todo e do restante da obra de Rancière, sendo isoladas de um certo “método” de pensamento rancieriano, fazendo com que o próprio filósofo se surpreenda com o interesse atual num texto de ocasião como *Escola, produção e igualdade*², levando-o a repetir que em *O mestre ignorante* o seu objetivo não era o de apresentar um método novo de ensino.

¹ Doutora em Filosofia da Educação e docente efetiva da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP). E-mail: tais.araujo@usp.br

² Há, pelo menos, duas recentes traduções desse artigo: Amaral (2018) e Rancière (2022a).

Essa apropriação de Rancière na Educação demonstra que os significados que podem ser atribuídos a um texto escapam às intenções do autor, revelando que uma obra possui, potencialmente, uma gama diversa de possibilidades de interpretação e de leitura. Essa abertura do texto circunda a produção do filósofo francês, que pouco apresenta definições propriamente conceituais em seus textos, que, à maneira de um escritor, inventa formas de apontar relações entre objetos e fenômenos diferentes, a fim de deslocar o leitor a respeito de um certo tema, ao mesmo tempo em que preserva o rigor analítico, sem deixar de ser um ato mesmo de filosofar. Pelo menos, se compreendemos a filosofia como a construção de uma reflexão a partir de um certo modelo de racionalidade, a escrita.

Constantemente, o seu modo de escrever o leva a ter que se explicar em entrevistas, com o fim de se fazer entender. Uma escrita híbrida, que fusiona filosofia e literatura, resultou em um estilo intelectual marcado pelo enigma, que requer de seus leitores um olhar atento e a habilidade de tecer relações. Por isso, para apresentarmos neste artigo uma proposta de compreensão da narrativa de *O mestre ignorante*, nos colocamos na posição de escuta do *recado* de seus textos, o que nos leva a certo afastamento da mensagem aparentemente direta expressa por Joseph Jacotot, protagonista da história contada por Rancière.

Para tanto, nos valeremos de um exemplo da crítica literária para realizarmos um exercício de compreensão de um texto filosófico. Seguindo a proposta de interpretação de um conto de Guimarães Rosa por José Miguel Wisnik (1998), temos uma diferenciação entre o que seria uma mensagem e um recado. De acordo com o autor, a mensagem seria uma informação a ser transmitida de um a outro diretamente; enquanto o recado seria o “recado da palavra” que se encontra em um *circuito*, ou seja, essa é passada de um a outro por meio de um terceiro, quarto, quinto interlocutor ou “recadeiro” como denomina o crítico. Com isso, para entendermos o recado de um texto como *O mestre ignorante*, é necessário nos afastarmos da sua mensagem aparentemente

mais direta a fim de captar esse recado, passado a nós por meio de um circuito formado pela palavra que circula de um texto a outro da obra de Rancière, para além daquela informação direta presente no texto em si a que se busca compreender.

Assim, compreendemos o recado em *O mestre ignorante*, ao nos desviar do *conteúdo* explícito das afirmações de Jacotot sobre o modo como ele teria ensinado seus alunos flamengos a escrever em francês a partir somente da leitura, sem explicações, de uma edição bilíngue do *Telêmaco*, com o objetivo de propor uma leitura da sua história à maneira de uma *forma*-Jacotot. O deslocamento da literalidade de algumas das suas afirmações, sobretudo as proposicionais, nos possibilita interpretar a experiência de Jacotot não como uma teoria a ser colocada em prática, mas antes como uma *lógica*, que se efetiva em uma *cena de igualdade*.

2 A cena como método de escrita

Para Rancière, a cena se tornou um exercício intelectual que possibilita a invenção pela escrita de “planos de igualdade”, um modo de reflexão que o acompanha desde a publicação de seu primeiro livro, *A lição de Althusser* (2011 [1974]). Nesta ocasião, Rancière apresentou divergências fundamentais com seu antigo mentor, Louis Althusser, ao promover um debate ao modo da crítica acadêmica, levantando pontos de discussão a respeito de conceitos marxistas. Construído de um modo mais tradicionalmente filosófico, o autor apresenta equívocos conceituais presentes na abordagem althusseriana, como a noção de que “as massas fazem a história” apresentada por Althusser numa polêmica com o marxista inglês John Lewis.

Entretanto, já se nota nesse livro a presença da escrita por meio de cenas, já que Rancière apresenta não só a crítica teórica, mas também uma escrita formada pela conexão de diferentes tipos de textos, para além daqueles que promovem um debate conceitual propriamente

dito. Percebemos que essa escrita se diferencia da acadêmica ao proporcionar a reflexão a partir da invenção de um “mundo sensível”, uma singularidade envolta em uma rede de significações. Conforme afirma Rancière (2012, p. 123): “Na cena, as condições são imanentes à sua efetuação [...]. É o objeto que nos ensina como nós podemos falar sobre ele, como nós podemos tratá-lo”³, ou seja, no lugar de um discurso que se impõe a uma realidade, a cena possibilita um encontro com “pontos do real” em que está em jogo um “sistema de relações simbólicas”.

Pela cena, Rancière (2018, p. 14) compreende um acontecimento enquanto um conjunto de conexões que definem uma singularidade, sem que haja “uma cena e um por trás da cena, uma caverna e um lugar da verdade”. Uma escrita em cenas significa que escrever não é a expressão de ideias, mas, antes, é um *ato*, o próprio trabalho do pensamento, que pode ser feito com o intuito de afirmar a igualdade ou a desigualdade. Para Rancière trata-se de constituir um “plano igualitário” com o texto, em que a sua palavra aparece *com* a de outros, num mesmo patamar de significações, e não sobreposta às outras palavras a fim de esclarecê-las ou defini-las.

Ressaltar uma forma-Jacotot em *O mestre ignorante* é considerar o protagonista como uma cena, ou seja, como a espessura de um acontecimento singular, em que não se procurou investigar as causas exteriores para as suas ações, nem mesmo as contextualizar como se procederia ao tratar de um indivíduo do passado; seu objetivo também não era a proposição de métodos de ensino. Escrever sobre alguém é se encontrar com sua palavra, escutar seu recado para produzir o próprio. Trata-se de uma *forma* de pensamento em *ato*, cujas consequências polêmicas levam a desconstruir posições, destoar de consensos.

Rancière deteve-se sobre os escritos do pedagogo para entrar-se em uma situação, na densidade da palavra de Jacotot. No entanto, seus escritos não são apresentados sozinhos, ou seja, os

³ As traduções feitas nesse texto são de minha autoria.

procedimentos do filósofo não propõem por “analisar um acontecimento na sua densidade” a leitura dos textos em si de um sujeito histórico. A palavra de Jacotot adquire essa densidade de um acontecimento singular ao ser posicionada com outras palavras, outras cenas, já que nesse mesmo plano de igualdade Rancière promove um encontro entre o discurso original do protagonista da narração; as suas interpretações de autor; textos que elogiam e criticam Jacotot, produzidos por seus contemporâneos; dois discursos filosóficos do século XVIII a respeito da igualdade (Saint Lambert) e da desigualdade (Bonald); assim como recortes de outros documentos históricos, como a parábola do Aventino contada pelo socialista utópico Pierre-Simon Ballanche na *Revista de Paris*, publicação operária do século XIX. Ao elencar as cenas que compõem *O mestre ignorante*, notamos a importância dos materiais de arquivos para essa forma de escrita.

3 O mergulho nos arquivos operários para a compreensão do presente

Entre os anos 1970/80, Rancière dedicou-se à pesquisa em arquivos históricos, seguindo a trilha aberta por Michel Foucault que, com seu gesto genealógico, buscou entender o *porquê* dos saberes se constituírem historicamente como peças das relações de poder (Machado, 1984, p. X). A partir dessa abordagem, efetivada na pesquisa em arquivos, Foucault concebe um dispositivo de poder que transformou o cotidiano em objeto da escrita a partir do século XVIII. Dispositivo que nos mostra o aparecimento dos saberes a partir de condições externas à sua produção.

Por sua vez, Rancière e o coletivo *As Revoltas lógicas* partem de um ímpeto de realizar uma reflexão histórico/filosófica ancorada nos arquivos, a fim de depararem-se com a intensidade que Foucault dizia sentir ao conhecer personagens reais, obscuras e desafortunadas, sem

papel na história, cuja existência se limitaria ao “abrigo precário das palavras” nos documentos guardados nos arquivos (Salomon, 2019, p. 237). Entretanto, em vez de se debruçar sobre dispositivos de poder instituídos sobretudo de cima para baixo, Rancière procurou encontrar a escrita de si realizada pelos “de baixo”.

Na entrevista “Tomada da palavra e a conquista do tempo livre”, Rancière (2022b) afirma que precisou criar uma forma de escrita própria a fim de apresentar o material de arquivo encontrado. Uma escrita que conectasse a palavra de diferentes naturezas; constituída de tal maneira em razão de uma certa imposição do próprio material descoberto em arquivo, que fez com que o filósofo encontrasse uma forma mais coerente de apresentar esse tipo de texto. Como seria o caso dos escritos de Jacotot, perdidos nos arquivos operários.

A força desse material levou a uma escrita que mistura palavras de diferentes atores, a começar pela palavra do pesquisador e a do seu “objeto”, levando a uma autoria pouco discernível em relação a muitas de suas passagens. A escrita de *O mestre ignorante* se deu desse modo porque a forma como Jacotot comunica seu pensamento é rebelde a ponto de não permitir que sua palavra fosse simplesmente *explicada* por um acadêmico ou utilizada como um conceito. Essa heterodoxia da palavra de Jacotot nos faz entender o esquecimento dos seus escritos até a publicação de Rancière em 1987.

Essas conexões e encontros em *O mestre ignorante* revelaram a capacidade da palavra de Jacotot em deslocar consensos da época em que o livro foi escrito. Nos anos 1980, com a chegada dos socialistas à presidência, acontecem na França debates sobre formas de redução das desigualdades sociais. A instituição de um novo governo leva a intelectualidade progressista a se posicionar a respeito de políticas públicas em educação, forjando propostas a respeito da redução das desigualdades por meio da mudança do currículo escolar. Esta tendência pretendia realizar uma adaptação do conteúdo de ensino às realidades vividas pelas classes subalternas da sociedade francesa, a fim de

contornar os mecanismos denunciados por Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron como “reprodução social” e “violência simbólica”. Como contraponto a esse projeto reformista, um grupo de intelectuais se colocam a favor da manutenção do currículo tradicional, em defesa do republicanismo escolar.

É neste contexto que a palavra de Jacotot apropriada por Rancière desloca um certo consenso estabelecido entre essas duas posições antagônicas: a premissa de que a igualdade seria alcançada ao final de um processo educativo, seja por meio de um currículo adaptado ou pela manutenção da herança republicana. Afastando-se desse princípio, que parte da desigualdade com vistas a uma igualdade futura, Rancière toma partido pela emancipação intelectual para fazer perceber que em ambos os casos se espera a efetivação da igualdade enquanto uma ação que depende da condução de um mestre sábio, que deteria o conhecimento sobre os caminhos para obtê-la. Na proposta de Jacotot, não há tal expectativa por chegar a uma ordem futura livre da desigualdade, pois não seria possível construir um corpo social igualitário. Na sua concepção, a igualdade se manifesta enquanto uma opinião inerente à ideia de inteligência, enquanto *ato de palavra* (Rancière, 2014, p. 94).

Rancière se apropria desta noção de Jacotot para contestar ambas posições formadas em relação ao currículo escolar, tanto a progressista quanto a conservadora, ao encontrar na escola uma *forma* pautada pela *lógica* da igualdade e não uma instituição social promotora de relações igualitárias. Esta lógica seria justamente a emancipação intelectual de Jacotot, que recusa, por sua vez, o dispositivo da explicação. Isso quer dizer que está em questão não necessariamente a atitude de explicar, mas a reprodução de uma *ordem explicadora*, ou seja, a explicação tomada como um fim em si mesma, como o axioma da desigualdade.

Por ter vivido entre os séculos XVIII e XIX, Jacotot não conheceu a generalização da escola na sociedade francesa, portanto não se

posicionou diretamente em relação à instituição escolar. Ao criticar a ordem explicadora, o pedagogo identificou uma lógica que se instituiu após a Revolução Francesa dentre os eruditos da época preocupados com a instrução popular. Sob seus auspícios, o saber se transformava em “segredo de sábio”, organizado por uma lógica de desigualdade subjacente à “razão pedagógica” constituinte da ordem explicadora. Ou seja, a relação da sociedade com o saber seria cada vez mais mediada pelo ímpeto de se fazer o ignorante aprender aquilo que ele não sabe para suprimir a distância entre ele e o conhecimento, numa regressão infinita em que o mestre (ou o especialista) seria o “único juiz a determinar o ponto em que as explicações já não precisam mais ser explicadas” (Rancière, 2022c, p. 54).

Em *Nas margens do político* (2014 [1990]), Rancière retoma essa discussão ao afirmar que, a despeito da generalização da escola enquanto instituição representante por excelência da ordem explicadora, ela é uma *forma*, ou seja, abriga uma lógica de igualdade capaz de intervir nessa ordem instituída por uma razão pedagógica. Neste contexto, a lógica escolar é a própria lógica da igualdade. Isso porque a igualdade escolar se efetiva ao separar a escola do universo econômico:

[...] ela (a escola) igualiza aqueles que acolhe, menos pela universalidade do saber que distribui ou pelos seus efeitos de redistribuição social, do que pela sua *própria forma*, que é a da sua separação relativamente à vida produtiva (Rancière, 2014, p. 62).

Desse modo, “forma” significa a lógica imiscuída num estilo de vida ou no artifício da vida comum quando se tem um ato de igualdade, ou seja, a afirmação da igualdade de um sujeito enquanto ser humano por meio de seus atos de palavra; que pode ser efetivada a partir de uma multiplicidade de sentidos e escolhas, que, por vezes, podem se misturar. A igualdade não é fruto de certa conjuntura ou uma ordem a ser instaurada a partir da posse de determinados instrumentos; ela deve ser efetivada ao ser visibilizada em atos de fala simbólicos que a

afirmem ou ao ser disposta no espaço público da negociação para sua garantia perante atitudes constituídas pela lógica contrária, a da desigualdade.

4 O recado da igualdade

A palavra da igualdade nos mostra que, de recado em recado, a mensagem de *O mestre ignorante* nos comunica sobre uma postura política a respeito do papel da ciência, da filosofia e dos intelectuais ou, de forma mais genérica, sobre o papel do especialista na produção do saber. Com a escrita em cenas, Rancière não só define o que é uma escrita igualitária, mas mostra em ato uma maneira de se conceber a teoria como uma aposta na igualdade do ser falante, ou seja, coloca em prática a lógica da igualdade.

O recado de *O mestre ignorante* não é a mensagem direta, unívoca de que não devemos mais ensinar por meio de explicações; ou a de que o professor deve-se manter à porta, afastado dos seus alunos que deverão aprender sozinhos; ou a de que devemos instituir como fato a opinião de que todas as inteligências são iguais. Este não é o recado porque a escrita de Rancière não transmite um pensamento, não endereça uma mensagem diretamente ao seu leitor.

O recado é a palavra da igualdade, que Rancière nos apresenta por meio de um circuito inventado a partir da palavra de Jacotot, da palavra de Barraud, escritor operário do século XIX que afirma que: “Os operários não são escravos; eles ainda têm na França o título de cidadãos e tanto sem orgulho quanto sem pretensão, eles se creem tão livres quanto aqueles que os empregam” (Barraud *apud* Rancière, 2011, p. 158); pela palavra de Gauny, marceneiro do século XIX, ao lamentar sobre o “roubo do tempo” dos operários pelos seus patrões (Gauny *apud* Rancière, 2012, p. 121) ou ainda pelos gestos e pensamentos de Felicité, do romance *Um coração simples* de Gustave Flaubert, que expressam a necessidade da empregada em vivenciar sentimentos que

não seriam presumíveis como possíveis de existência entre os indivíduos de sua classe social (Rancière, 2017 [2013]).

O recado da igualdade, presente em cenas desde o começo da obra de Rancière a partir da palavra operária, adquire densidade com o texto de Jacotot e a repercussão de suas experiências polêmicas de ensino. É a lógica da igualdade em ato circulando na obra do filósofo tanto nos seus textos percebidos como propriamente teóricos e políticos quanto nas análises de teatro, artes plásticas, filmes e literatura que compõe os escritos de Rancière.

Como exemplo da multiplicidade de usos da palavra de Jacotot, citamos um texto de 2021 publicado em *Os trinta ingloriosos* (2022d) em que o autor se remete ao pedagogo para criticar uma postura da esquerda atual em torno do consenso que categoriza os adeptos da extrema direita como ressentidos, ou seja, como se essas pessoas se percebessem inferiores a uma elite acadêmica. Para Rancière se dá o contrário, não se trata de “espíritos atrasados” que projetam sua inferioridade nos discursos de ódio, mas de uma variante da racionalidade dominante, um modo de criação de um povo pela lógica da desigualdade:

Há quase duzentos anos que o pensador da emancipação intelectual, Joseph Jacotot, mostrou o modo como a desrazão de desigualdade formou uma sociedade em que todo inferior conseguiu encontrar outro inferior e de se gabar de sua superioridade perante ele (Rancière, 2022d, p. 120).

Com esses exemplos, percebemos como a palavra de Jacotot circula na obra de Rancière, não sendo, portanto, uma narrativa propriamente da Educação, tampouco a construção de uma definição de escola, menos ainda uma proposição de métodos renovadores. Jacotot acompanha Rancière por possibilitar uma tomada de consciência sobre a natureza de todo ser humano enquanto um sujeito intelectual.

Por isso, a escrita em cena que acompanha a afirmação da lógica da igualdade se desvia do texto acadêmico concebido como um centro

ordenador da realidade, pois faz ressoar uma *prática selvagem* tal como incentivado pelo coletivo em que Rancière participava nos anos 1970, *As Revoltas lógicas*, para o qual a prática selvagem de pesquisa e de escrita espera “que a história seja em cada instante ruptura” (*Les Révoltes Logiques*, 1977).

A escrita da narrativa de Jacotot é o próprio pensamento em ação, com suas conexões, fragmentos, confusões, que procura fazer com que haja o deslocamento de um consenso, aquele forjado em torno justamente de um saber que se quer emancipatório; este saber consensualmente progressista que visa transmitir uma mensagem direta e clara sobre as condições de opressão a seus destinatários, os concebendo como supostamente incapazes de apreender tais condições sem essa pedagogia de um especialista.

O deslocamento proposto por Rancière, pela palavra de Jacotot, nos indica que emancipar não é efeito de uma performance pedagógica, nem de um professor bem-intencionado, tampouco do político educador, mas sim a tomada de consciência sobre a capacidade intelectual de qualquer um.

Referências

- AMARAL, Aimberê Guilherme Quintiliano Rocha do. Jacques Rancière: escola, produção, igualdade. In: *Pro-Posições*, v. 29, n. 3, 2018.
- LES RÉVOLTES LOGIQUES. Disponível em: <http://horlieu-editions.com/introuvables/les-revoltes-logiques/>, 1977. Acesso em: 17 nov. 2024.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*: arquivos do sonho operário. Trad. Marilda Pedreira. São Paulo: Cia das Letras, 1988 [1981].
- RANCIÈRE, Jacques. *La leçon d'Althusser*. Paris: La Fabrique éditions, 2011 [1974].

- RANCIÈRE, Jacques. *La méthode de l'égalite*: entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan. Paris: Bayard, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 [1987].
- RANCIÈRE, Jacques. *Nas margens do político*. Trad. Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014 [1990].
- RANCIÈRE, Jacques. *O fio perdido*: ensaios sobre ficção moderna. Trad. Marcelo Mori. São Paulo: Martins Fontes, 2017 [2013].
- RANCIÈRE, Jacques; JDEY, Adnen. *La méthode de la scène*. Paris: Lignes, 2018.
- RANCIÈRE, Jacques. Escola, produção e igualdade [1988]. Trad. Jonas Tabacof Waks e Anita Pompéia Soares. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. *Jacques Rancière e a escola*: educação, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2022a.
- RANCIÈRE, Jacques. Tomada da palavra e conquista do tempo livre: uma entrevista com Jacques Rancière. Trad. Jonas Tabacof Waks. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. *Jacques Rancière e a escola*: educação, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2022b.
- RANCIÈRE, Jacques. Sobre "O mestre ignorante" [2004]. Trad. Lígia Zambone Moreira. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. *Jacques Rancière e a escola*: educação, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2022c.
- RANCIÈRE, Jacques. Les fous et les sages: réflexions sur la fin de la présidence Trump. In: RANCIÈRE, Jacques. *Les trente inglorieuses*: scènes politiques (1991-2021). Paris: La fabrique éditions, 2022d.
- SALOMON, Marlon. "Isso não é um livro de história": Michel Foucault e a publicação de documentos em arquivos. In: *Topoi*, v. 20, n. 40, 2019.
- WISNIK, José Miguel. Recado da viagem. In: *Scripta*, v. 2, n. 3, 1998.

O *homo sacer* agambeniano e a vítima do linchamento: paralelismos filosófico-jurídicos

Tales Araújo Duarte¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.19>

1 Introdução

É indubitável a centralidade que a figura do *homo sacer* desempenha na obra filosófica de Giorgio Agamben. Se esta figura paradigmática, tomada de empréstimo do Direito Romano arcaico, representa o ponto de intersecção entre dois sistemas fundamentais: o *ius humanum* e o *ius divinum*, a arqueologia filosófica realizada por Agamben transporta o *homem sagrado* para um novo campo: o do exercício político do poder soberano. Nesta realidade o *homo sacer* passa a ser o habitante de uma zona de indiferença onde a sua vida, ainda que capturada pelo direito, está concomitantemente em um permanente processo de abandono por este.

Conforme Agamben, se no mundo arcaico o *homo sacer* se constituía de um sujeito que foi sentenciado à pena *sacer esto*, e por conseguinte, tornou-se impuro, insacrificável às divindades, privado da sua proteção e relegado à sorte de seu castigo, na contemporaneidade ele se converte em *vida nua* abandonada ao arbítrio do poder soberano. Este arcaísmo revela numa mescla entre direito religioso e poder penal

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú, especialista em Direito Constitucional e Bacharel em Direito pela Universidade Regional do Cariri. E-mail: talesduarte.hist@gmail.com

a condição paradoxal de existência do *homo sacer*, que seja, a condição de *exclusão-inclusiva*, numa sentença que captura e pune ao mesmo tempo que abandona e ignora.

O linchamento, assim como o *homo sacer*, é um paradoxo dentro do sistema jurídico, o sujeito insacriçável pelas leis torna-se matável pelos seus pares que enxergam nele a personificação da ameaça à comunidade e seus valores, portanto, um inimigo do bem comum. O fenômeno polissêmico do linchamento se manifesta na realização da matabilidade desta figura abandonada, e evoca as relações fundantes do vínculo ancestral donde o direito divino e o direito humano são indiscerníveis: o sacrifício, a violência e o ordenamento, a decisão e o poder soberano.

É neste estado de captura e abandono, igualmente, enquanto vida exposta ao poder de morte pela decisão soberana, que nos propomos compreender o *homo sacer* a partir do prisma do linchamento, ou seja, da execução pública sumária daquele considerado portador da *vida nua*. Todavia, antecede-se algumas questões: Como um arcaísmo histórico-jurídico pode ainda na contemporaneidade se personificar no sujeito matável, contra quem todos agem como soberanos? E como tensionar essa relação entre a constituição do *homo sacer* e o justicamento sumário? Pensemos a partir da obra de Agamben.

2 *Homo sacer* como paradigma agambeniano

Embora o destaque para o estudo da figura do *homo sacer* apareça na segunda parte da obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, publicada em 1995, a primeira menção feita a essa figura na obra de Agamben está nas páginas finais de *A linguagem e a morte*, publicado originalmente em 1991. Apesar de o filósofo se dedicar quase que completamente à discussão sobre a linguagem e o lugar da negatividade, deixa aparecer em vias da conclusão o que se tornaria o elemento chave da articulação da sua filosofia política.

E o que significa esta proximidade entre o indizível saber sacrificial, como iniciação à destruição e à violência, e o fundamento negativo da filosofia? Aqui o problema do fundamento absoluto (da não-fundamentação) revela todo o seu peso. Que homem, o animal que possui linguagem, seja, enquanto tal, o in-fundado, que ele não tenha fundamento senão no próprio fazer (na própria “violência”) é, com efeito uma verdade tão antiga que já se encontra na base da mais remota prática religiosa da humanidade: o sacrifício. Pois, seja qual for a interpretação dada à função sacrificial, o essencial é em todo caso, o fazer da comunidade humana é, aqui, fundado em outro fazer; logo, como ensina a etimologia, que todo *facere* é *sacrum facere* (Agamben, 2006, p. 141).

Agamben destaca a consequência do sacrifício, operado como um dos atos mais antigos do homem, de causar a cisão, a separação dos elementos ditos sagrados, fazendo recair sobre estes um conjunto de vedações. É justamente esse o campo de insurgência do *homo sacer*, como um espaço de cesuras empreendido pelo sacrifício que lhe impõe a condição de exceção soberana. Neste diapasão, a insurgência do *homo sacer* não revela apenas a tecitura de uma figura histórica, cronologicamente existente na antiguidade latina, mas no centro do sacrifício está aquele que é atingido pela exclusão e como objeto do *sacrificium* se torna o elemento político originário, o que dá fundamento à infundada legislação da comunidade, como uma arqueologia que emerge mesmo no presente. Portanto, “o que é excluído da comunidade, é na realidade, aquilo sobre o qual se funda a vida inteira da comunidade e é assumido por ela como um passado imemoriável e, todavia, memorável” (Agamben, 2006, p. 142).

É esta a relação política originária em que o *homo sacer*, essa enigmática figura do Direito Romano arcaico, é capturada e ao mesmo tempo excluída do mundo do Direito, vivendo uma condição paradoxal, marcada pela exclusão inclusiva.

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretenção ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente,

quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência — a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele — não é classificável nem como sacrifício e nem como sacrilégio. Subtraindo-se as formas sancionadas dos direitos humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender (Agamben, 2002, p. 90).

Portanto, o filósofo eleva o *sacer* para além da sua limitada compreensão religiosa, de augusto ou maldito, mas ao status de condição limite, à esfera limite, onde ele mantém uma relação direta com a exceção soberana. “Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua” (Agamben, 2002, p. 90). O *homo sacer* agambeniano não é aquele da teoria da ambivalência, mas o que nasce no e do estado de exceção, como elemento jurídico-político:

[...] uma significação política original pela qual a vida humana é capturada na forma soberana. A pessoa declarada *sacer* era legalmente excluída do direito da *polis* e da *civitas*. Não era condenada, nem à morte, nem ao sacrifício, mas abandonada de qualquer direito, e, como consequência, exposta a toda violência (Ruiz, 2013, p. 334).

O *sacer*, ressalta ainda o filósofo italiano, é aquele portador da ambiguidade política, é abjeto, ignominioso, ao mesmo tempo que augusto e reservado aos deuses, sacras são as leis, e igualmente torna-se sacro aquele que as viola: *qui legem violavit, sacer esto* — *aquele que violou a lei, seja maldito*.

Aquele que violou a lei, em particular o homicida, é excluído da comunidade, é, pois, repellido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito [...]. A não-fundamentação de toda práxis humana vela-se aqui no ser abandonado a si mesmo de um fazer (um *sacrum facere*), sobre o qual se funda, no entanto, todo lícito fazer: ele é aquilo que permanecendo indizível e intransmissível em todo fazer

e em toda palavra humana, destina o homem à comunidade e a tradição (Agamben, 2006, p. 142).

3 A captura pelo bando soberano

O *bando* soberano, como estrutura política originária, é aquele que operando o sacrifício transforma a vida humana em vida sacra. Abandonando-a ao império da morte pela exclusão do ordenamento jurídico. Assim, o *homo sacer* é a materialidade da condição de *vida nua* que se põe pela exceção soberana, atuando como exclusão inclusiva, já que, ao passo que sacraliza a vida pela sua separação da comunidade, abandona-a pela exclusão do ordenamento à possibilidade de ser morto sem delito. O *bando* é o *nómos* que condiciona todas as normas, a estrutura fundacional que torna possível o governo em toda a localização e territorialização. E ressalta Agamben no esteio de sua arqueologia filosófica que, “no nosso tempo, em um sentido particular mais realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *hominis sacri*, isto é somente possível porque a relação de bando constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano” (Agamben, 2002, p. 117).

O *homo sacer* agambeniano é a figura originária da vida que está presa ao bando soberano, exprimindo-se como um paradigma que conserva a memória da arcaica exclusão originária na qual se constitui toda a dimensão política, insurgindo-se na fratura da exceção. Como habitante de uma zona de indiferenciação entre o sacrifício e o homicídio, o *homo sacer* habita a exceção soberana. A vida do *homo sacer*, a *vida nua*, é aquela que constitui o primeiro poder do soberano, pondo a origem do dogma da sacralidade da vida, exprimindo a sujeição da vida a um poder de morte no qual se revela a decisão como consequência de sua irreparável exposição ao abandono. Se hoje evoca-se o dogma da sacralidade da vida para se assegurar os direitos humanos fundamentais contra a exceção e o império do poder soberano, manifesta-se

justamente ao contrário o seu elemento originário, já que em sua arqueologia temos a sujeição da vida ao poder da morte. O *homo sacer* agambeniano é, portanto, a articulação destas cesuras e ambiguidades, das bipolaridades que impõe a inclusão e condena exclusão, como conceito-limite que permanece latente na modernidade, especialmente fortalecido dentro de uma racionalidade biopolítica.

Essa captura do *homo sacer* é uma dupla *exceptio*, em que ele representa uma figura originária da vida presa ao *bando* soberano e conserva em sua memória o resíduo de uma exclusão originária através da qual a vida sacra se constitui a substância primeva do poder soberano. Para explicitar esse nexos, Agamben estabelece uma relação entre a exceção soberana e a noção de *bando*, que traz da obra de Jean Luc-Nancy (1983, p. 6):

El origen del 'abandono' es la puesta à bandon (en bando). El bandon (bandum, band, bannen) es la orden, la prescripción, el decreto, el permiso, y el poder que posee la libre disposición. Abandonar es volver a ponerse, confiar o entregarse a un tal poder soberano, y volver a ponerse, confiar o entregarse a su ban, es decir, a su proclamación, a su convocación y a su sentencia.

O *bando* constitui-se de um termo antigo usado para designar a exclusão de um sujeito da comunidade, além do poder soberano de aplicar a lei desaplicando-a. Ou seja, ao passo que o soberano está dentro do ordenamento, ele também está, pela exceção, fora deste e pode agir de forma livre, sem as imposições da legislação (Agamben, 2002, p. 23).

Dado que la excepción no significa que se quede fuera de la ley ni que se sea indiferente a ella, la relación de bando implica que se es andonado por la ley, quedando expuesto em el umbral en que vida y derecho son indistinguibles. En este sentido, Agamben afirma que la paradoja de la soberania podría exhibir que la relación originaria de la ley con la vida es el abandono y no la aplicación, y que la fuerza de ley es la que mantiene 'la vida em su bando abandonándola' (Taccetta, 2011, p. 61).

Na situação-limite em que habita a vida sacra, ou seja, neste estado de exceção soberana, o *homo sacer* está abandonado para que se exerça sobre ele qualquer operação: seja ela o poder de vida ou o poder de morte. Ao se abandonar a lei, o *homo sacer* ingressa na *exceptio*, onde os limites não são definidos nem pelo ordenamento jurídico ou mesmo pela lei sagrada, a *vida nua* é a condição daquele que carrega em si a marca da exceção. “El desnudamiento del ser abandonado se mide en los rigores sin limites de la lei a la cual se encuentra expuesto” (Nancy, 1983, p. 6). Neste ponto, o *homo sacer* e o soberano representam estruturas análogas entre a *sacratio* e a exceção soberana, respectivamente. De um lado, o soberano apresenta-se como aquele que, em relação a todos os homens, pode ser potencialmente considerado *homines sacri*. Em oposição e de forma complementar, temos o *homo sacer* como aquele contra quem todos agem como soberanos (Agamben, 2002, p. 92).

Embora essa figura paradigmática do *homo sacer* repouse em suas origens nas ruínas da caduca civilização latina, ela não ficou restrita ao mundo antigo, nem mesmo desapareceu com a evolução natural que se tem no decurso dos séculos. Enxergar a escuridão do *homo sacer* arcaico com os olhos da contemporaneidade, permite identificar nestes sujeitos capturados, seja por meio da elaboração de novos institutos jurídicos-políticos que os permitam incluir na exceção soberana, seja pela permanência de tantas políticas de exclusão, que continuam operando a máquina transformadora onde a vida humana converte-se em *vida nua*, faz-nos constantemente recordarmo-nos que todos somos potencialmente *hominis sacri*.

Assim sendo, é possível pensar a permanência da condição do *homo sacer* na contemporaneidade olhando para sua existência em outras manifestações, mas especialmente naquelas que tangem a condição do *inimigo social*, do *proscrito*. Estas formas de *vida nua*, embora tão diversamente manifestas no tempo histórico e nas suas formas de expressão têm em comum dois aspectos, a saber: a) assinalado pela condição

de inimigo social, ou seja, como aquele que põe em risco toda a comunidade pela marca indelével da culpa que carrega, e pela possibilidade de a todos contaminar, torna-se vida exposta ao poder de morte, sendo, como dito, matável por qualquer um que o deseje fazer; b) além disso, como inimigo, e sujeito que está fora dos domínios do ordenamento, é o habitante por excelência de uma zona de exceção permanente, onde a condição anterior se materializa na sua execução, sem rito ou sanção penal legal.

Logo, o *homo sacer*, como plasmado por Agamben, pode ser compreendido não como um recurso ilustrativo histórico, mas como uma fabricação do poder soberano, uma existência diretamente exposta a toda sorte de violências sem precedentes, que não se prestam apenas a um recurso de elucidação, mas atestam a constante imanência da *vida nua*. E aí reside o grande perigo dessa condição de vida: a sua *naturalização como forma de vida*. Haja vista que, o *homo sacer* torna-se aquele que ocupando a posição de inimigo ou ameaça social, passa a habitar a zona indiscernível da exceção soberana, contra quem, todos agem como soberanos no intuito de exterminá-lo, pois estão livres de qualquer penalidade em vistas da necessidade do bem comum (Agamben, 2002, p. 92). Entre estas tantas figuras onde podemos reconhecer as similares assinaturas do *homo sacer* latino, como aquele portador da *vida matável*, está aquela do justicamento sumário.

4 O linchamento

A ordem social prefigura a existência de uma outra, a da dominação e, portanto, a constituição de valores, princípios e normatizações que elegem interesses definidos com objetivo de uniformizar os sujeitos no interior desse sistema de condutas. Ao passo que aqueles que não se enquadram nestas condições são marginalizados, bem como os conjuntos de valores que foram refutados por aquela ordem de dominação, ou com poder de decisão soberana. A justiça não difere destes

outros sistemas de condutas em sua constituição, assim, como todo o arranjo das instituições sociais, que surgem a partir da definição de princípios que devem orientar as condutas de determinada comunidade. Tais sistemas acabam por tornar-se um meio de uniformização de preceitos e persecução de desviantes por excelência.

Se a racionalização das esferas do direito e da justiça marcaram o advento da modernidade, é o desenvolvimento dos sistemas de justiça que irão estabelecer diferentes atribuições do Estado, entre elas a possibilidade legítima de punir. O direito secularizado da era moderna acabou por constituir uma esfera própria de ação, não mais fundamentada em princípios metafísicos do transcendente, mas numa lógica independente. Conforme a análise de Jaqueline Sinhoretto (2002, p. 60-61) sobre Max Weber, o direito foi a primeira esfera que se secularizou e, por isso mesmo, se tornou rapidamente independente:

A longo prazo, esses conflitos de valores e interesses forma produzindo diferenciações na cultura e definindo esferas de valores autônomos, no interior das quais se desenvolve um conjunto independente de valorizações e um correspondente sistema de ações. Cada uma das esferas da cultura — a política, a arte, a economia, o erotismo, o direito, a ciência e a religião — possui uma racionalidade interna, fazendo com que determinada ação seja racional do ponto de vista de um valor e irracional com relação a um outro valor. Desta forma criam-se sistemas diferentes de ação racional com relação a fins, todos em tensão entre si.

Ora, há deste modo a perda do sentido de justificação do mundo dado por imagens religiosas — como as origens místicas da lei — já não sendo mais estas o fundamento de sua força valorativa. Não é mais possível orientar todos os indivíduos em igualdade, sem que se tenha um critério abstrato de valoração, e sem entrar em conflito com o mundo. “A possibilidade de constituição de sentido para a vida deixa de estar presente na sociedade e passa a fazer parte do âmbito privado” (Sinhoretto 2002, p. 61).

Assim, em certa feita, esta racionalização dos sistemas legais acabou por distanciá-los das percepções que muitos grupos sociais e seus valores têm da aplicação da justiça, haja vista, esta ter desenvolvido o seu próprio sistema de legitimidade. Tal situação, embora tenha eclipsado, não eliminou a possibilidade da ocorrência de outras formas de justiça, especialmente as formas ditas ilegais, ao largo das determinações da justiça estatal, entre elas o justicamento sumário. Portanto, temos em tela uma questão de conflito entre a legitimidade e a legalidade, entre poder e autoridade.

Enquanto as instituições modernas, especialmente nos sistemas democráticos, buscaram se direcionar em um processo constante de legitimação da força e da violência através da autoridade definida pelas próprias legislações, estas outras formas incipientes de justiça mantêm a reivindicação de sua legitimidade tendo por fundamento seus valores originários. Analisando o processo legislativo moderno, Jacqueline Sinhoretto identifica a disputa que se estabelece em torno do reconhecimento destes valores eleitos e o choque com aqueles rejeitados:

Ao cristalizar um valor em uma norma, o processo legislativo desqualifica os demais valores concorrentes, submetendo os grupos ou classes que compartilhavam desses valores. Por isso, toda norma, toda instituição, toda política pública podem ser contestadas a partir de valores defendidos por grupos divergentes. As crises de legitimidade se produzem quando o surgimento de novos valores divide a opinião pública que sustentava a legitimidade do ordenamento político. Deste modo, é intrínseco ao dinamismo das sociedades contemporâneas (que não são homogêneas, mas conflitivas), que o surgimento de grupos que defendam seus interesses e novos valores provoque rupturas no processo de legitimação (Sinhoretto, 2002, p. 67).

O linchamento, neste cenário, revela um conflito profundo de legitimidade dentro do estado democrático de direito, ao confrontar um grupo social insatisfeito e o funcionamento dos sistemas de justiça, a partir dos valores que os sustentam. A reivindicação de uma nova percepção de valores e de legitimidade confronta o poder soberano

com a violência, e faz com que se reproduza, ainda que de forma deficitária uma nova ordem, uma ordem anômica, onde a exceção soberana está revelada em seu estado puro. A violência dispendida no linchamento, é o elemento afirmativo da exclusão, haja vista a eliminação do outro representar a ruptura profunda da regra fundamental da discórdância no estado democrático, através do desacordo pacífico.

O linchamento aqui se revela como uma assinatura da *vida sacra*, através da consubstanciação dos elementos basilares da teoria agambeniana do *homo sacer*: o abandono à morte imputável, a destituição da condição humana e captura da vida através da exceção soberana. Como aludido, nos valendo do método arqueológico, buscamos manter a proximidade da trilha metodológica usada por Giorgio Agamben, em vista de construir nossas reflexões filosóficas em torno do paradigma da *vida sacra*, que entre as tantas formas de materializar-se constitui-se também no justicamento sumário. Desnudá-lo, portanto.

Se os meandros da prática do justicamento sumário são sinuosos, igualmente irresoluta mostra-se a possibilidade de atribuir-lhe uma origem definida e consensual. Ainda que controversa, há relativo entendimento entre os autores que o termo *linchamento* — uma corruptela da expressão inglesa “*to lynch*”, “*lynching*” ou “*Law Lynch*” —, surja nos Estados Unidos no século XVIII e se popularize a partir de 1837. Tal denominação passou a ser utilizada como referência ao uso de métodos sumários de justiça difundidos no século XIX e que foram originários da prática de persecução de um grupo organizado pelo coronel Charles Lynch (1736-1796), da Virgínia, durante o período da guerra de independência americana e nos seus desdobramentos posteriores. Todavia, é também possível atribuir a formação do termo a outras influências contemporâneas de Charles Lynch².

² “Registros indicam que historicamente o país que abrigou o maior número de ocorrências de linchamentos foi os Estados Unidos. Um levantamento dos linchamentos norte-americanos realizado por Chesnais (1981), no período compreendido entre 1882 e 1980, acusou a existência de um total de 4755 vítimas de linchamentos, onde é

Completam e corroboram nesses aspectos os apontamentos de Maria Victória Benevides, que salienta que além da organização privada para a punição de criminosos e de legalistas fiéis à Coroa organizada por Charles Lynch nos Estados Unidos, pode-se apontar historicamente outras práticas como análogas à práxis do linchamento, como “organizações informais que pretendiam substituir (ou complementar) os procedimentos legais de prevenção e repressão ao crime — uma justiça criminal paralela” (Benevides *et al.*, 1982, p. 96).³

5 Legitimidade e anomia na exceção soberana

Nesse campo anômico, que reivindica a legitimidade de uma justiça baseada em valores diferentes daqueles que constituíram as esferas autônomas das instituições de justiça, há deste modo, um profundo elemento político e sua potência está na reclamação do poder soberano através da violência. Assim sendo, precisamos nos atentar a outra questão: a relação entre poder e autoridade, como elementos de força que garantem a imposição da justiça e o reconhecimento da legitimidade.

Hannah Arendt, atesta que é consenso entre os teóricos da política, tanto à direita como à esquerda, que a violência é a mais flagrante manifestação do poder. O Estado, refletindo Arendt a partir da obra de Max Weber, representa “o domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima”

bastante visível o componente racial dos conflitos desencadeadores das ocorrências. Chesnais indica ainda que entre 1971-1980 não há registros de vítimas de linchamento nos EUA” (Souza, 199, p. 327).

³ Entre estas formas de repressão podemos destacar a *Fehmgerichte*, na Alemanha medieval, a “*Gibbet law*” e a justiça de Cowper, na Inglaterra; as *Sociedades de Santa Hermandad*, na Espanha medieval; os *pogroms* na Rússia e Polônia ou, em épocas mais modernas, a *Ku-Klux-Klan* americana, que atuou na perseguição e no linchamento de negros nos Estados Unidos, especialmente nas antigas colônias escravistas do Sul após o processo de independência e abolição da escravidão.

(Arendt, 2020, p. 51). Portanto, vê-se que a relação entre legitimidade e soberania se revela em elementos quase indissociáveis na compreensão do Estado democrático moderno.

A respeito da relação entre violência e direito, Agamben apresenta as percepções de Hannah Arendt e Carl Schmitt. Arendt, no seu ensaio “O que é a autoridade?”, atesta que a modernidade é marcada por uma crise da autoridade, que está desaparecendo, e que na sua ausência o próprio termo acabou obscurecido por controvérsias e confusões. Já Schmitt, no opúsculo *Der Hüter der Verfassung* (O guardião da constituição) tentara representar o poder neutro do presidente do Reich no estado de exceção, frente a autoridade e poder, numa indistinção entre ambos (Agamben, 2004, p. 115-116). Enquanto para a filósofa alemã a violência e poder correspondem a categorias diferentes, onde a primeira está relacionada a barbárie e o segundo é a manifestação da ação política, para o jusfilósofo a violência e o poder operam em comunhão, haja vista que o espaço anômico é o espaço da violência, onde o soberano atua no sentido de garantir a ordem. De acordo com Barsalini (2013, p. 142-143, grifos nossos):

Logo, enquanto para Arendt ao exercício do *poder político* (e não da *violência*) corresponde o reconhecimento da autoridade, sem o que não há *democracia*, para Schmitt, ao exercício do *poder político* genericamente violento corresponde a própria autoridade, a qual, por se estabelecer definitivamente no espaço da anomia, exerce livremente um tipo de força consentida, e que justamente, por ser consentida, não pode ser confundida com a ditadura.

Para Schmitt, o poder (*potestas*) está no povo, e a autoridade (*autoritas*) é uma condição do soberano, logo, o poder é capturado pela autoridade de modo a legitimar o uso da violência por parte do soberano, que a esvazia do povo, passando a ter o seu monopólio e arbítrio. Por seu turno, Arendt entende que é a autoridade que garante a ordem e não a violência, haja vista, ela não se apropriar da violência anômica, mas ao contrário, pois é na autoridade que se reconhece o poder

legítimo (Barsalini, 2013, p. 143). Assim, em Schmitt, poder e violência estão indiscerníveis na aplicação da autoridade, por seu turno, para Arendt o poder não é uma *ação unitária*, mas *se conserva em um grupo* e só existe em virtude da unidade deste grupo.

Arendt ao tratar do conceito de legitimidade opõe, portanto, a violência e o poder, sendo a violência possível de justificação, mas nunca de legitimidade. Diz-nos:

O poder não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; o que ele realmente precisa é de legitimidade. O tratamento ordinário destas duas palavras como sinônimos não é menos enganoso ou confuso do que a equação corrente entre obediência e apoio. O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que qualquer ação que então possa seguir-se. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificada, mas nunca será legítima. Sua justificação perde a plausibilidade quanto mais o fim almejado distancia-se do futuro (Arendt, 2020, p. 69).

Se o poder soberano é a capacidade de conjugar em si o direito e a violência em uma zona de indistinção entre ambos, somos compelidos então a questionar: no caso do *homo sacer*, contra quem todos agem como soberanos, haveria a concretização desta relação originária de indistinção entre a norma e a violência? No caso do linchamento, ao abrir-se uma zona de indiferenciação entre o direito positivo e a violência originária, o homem sagrado seria capturado por essa esfera soberana?

O linchamento revela inicialmente um conflito de legitimidade entre dois soberanos: a violência estatal e a violência não legal, o direito racional e a reivindicação do direito de punir. Todavia, como alertado por Agamben a respeito dessas zonas polares, a violência estatal e a violência não legal, embora descoincidentes operam sobre a mesma vida, atuam de forma igualitária nestas situações de exceção sobre a

vida do *homo sacer*. Portanto, se a violência estatal, dita legítima, atua no sentido de compelir a força do ordenamento para aplicar a sanção aos desviantes, a violência ilegítima, dita defeituosa, atua com vistas a garantir a preservação dos valores morais definidos por aquela sociedade, frente a ameaça do elemento hostil. Logo, os dois componentes operam como que feito a atingir o mesmo objetivo: a captura e execução da vida nua do *homo sacer*.

Assim sendo, o justicamento sumário nos permite ver corporificada a zona de indistinção que Agamben gesta em sua obra para o *homo sacer*. Ele retoma o aspecto originário de submissão da vida ao poder da morte, essa existência desumanizada do inimigo, que tem na execução inimputável pelas mãos dos seus pares a concretude do julgamento jurídico-divino. Neste diapasão, o linchamento também revela um conflito profundo de legitimidade, um campo anômico, onde tanto o poder soberano como a violência se tornam indistinguíveis, e assim sendo, materializam aquilo que o filósofo nomeia de *estado de exceção*.

Há assim, um profundo elemento político, e sua potência está na reclamação do poder soberano através da violência. Deste modo, precisamos nos atentar a uma segunda questão: a relação entre poder e autoridade, outrossim, entre poder e violência. Portanto, como elementos de força que garantem a imposição da justiça e o reconhecimento da legitimidade do direito de punir ou da imputabilidade de matar o *homo sacer* e que se confundem em torno da expressão do justicamento sumário.

Conforme Agamben indica a sentença que determina a imposição da pena *sacer esto* e transforma a existência do *homo sacer* em *vida nua* torna-se a chave da imputabilidade do assassinato dele, tendo em consideração ser o elemento mitigador da sanção que recairia sobre seu algoz. Ao passo que a pena *sacer esto* condena o *homo sacer* ela já torna inaceitável aquele que venha lhe tirar a vida. Pois, aquele que se move contra o *homo sacer* o faz mediante a justificativa eliminatória da pena

de agir pelo bem comum e pela preservação da comunidade, frente a ameaça que o *sacer* representa. Se a existência do *homo sacer* se dá pela sua inclusão na ordem do poder soberano, que o constitui portador da marca da sacralidade, da *vida nua*, igualmente se dá a sua exclusão e abandono à mesma autoridade, que tem como máxima consequência a exposição da sua vida ao poder de morte sem condenação: *impunitas*.

No fenômeno do justicamento sumário, é possível identificar que um dos elementos mais notáveis é a crença na irresponsabilidade dos agentes pela morte da vítima executada. Se em parte esta percepção de impunidade se dá pela inação ou impossibilidade do poder estatal de realizar a aplicação da punição em totalidade, responsabilizando todos os agentes envolvidos no ato, em vista do anonimato e da impessoalidade gerada pela formação da multidão agente; por outro, a crença na realização de uma ação em benefício social, eliminando aquele inimigo que constituía a ameaça à ordem e aos valores coletivos retroalimenta um entendimento de uma ação positiva no linchamento, ainda que seja um risco qualquer justificação deste. O linchado é considerado como alguém “cuja morte é vista como um ato de justiça em si, prescindindo de uma intervenção d’A Justiça” (Singer, 2003, p. 157).⁴

⁴ Ao analisar essa questão da impunidade decorrente do linchamento, o professor Hélio Bicudo adverte que “Se encararmos o problema do linchamento, do prisma estritamente jurídico — do fato que produz lesões corporais leves ou graves, ou, geralmente, a morte —, iremos verificar, de um lado, que é possível enquadrar o ato típico de linchar em alguns dispositivos do Código Penal — nos artigos 121, 129, 132, 137 e 286. As dificuldades, ainda, deste ângulo, surgem quando se tenta acionar o aparelhamento judiciário para a punição dos autores de um ato de linchamento. Em geral, pinça-se meia dúzia de pessoas, geralmente aquelas que mais se empolgaram no ato de linchar, e elas são levadas à Justiça para um arremedo de investigação e processo. Como as autoridades não se querem incompatibilizar com a opinião pública exacerbada e têm, dentro de si, a certeza de uma co-responsabilidade decorrente da impunidade, em geral, ocorrente para crimes assemelhados — violência policial (tortura e morte) —, as investigações tendentes a apontar os autores desses atos de violência se diluem na própria extensão do número deles. E o que aconteceu nesses casos é a impunidade, embora por outros motivos, como, por exemplo, a adesão, por vezes irracional, à reação popular” (Bicudo, 1983, p. 244).

A *impunitas*, a impunidade, nutrifca a evidência de que a vida capturada pelo bando soberano no linchamento é *vida nua*, portadora do *impune occidi*, destarte, vida que não tem tutela judiciária, que está abandonada pelo direito e que não pode ser reclamada contra aqueles que lhe molestam.

O linchamento aqui se revela como uma assinatura da *vida sacra*, através da consubstanciação dos elementos basilares da teoria agambeniana do *homo sacer*: o abandono à morte inimputável, a destituição da condição humana e captura da vida através da exceção soberana. Retornemos então à nossa provocação inicial, que seja: quais as relações de similitude que guardam estas duas formas de exceção soberana, o linchamento e a execução inimputável do *homo sacer*? Levantamos algumas condições que permitem responder ao nosso questionamento motivador e realizar a conexão entre estes.

6 Considerações finais

Em vista disto, chegamos a algumas conclusões que permitem responder ao nosso questionamento motivador e realizar a conexão entre estes — o linchamento e o *homo sacer* — sendo o justicamento sumário uma forma de manifestação do paradigma da sacralidade que continua operante sobre a vida humana na contemporaneidade. Eis as nossas principais constatações:

a) *A privação da justiça e a possibilidade da imputabilidade do homicídio*: O *homo sacer*, assim como a vítima do linchamento está em permanente exclusão da proteção e das garantias legais da justiça. Se o homem sagrado é sentenciado ao abandono, tendo por exclusão, a possibilidade de morte sem putabilidade, o linchado revela igual semelhança. A vida que é atingida pelo linchamento já é vida em estado de exclusão, portanto, não recebe o abrigo da justiça, a proteção contra a violência e nem as garantias do processo legal que lhe permita um justo julgamento e aplicação da pena correspondente ao delito. No ato de

justiçamento, assim como na ação daquele que executa o *homo sacer*, é a reivindicação da condição de sacralidade da vítima a possibilidade de eximir a pena e a responsabilidade decorrentes do ato violador. Mata-se tendo por garantia a possibilidade da *impunitas*, assim como na *sacratio* que sentencia o *homo sacer* e exclui da pena o seu algoz.

b) *A destituição do reconhecimento da condição humana*: O *homo sacer* assim como linchado estão em um estado permanente de hibridez, pela sua pena, ambos não são mais considerados vida humana em plenitude de reconhecimento. Se o homem sagrado pela sua marca aproxima-se do *wargus*, o homem lobo, intersecção entre homem e fera, o linchado é o monstro violador da ordem social e moral estabelecida. Conquanto, como vida humana diminuída do seu reconhecimento destina-se a ambos uma violência profunda que é marcada pelo ato de desfiguração do seu aspecto. Retalha-se seu corpo e se destroi tanto a sua existência no mundo físico como no mundo das figurações. O *sacer*, como o *átimos*, e em muitos casos como o linchado tem-lhe privados os ritos, incluindo não apenas aqueles do julgamento e da sentença legal, mas do amparo espiritual, da religião, do sepultamento. Privam-lhe a sepultura, a imagem humana, a existência, como forma de garantia de sua proscricção à mais profunda sentença de exclusão.

c) *A captura pela exceção que torna indistinguíveis direito e violência*: No linchamento, assim como na captura do *homo sacer* pela exceção soberana, reside uma zona de indistinção entre o direito e a violência, como um campo onde o *nómos* e a *phýsis* ocupam-se da mesma ação. Se na modernidade, com o estabelecimento da racionalidade jurídica através do contrato social, o soberano tornou-se titular do poder de punir, as relações oriundas do estado de natureza não desapareceram, mas continuam imanentes. Se o soberano é aquele que pelo contrato social passou a agir fora do ordenamento em vista da proteção dele, o linchamento revela as relações do estado de natureza que embora eclipsadas não foram eliminadas e continuam a capturar a vida do *homo sacer* através das formas ilegais de justiça. Ainda que deficientes e

profundamente anti-judiciárias, elas guardam em sua gênese a mesma potência do estado de exceção e do poder de punir do soberano. Portanto, tanto a vida sacra como o linchado são os campos onde o poder soberano e o direito atuam seja por meio da racionalidade legal ou da violência originária, pois continua operante a máquina da captura que transforma em vida nua aquele que atinge, lhe sancionando a morte sem punição e sem sacrifício.

Ao lançarmos as luzes dos conceitos paradigmáticos de Giorgio Agamben sobre a ocorrência e alguns motivadores do justicamento sumário tornam-se visíveis as suas raízes profundamente políticas. Portanto, do *homo sacer* cotidianamente visto como vida matável, abandonada pelo direito e privada de dignidade humana, que quando capturada e sentenciada à morte inimputável em nome da manutenção da ordem social e do bem comum, revela serem o homem sagrado agambeniano e o linchado assinaturas da *vida nua*, em permanente estado de exceção.

Assim como no linchamento o caráter violento de sua ação reivindica o poder soberano sobre a vítima, podendo atingir a todos os homens, em sentido oposto, pode transformar qualquer um em possível linchador, temos deste modo o eco da voz do filósofo italiano que sentencia: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (Agamben, 2002, p. 91).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed., 2013.
- BENEVIDES, Maria Victoria; FERREIRA, Maria Rosa. Respostas populares e violência urbana: o caso de linchamento no Brasil (1979-1982). In: PINHEIRO, Sérgio Paulo (Org.). *Crime, Violência e Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BICUDO, Hélio. Comentário 1. In: *Crime, Violência e Poder*. PINHEIRO, Sérgio Paulo (Org.). *Crime, Violência e Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- NANCY, Jean Luc. El ser abandonado. Trad. Ernesto Hernández B. In: NANCY, Jean Luc. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.
- SINGER, Helena. *Discursos desconcertados: linchamentos, punições e direitos humanos*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Fapesp, 2003.
- SINHORETTO, Jaqueline. *Os justiçadores e a sua justiça: linchamentos, costume e conflito*. São Paulo: IBCCRIM, 2002.
- SOUZA, Lídio. Judiciário e exclusão: O linchamento como mecanismo de reafirmação de poder. In: *Análise Psicológica, Instituto Superior de Psicologia Aplicada*, v. XVII, n. 2, 1999.
- RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A condição de Homo Sacer. O Direito e a Arqueologia do Sagrado um Diálogo com Giorgio Agamben. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 69, 2013.
- TACCETTA, Natália. *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

Heranças e seus perigos: a ruptura da tradição no pensamento de Hannah Arendt

Victor Frohlich¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.20>

1 Introdução

Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie.
(Benjamin, 2018, p. 13).

Essa epígrafe é um dos pressupostos deste trabalho. E parece ser também de uma amiga e parceira intelectual do pensador, Hannah Arendt, algo claro se nos lembramos de outro contexto, quando ela aborda as opiniões de Karl Jaspers sobre os destinos de uma humanidade cada vez mais integrada globalmente em sua obra *Origem e meta da história* (1953). Arendt (2008, p. 91) indica que a “humanidade” não é mais em nossos tempos um simples conceito norteador da filosofia ou da religião, mas “tornou-se algo dotado de uma realidade premente” e que deve sua existência concreta “quase que exclusivamente ao desenvolvimento técnico do mundo ocidental” — que, através deste desenvolvimento e dos concomitantes processos expansionistas, coloniais e imperiais que caracterizam a Era Moderna, alcançou de fato a condição de prescrever “suas leis para todos os outros continentes”.

¹ Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. E-mail: frohlichvctr@gmail.com

Mas não se trata de celebrar, de forma ingênua, essa “efetivação concreta” da ideia de humanidade a partir da expansão da civilização ocidental sobre todo o globo, muito menos o “processo civilizatório” do Ocidente sobre populações originárias de toda a Terra. Seu comentário tem o propósito oposto:

Quando a Europa, com toda a seriedade, começou a prescrever suas “leis” a todos os outros continentes, *aconteceu também que ela própria já perdera sua crença nelas*. Não menos evidente que o fato de que a tecnologia uniu o mundo é o outro fato de que a Europa exportou para os quatro cantos da Terra seus processos de desintegração — que, no mundo ocidental, haviam se iniciado com o declínio das crenças metafísicas e religiosas tradicionalmente aceitas e acompanharam o grandioso desenvolvimento das ciências naturais e a vitória do Estado-nação sobre todas as outras formas de governo. *As mesmas forças que levaram séculos para solapar as antigas crenças e formas de vida política, e que têm seu lugar no desenvolvimento contínuo exclusivo do Ocidente, levaram apenas umas poucas décadas para destruir, operando de fora, crenças e modos de vida de todas as outras partes do mundo* (Arendt, 2008, p. 91, grifo nosso).

A passagem levanta uma questão: de que modo essa desintegração das tradições culturais (metafísicas, religiosas, jurídicas etc.) do Ocidente, relacionada aos processos destrutivos provocados pelo avanço ocidental sobre o restante do mundo² — do genocídio e epistemicídio de povos originários à gradativa destruição das condições de

² Algumas palavras de Eric Voegelin em sua resenha das *Origens do totalitarismo* são pertinentes nesse contexto. Apesar das diferenças de diagnóstico sobre a modernidade entre eles, e das críticas de Voegelin à obra arendtiana — que avaliaremos mais tarde —, ambos parecem concordar quanto às consequências mais gerais da emergência totalitária após séculos de expansão colonial europeia: “[a] putrefação da civilização ocidental, por assim dizer, liberou um veneno cadavérico, espalhando sua infecção através do corpo da humanidade. O que nenhum fundador religioso, filósofo ou conquistador imperial do passado tinha atingido — criar uma comunidade da humanidade ao criar uma preocupação comum a todos os homens — foi agora concretizado através da comunidade de sofrimento sob a expansão mundo afora da imundice ocidental” (Voegelin, 1953, p. 68).

vida natural³ — reverbera ainda sobre as diferentes crises do mundo político contemporâneo? A pergunta é excessivamente aberta, mas nos parece fundamental para compreender por que o “final melancólico da grande tradição ocidental” (Arendt, 2014, p. 256), no período que antecede os desdobramentos mais nefastos do entreguerras, está entre os principais elementos da ascensão do totalitarismo para Arendt e, por sua vez, nas origens de uma miríade de perplexidades políticas dos nossos tempos. Daí a importância para Arendt, como anunciado ainda no prefácio de *Origens do Totalitarismo*, de investigar “os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama”, e que fez com que “os valores em vias de destruição [começassem] a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irrealis” (Arendt, 2012, p. 12, grifo nosso). Como veremos, nossa principal hipótese sobre essa questão é que, para Arendt, o totalitarismo não só rompe com os valores púidos da tradição ocidental, mas exacerba e amálgama seus elementos mais nefastos, que tinham na antes vívida tradição do pensamento político algo como um anteparo; este anteparo, todavia, é ele mesmo marcado por ambiguidades fundamentais.

2 Raízes e limites da tradição ocidental: ação vs. fabricação

Para compreender essa hipótese, todavia, é fundamental antes compreender por que, também para Arendt, a cultura ocidental pode ser abordada de certo modo como “documento de barbárie” (Benjamin,

³ Tudo isso sendo produto de uma civilização que adotou o domínio instrumental como fundamento de sua própria racionalidade — nas palavras de Max Horkheimer (2015, p. 60), uma civilização cujo intelectual “elimina qualquer outra ideia de verdade que não seja aquela abstraída da dominação otimizada da natureza”. Infelizmente, nos levaria muito longe investigar os efeitos ecopolíticos desse domínio instrumental, sendo a ênfase do presente estudo os efeitos destrutivos dessa mentalidade no pensamento político — i. e., no sentido arendtiano do termo, na relação mais estrita entre humanos. Desnecessário dizer, todavia, que a investigação da relação dos temas levantados nesse estudo com o domínio da natureza e dos viventes que a compõem seria muito profícua.

2018, p. 13), seus “nobres marcos” sendo também indicativos de seus mais profundos limites. É instrutivo, nesse sentido, saltar para uma das reflexões centrais de *A Condição Humana*, bem representativa de sua crítica à tradição filosófico-política do Ocidente — a saber, a discussão arendtiana sobre os limites inerentes ao pensamento político ocidental visíveis já em sua origem no pensamento platônico, no qual os desdobramentos de seus estudos sobre a tradição encontram-se plenamente amadurecidos. O essencial, para Arendt, seria indicar que as origens da tradição da filosofia política revelam de início um contraste com a autoconsciência política grega, sobretudo com sua ênfase na persuasão e na ação: ela destaca como, já em Platão, se inauguraria uma tradição que visa substituir a ação em seu sentido eminentemente político — dialógico e imprevisível, afinal passível de deliberação e dependente do posicionamento de uma multiplicidade de agentes — por uma “ação” em termos produtivos ou fabricativos, ou seja, uma “atividade em que o homem, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim” (Arendt, 1999, p. 232). Em outras palavras, a tradição nasce com uma evidente negação justamente do que caracteriza a política enquanto tal: a coletividade dos agentes e de suas decisões, e a imprevisibilidade que disso resulta⁴.

Isso permite que Arendt afirme que “a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar inteiramente a política” (Arendt, 1999, p. 232, grifo nosso). O modelo proposto pelo pensamento platônico termina por ser flagrantemente vertical: “Na *República*, o rei-filósofo aplica as ideias como o artesão aplica suas normas e padrões; ‘faz’ sua cidade como o escultor

⁴ Segundo Dana Villa, em “*Arendt, Heidegger and the tradition*”, essa posição arendtiana pode ser sumarizada pela constatação de que as experiências válidas da vida política teriam sido “‘encobertas’ por um modelo fabricativo da ação, modelo este estabelecido por uma tradição filosófica profundamente hostil à pluralidade humana e à ‘irresponsabilidade e incerteza de resultados’ que ela aparentemente criava no âmbito público-político” (Villa, 2007, p. 984, trad. nossa).

faz uma estátua [Platão, *República*, 420]; e, na obra final de Platão [as *Leis*], essas mesmas ideias são inclusive transformadas em leis que precisam ser executadas” (Arendt, 1999, p. 239). Esse domínio do filósofo, é claro, se “justifica” devido a sua capacidade de “contemplar as ideias” que são inacessíveis ao comum dos humanos, relegados então ao papel de meramente “obedecer e executar” as ordens normativamente ideais do filósofo.

Identificar as raízes dessa atitude hierárquica frente à política é crucial por uma série de razões. Isso nos parece esclarecer os motivos pelos quais, por exemplo, Arendt não se reconhece como filósofa nem acredita “ter sido aceita no círculo dos filósofos” (Arendt, 2005, p. 1, trad. nossa); isso também parece esclarecer algumas das nuances mais profundas de sua crítica à Heidegger, uma vez que sua adesão ao nazismo estaria radicada, como nota Dana Villa, no “caráter produzcionista” (2007, p. 997, trad. nossa) do pensamento do filósofo alemão⁵.

⁵ Sobre essa questão, ver o artigo supracitado de Villa: em suma, ele avalia ali a relação de ambos os pensadores com a tradição ocidental, com ênfase na crítica arendtiana a essa e no lugar ambivalente de Heidegger para Arendt — visto que este, num só tempo, influencia a metodologia arendtiana e inspira uma crítica à atitude do filósofo que endereça o próprio Heidegger e seu pensamento. Em nosso contexto, o interessante é que Villa aponta como Heidegger seria um exemplo dileto da persistência aquele preconceito indicado por Arendt, o privilégio a um modelo fabricativo de ação política que caracterizaria toda a tradição do pensamento político ocidental, desde suas raízes antigas até os preconceitos contemporâneos contra a política. Isso se revelaria claramente no conceito heideggeriano de polis — não só como espaço de revelação, mas como a “obra de um ‘criador’ que envolve-se em um *polemos* ou conflito com o pano de fundo obscuro da natureza e do mito, esforçando-se para criar um mundo humano” (Villa, 2007, p. 997, trad. nossa), onde o “fundador da cidade — a figura ‘solitária’ que traz à tona um mundo político na forma de uma nova pólis — que é o mais importante” (Villa, 2007, p. 997, trad. nossa). Tudo isso, diz Villa, “revela como Heidegger, apesar de sua tematização dos preconceitos ‘producionistas’ da ontologia grega, ele mesmo sucumbiu à tentação da *poiesis* (ainda que em uma forma “radicalizada”). A pluralidade e a igualdade são apagadas conforme o fundador-legislador ‘poético’ realiza seu trabalho solitário, quase divino. [...] Nada poderia estar mais distante da concepção arendtiana de uma fundação constitucional do que esta ênfase no homem ‘solitário, estranho e alheio’ e sua violência criativa, radicalmente poética” (Villa, 2007, p. 997, trad. nossa).

Mais que tudo, identificar as origens dessa concepção fabricativa ou producionista na política permite abordar os riscos profundos de uma concepção de política baseada na individualidade daquele que teoriza sobre o mundo de uma perspectiva isolada⁶, um dos muitos elementos da tradição que permitem a cristalização dos regimes totalitários.

3 A persistência da mentalidade fabricativa

Nos parece que esse vínculo entre tradição e totalitarismo recebe seu mais instigante tratamento por Arendt em um texto de ocasião, escrito às vésperas da publicação das *Origens*, que nos permite compreender o preconceito político de raízes platônicas que vimos antes como algo que chamaremos aqui de *devoir* ou *mentalidade fabricativa*⁷.

⁶ Aqui, seria interessante pontuar que o mesmo Villa nos ajuda a pensar a crítica arendtiana à posição individualista do *philosophos* e suas consequências para a relação entre pensamento e ação, ou pensamento e julgamento. Em outro importante artigo, *The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann*, ele aponta como os debates de Arendt ao redor destas duas figuras indicam como, em ambos os casos e por vias opostas, o julgamento objetivo sobre o mundo é prejudicado ou pela ausência de pensamento (o caso do burocrata), ou pela pureza ideal, não-mundana do pensamento (o caso do filósofo); ambas se afastariam, diria Arendt, do dialógico dois-em-um socrático e de seu engajamento com o mundo comum. Em outras palavras: para Arendt, “a ‘não-mundandade’ do filósofo *não* o exime, mas, antes, revela uma forma enfática de alienação do mundo, uma que é inimiga do pensamento ‘ordinário’ (Socrático) e estranhamente harmoniosa com a cotidiana ausência de pensamento ou preocupação (o que em *Ser e Tempo* se batizou como a ‘queda’, *Verfallenheit*). Como representantes, respectivamente, da absoluta ausência de pensamento e de um pensar puro, Eichmann e Heidegger são estranhamente complementares, apesar das vastas diferenças entre suas pessoas e atos” (Villa, 1997, p. 181-182, trad. nossa).

⁷ É verdade que mencionamos o tema da confusão entre ação e fabricação na tentativa de substituição da ação pela fabricação originada no pensamento platônico. Consideramos importante destacar que, na dissertação que origina esse texto, procuramos compreender aquilo que chamamos de *devoir fabricativo ocidental*: um subtema que nos parece se desenvolver nos vários escritos de Arendt sobre o totalitarismo e sua análise específica tanto de alguns dos preconceitos fundamentais ocidentais que são radicalizados por essa forma de governo — um dos temas do texto que analisamos agora — quanto do caráter “hubristico” e “produtivista” das ideologias totalitárias. A análise desse tema mostrou-se imprescindível por nos parecer conduzir a uma compreensão

Trata-se do texto *Os ovos se fazem ouvir* (1950), em que Arendt discute os dilemas do combate ao totalitarismo em solo estadunidense — combate marcado tanto pela conhecida hipocrisia e perseguição do macharismo quanto pela presença ambivalente de ex-comunistas refugiados que, por vezes, pareciam propensos a transferir seu fanatismo totalitário a uma defesa vaga da democracia e do “mundo livre”. É interessante que Arendt reconheça a dificuldade entre estes ex-comunistas, muitos deles participantes ativos da Revolução de 1917, em identificar as graduais mudanças que levaram da ditadura do proletariado às políticas francamente totalitárias de Stalin. Porém, para nossos fins, o essencial sua indicação que o verdadeiro problema se encontra na tolerância destes então comunistas aos claros sinais de que “havia algo fundamentalmente errado com o partido desde o início” (Arendt, 2005, p. 274-275, trad. nossa), como a supressão da democracia intrapartidária e esvaziamento dos soviets denunciado já por Rosa Luxemburgo em sua *A Revolução Russa*⁸. É essa negligência que teria os impedido de

mais precisa dos preconceitos tradicionais frente à coisa política e seu débito para a emergência do totalitarismo. Importante notar que é um tema notório na bibliografia especializada da autora: ao falar de um devir fabricativo ocidental, não estamos fazendo muito mais do que aprofundar algumas consequências das considerações, por exemplo, de Anne Amiel em seu *A não-filosofia de Hannah Arendt* (2001), quando ela nota como o pensamento maduro de Arendt volta-se à experiência da política procurando se desvencilhar “de uma tradição filosófica e religiosa hostil à ação e à pluralidade” (Amiel, 2003, p. 96) e, nesse sentido, “tenta desprender-se de um esquema ‘teleológico’ da ação” (Amiel, 2003, p. 96, grifo nosso); nem fazemos muito mais do que seguir as pistas de Dana Villa quando ele nota, em seu *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, a “concordância fundamental de Arendt com Heidegger sobre o quão profundamente as raízes do *entendimento técnico do agir e do pensar* penetram nossa tradição” (1996, p. 244, grifo e trad. nossa). O que começamos a fazer agora é algo como um mapeamento das primeiras reflexões de Arendt diretamente voltadas à compreensão desses preconceitos teleológicos ou técnico-productivistas e suas raízes na tradição ocidental, preconceitos que, por estarem enraizados na experiência da fabricação, nos pareceu mais adequado nomear com o incomum adjetivo “fabricativo”.

⁸ Vale notar que as críticas de Luxemburgo à supressão da democracia intrapartidária servirão de inspiração para Arendt em sua própria crítica do Partido Comunista e dos partidos em geral, sendo retomada pela pensadora em diferentes momentos de sua obra. Uma das passagens mais frequentemente lembradas por Arendt é exatamente

reconhecer, diz Arendt, a transformação do senso comum revolucionário contido no ditado “‘Você não pode fazer uma omelete sem quebrar ovos’ em um verdadeiro dogma: ‘Você não pode quebrar ovos sem fazer uma omelete’” (Arendt, 2005, p. 275, trad. nossa). Em resumo, esses ditados sintetizariam a reinterpretação da tradição marxiana por Stalin e sua convicção de que “o ‘Estado socialista’ deveria primeiro tornar-se mais e mais e mais forte até que de repente, em um futuro distante, ele ‘se dissolveria’ — *como se o quebrar e quebrar e quebrar de ovos fosse*

um trecho da análise de Luxemburgo sobre a crescente centralização partidária da vida pública na Rússia soviética, seguida de perto por uma gradativa pauperização da democracia intrapartidária: “[s]e tudo isso [os espaços de participação direta] for suprimido, o que resta, na realidade? [...] abafando a vida política em todo o país, a paralisia atinge também, cada vez mais, a vida nos soviets. Sem eleições gerais, sem liberdade ilimitada de imprensa e de reunião, sem livre enfrentamento de opiniões, *a vida se estiola em qualquer instituição pública, torna-se uma vida aparente na qual a burocracia subsiste como o único elemento ativo*. A vida pública adormece progressivamente, algumas dúzias de chefes, partidários de uma inesgotável energia e de um idealismo sem limites, dirigem e governam; entre eles, a direção é assegurada, na realidade, por uma dúzia de espíritos superiores, e a elite do operariado é convocada de tempos em tempos para reuniões, com o fim de aplaudir os discursos dos chefes e de votar unanimemente as resoluções propostas: é pois, no fundo, uma clique que governa — trata-se de uma ditadura, é verdade, não a ditadura do proletariado, mas a ditadura de um punhado de políticos, *isto é, uma ditadura no sentido puramente burguês*” (Luxemburgo, 1991, p. 94, grifo nosso). A descrição de Luxemburgo é importante para Arendt justamente porque, como dito em *Sobre a Revolução* (1963), “[s]ua crítica à teoria trotskista-leninista da ditadura não perdeu nada de sua atualidade e pertinência. Naturalmente, ela não podia prever os horrores do regime totalitário de Stálin, mas sua advertência profética contra a eliminação da liberdade política e, com ela, da vida pública hoje parece uma descrição realista da União Soviética sob Krushev” (Arendt, 2011, p. 388). Mais importante ainda, a advertência luxemburguista sobre os efeitos danosos da supressão da vida política pelos bolcheviques é extremamente relevante para a defesa de Arendt dos sistemas de conselhos enquanto uma forma de governo constantemente derrotada pela estrutura partidária nas revoluções modernas, sendo que as palavras da pensadora polaco-alemã lhe servem de apoio para resumir o conflito entre as organizações participativas e espontâneas dos conselhos e os programas partidários das ditas vanguardas revolucionárias: “pois esses programas, por mais revolucionários que fossem, eram todos ‘fórmulas prontas’ que não requeriam ação, mas apenas execução — ‘ser colocados energicamente em prática’, como apontou Rosa Luxemburgo com uma assombrosa clareza sobre as questões em jogo” (Arendt, 2011, p. 330).

repentina e automaticamente produzir a desejada omelete” (Arendt, 2005, p. 275-276, grifo e trad. nossa).

Todavia, o problema profundo que se revela com a transformação do estado revolucionário soviético na máquina burocrática totalitária dos anos de Stalin não é, por assim dizer, uma exclusividade do comunismo ou do marxismo; é, antes, consequência da convicção dogmática na ideia de que, em se tratando da política, os meios levam necessariamente a um fim. Nesse sentido, é como se o caso soviético fosse apenas um caso emblemático para exemplificar o perigo inerente aos lugares comuns e preconceitos políticos ocidentais expressos, por exemplo, no ditado que inspira o artigo — afinal, como passagem abaixo indica, são estes lugares comuns que fundamentam:

[...] a crença firme e sincera que a sociedade socialista e sem classes — e isso ainda significava [aos comunistas não-totalitários] a realização de alguma justiça na Terra — pode ser construída apenas com os maiores sacrifícios de vidas humanas. Essa crença parecia auto evidente porque se tratava apenas de uma enfática aplicação de teorias históricas gerais, partilhadas de forma popular ou educada por todos, segundo a qual a história mundial, enquanto aspira à grandeza, sempre exigiu e recebeu grandes sacrifícios. *Independentemente do quão grandiosa essa grandeza pudesse se apresentar àqueles obcecados pela História, sua aplicação prática coincidia assombrosamente com a pseudo-sabedoria dos ditados populares de todas as línguas ocidentais, tais como ‘do planejamento vem as lascas’⁹ ou ‘você não pode fazer uma omelete sem quebrar ovos’.* Nem é esta coincidência mero acidente de vulgarização: a ‘sabedoria’ dos verdadeiros ditados populares é geralmente o resultado cristalizado de uma longa linha de autêntico pensamento filosófico ou teológico (Arendt, 2005, p. 276-277, grifo e trad. nossa).

Fica assim mais nítido o problema da adesão, seja por convicção ou por resignação, dos comunistas ao crescente aparelho de perseguição do totalitarismo stalinista. Por detrás da convicção de cariz

⁹ Ditado mais específico ao contexto cultural alemão: *“Wo gehobelt wird, da fallen Späne”*, algo como “onde se planeja, caem as lascas”, referindo-se ao planejamento de um carpinteiro e as sobras inevitáveis de seu trabalho.

marxista na necessidade de “fazer a História”, se revelaria não só o perigo político de levar às últimas consequências a ideia de que os fins corretos justificam quaisquer meios. Mais ainda, essas reflexões de Arendt indicam como essa convicção não só na possibilidade, mas na necessidade de fabricar um mundo político indicaria vínculos mais profundos entre as políticas totalitárias e os preconceitos arraigados do pensamento político ocidental, relacionados, mas não restritos, aos diversos ditados populares que a pensadora evoca em seu artigo, tomando os assuntos políticos como análogos, senão idênticos, àqueles da esfera da fabricação — como se, para remeter aos sedimentos gregos de nosso vocabulário político, *praxis* e *poiesis* coincidissem.

É nesse sentido que ela se volta, na conclusão do artigo, uma última vez ao ditado popular que lhe serve de fio condutor, sintetizando seus objetivos e apresentando os problemas envolvidos na utilização das categorias do pensamento fabricativo dentro da esfera dos assuntos humanos:

Para voltar ao nosso exemplo específico: *provérbios como ‘você não pode fazer uma omelete sem quebrar ovos’ devem seu apelo geral de senso comum ao fato de que eles representam, ainda que de uma forma vulgar, alguma quintessência do pensamento filosófico ocidental.* Sua sabedoria, assim como seu conteúdo imagético, advém da experiência da humanidade ocidental com a fabricação: você não pode fazer uma mesa sem matar uma árvore. Sua sabedoria torna-se bem questionável mesmo quando aplicada em geral à interação entre homem e natureza; ela pode resultar, e isto ocorreu muitas vezes, na representação errônea de todas as coisas naturalmente dadas como mero material para o artifício humano — como se as árvores não fossem nada mais que madeira em potencial, material para mesas. *O elemento de destruição inerente a todas as atividades puramente técnicas torna-se preeminente, todavia, tão logo seu conteúdo imagético e sua linha de pensamento seja aplicada à atividade política, à ação, aos eventos históricos ou a qualquer outra interação entre homem e homem.* Sua aplicação vigente à política, de modo algum um monopólio do pensamento totalitário, indica uma crise profunda na aplicação de nossos padrões habituais de certo e errado. *O totalitarismo, nisto como na maioria dos outros assuntos, apenas retira as consequências finais e*

mais desobstruídas de certas heranças que se tornaram perigos (Arendt, 2005, p. 283, trad. nossa).

Há muito a absorver dessa passagem. Para nós, interessa que ela apresente de modo cristalino como a mentalidade fabricativa inerente ao pensamento ocidental se vincula aos perigos políticos da contemporaneidade. Se tal mentalidade já pode ser perigosa para a concepção da relação dos seres humanos com a natureza — alimentando um antropocentrismo que domina o mundo natural e o reduz à mera fonte de materiais à disposição do ser humano —, sua aplicação no campo dos assuntos humanos não pode ser senão catastrófica, introduzindo a necessidade da violência como um lugar comum ou um fato inevitável. Caso se pense a produção de um corpo político de modo análogo à produção de uma mesa, torna-se forçoso conceber opositores políticos, grupos rivais ou até mesmo as linhas de frente de seu próprio grupo como a matéria prima daquilo que se quer produzir, os meios a serem violentamente realizados em busca de um fim¹⁰.

Além disso, a ideia da fabricação revela-se como parte fundamental do pensamento ocidental, e seu uso como categoria política está, igualmente, alastrado pela prática política do Ocidente — não sendo monopólio do pensamento totalitário, como indica a passagem. Aqui, é pertinente perceber como tal compreensão fabricativa, produtivista da ação está, como a universalidade genérica dos ditados sugere, intrinsecamente entranhado em “nosso modo” de compreender a coisa política — i.e., no modo ocidental, posteriormente espalhado mundo

¹⁰ Canovan também tem palavras muito pertinentes sobre esse tema. Comentando os perigos da noção de “fabricação da história” em Marx, ela nota como, “infelizmente, a relação entre um artesão e seu material é um modelo perigosamente inadequado para as relações políticas entre pessoas. Com o trabalho, trata-se de transformar material para fins de fazer algo; dominação, violência e o sacrifício dos meios para o fim são inerentes à atividade da fabricação. Quando este modelo é aplicado à política, que se ocupa dos negócios entre pessoas plurais, são as outras pessoas que se tornam o material a ser violentamente endereçado e sacrificado para o fim que se pretende atingir” (Canovan, 1995, p. 73, trad. nossa).

afora, de compreender o político. Isso também é aprofundado por Arendt em *A condição humana*, §31, quando ela discute o impacto de certo tipo de platonismo no pensamento político ocidental e em seu vocabulário:

[t]oda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de ‘instrumentalidade’ (Arendt, 1999, p. 241).

4 Considerações finais

Assim, se clarifica a afirmação de que o totalitarismo radicaliza elementos do pensamento ocidental — as “heranças que se tornaram perigos” —, e é difícil imaginar um modo mais claro de indicar o vínculo entre o pensamento ocidental — seus lugares comuns, ideologias e tradições das mais diversas — com o advento do fenômeno totalitário, que se mostra como *a radicalização de tendências inerentes dessa mesma tradição ou civilização*. Nosso principal objetivo é indicar a pertinência de tal afirmação para uma reflexão crítica sobre a persistência de modelos fabricativos de pensamento nas correntes políticas de nosso tempo. Uma vez que a tendência generalizada de pensar a política em termos transportados da atividade da fabricação não é monopólio de uma parte ou corrente particular do espectro político burguês (direita vs. esquerda), mas, como indica Arendt, é algo alastrado por todo o pensamento político ocidental, a crítica a essa tendência parece fortuita não apenas para fins propedêuticos, mas para combater alguns dos elementos mais nefastos de nossa sempre ambígua herança ocidental em suas raízes.

Referências

- AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt: Revolução e Julgamento*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Essays in understanding: 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Marcelo W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A revolução russa*. Trad. Isabel Maria Loureiro. Petrópolis: Vozes, 1991.
- VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1996.
- VILLA, Dana. Arendt, Heidegger, and the Tradition. In: *Social Research*, v. 74, n. 4, 2007.
- VILLA, Dana. The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann. In: MAY, L.; KOHN, J. *Hannah Arendt: Twenty years later*. Massachusetts: MIT Press, 1997.
- VOEGELIN, Eric. The origins of totalitarianism. In: *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, 1953.

Hannah Arendt: a banalidade do mal a partir do caso Eichmann

Vinicius Araujo da Silva Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.21>

1 Introdução

Hannah Arendt foi uma filósofa alemã, judia e refugiada de seu país devido à perseguição nazista. Arendt viu emergir o terror do movimento nazista, assim como a morte de muitos de seus amigos, viu também sua terra ser varrida por uma ideologia violenta e avassaladora, capaz de cometer os piores horrores imagináveis. Hannah experimentou de perto e na pele toda a imponência da perseguição e a impotência diante da incapacidade de reagir diante de tamanha força e aos horrores que pareciam inimagináveis ao campo da ação de um homem.

Hannah Arendt refugiou-se na França e foi levada a um campo de concentração, mas devido à capitulação da França decretada pelo marechal Pétain (representante do primeiro-ministro Paul Reynaud) que decidiu abrir as portas dos campos de concentração, criando uma

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, com pesquisa sobre “Kant e o problema do mal em Hannah Arendt”. É especialista em Teologia e Pensamento Religioso, Neurociências, Filosofia e Linguagem, e Psicologia e Educação, todas pela Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo. Suas áreas de interesse incluem Ética, Filosofia Política e Psicologia. Atua como professor e pesquisador, com foco interdisciplinar em Filosofia, Educação e Teologia.

E-mail: nascimentoviniciusaraujo@gmail.com

brecha pela qual Arendt fugiu (Heberlein, 2021, p. 83). Após notar que o cerco estava se fechando novamente na França, Arendt fugiu para os Estados Unidos, onde enfrentou os problemas como refugiada em um país desconhecido, com pessoas desconhecidas e uma língua que ainda não dominava. Naquele momento, o que lhe era mais próprio de sua pátria era a língua, que só era falada por aqueles dentro de sua casa.

O que pretendemos com todas essas informações biográficas é apontar o contato direto, claro e vívido de Arendt com problemas políticos e violentos do século XX. Arendt começa a falar claramente acerca da problemática do mal por volta de 1951, meses antes de publicar *Origens do totalitarismo*, mas neste momento, o mal ainda aparece muito diferente do que a autora entenderá como mal radical, que analisaremos adiante.

Arendt constrói, organiza e estrutura primeiro seu pensamento acerca do que ela chamará de mal radical, um mal sem raízes. Esse termo foi utilizado por Kant, que pode ter sido o primeiro filósofo a realmente suspeitar desse tipo de mal, ao menos pela terminologia que utilizou. Para Kant esse mal ganhará raízes e será racionalizado como uma espécie de rancor pervertido — sendo explicável (Arendt, 2012, p. 609). Para Arendt (2012, p. 623), porém, esse mal terá diferentes compreensões e ganhará corpo justamente na dimensão política, devido à sua dimensão extrema e desarraigada, pois não depende de nada além da disposição das pessoas para ocuparem as posições de carrasco e vítima, permitindo que o mal exista.

A banalidade do mal, apesar de ter características muito semelhantes, como o caráter supérfluo dos indivíduos, possui características muito distantes e específicas. Arendt viu, ainda que de forma distante, o julgamento de Nuremberg e, mesmo lá, não encontrou as características que encontraria em Adolf Eichmann para afirmar um “novo tipo de mal”. Foi somente com o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, que a autora cunhou o que ela chamou posteriormente de banalidade do mal. Dentre outras características, que veremos adiante, a

banalidade do mal se caracteriza, para a autora, justamente, pela incapacidade de pensar do indivíduo, pela falta de reflexão mediante a realidade que se encontra (Arendt, 1999, p. 311). É, entretanto, uma superficialidade diferente daquela causada pela ideologia, pois a superficialidade instaurada por esta flutua na adesão àquele sistema próprio de pensar e de ver o mundo, enquanto a superficialidade característica da banalidade do mal não se fundamenta em nenhuma espécie de ideias ou visões de mundo próprias.

Portanto, o que pretendemos, a partir desse caminho, é encontrar essas características que fazem Arendt perceber um novo tipo de mal e como ele se distancia daquela antiga concepção de mal radical, cunhada pela autora dez anos antes do caso Eichmann.

2 Otto Adolf Eichmann: do espetáculo à condenação

2.1 O julgamento-espetáculo

No início do caminho que nos propomos, o primeiro passo que vislumbramos dar diz respeito à situação social e política na qual se encontrava o Estado de Israel no período em que aconteceu o julgamento de Adolf Eichmann. Primeiro, Israel havia vivido há poucos anos seu processo de emancipação (Declaração [...], 2019) e estava no processo de construção de sua própria imagem diante dos demais países. Segundo, para os judeus em Israel, o holocausto, que foi julgado com um caráter de atentado contra a humanidade ou contra a vida humana, não o foi sentenciado de modo adequado, pois os principais alvos foram os judeus e não toda a humanidade. Para Israel, o holocausto não é só um atentado contra a humanidade, mas, antes e em específico, um atentado principalmente ao povo judeu, que foi o mais afetado pela perseguição nazista. Por isso, aqueles que deveriam conduzir o julgamento, deveriam ser os próprios judeus e não um tribunal

formado a partir de um acordo mundial para julgar as ações cometidas pelos nazistas, como aconteceu em Nuremberg (Arendt, 1999, p. 294).

Todavia, o julgamento de Eichmann era mais peculiar em relação aos demais nazistas capturados: o réu era o responsável pela articulação da “solução final dos judeus”, projeto que abrangia desde a captura até o extermínio de cada judeu nos campos de concentração. A função de Eichmann, em seu departamento, era restrita à logística de identificação e captura dos judeus em todo o território sob o poder nazista e ao encaminhamento destes aos campos de concentração, tarefa que Eichmann fazia de modo excepcional (Arendt, 1999, 170). Portanto, diante do cenário de ascensão do governo de Israel e da oportuna captura de Eichmann, construiu-se o cenário perfeito para o que o governo mostrasse não só sua soberania e justiça, mas também para lembrar a cada judeu espalhado pelo mundo, que o país era o único lugar capaz de reconhecer o valor desse povo e ser um verdadeiro refúgio para cada um deles (Arendt, 1999, p.18), afinal eles habitam a “terra prometida”, a terra dada por Deus conforme a promessa feita outrora à Abrão (Gênesis 15, 18-21). Assim, segundo Arendt, o primeiro ministro de Israel, David Ben-Gurion, pretendia transformar todo o julgamento em um grande espetáculo ao mandar capturá-lo sozinho na Argentina, independentemente dos outros países e até mesmo do próprio país no qual Eichmann se refugiou e escondeu (Arendt, 1999, p. 20). A simples morte do articulador de tantos assassinatos de seu povo não seria o suficiente para mostrar ao mundo o tamanho da perseguição e sofrimento. Mas antes, pretendia-se, através do “próprio julgamento, por intermédio dos trabalhos da corte, [...] mostrar ao mundo quais crimes haviam sido cometidos contra seu povo e que esses crimes estavam impunes”. Nesse sentido, o julgamento

[...] volta a ser um julgamento ‘espetáculo’, e mesmo um simples espetáculo, mas seu ‘herói’, aquele no centro da peça, sobre o qual pou-
sam todos os olhos, é agora o verdadeiro herói, enquanto, ao mesmo tempo, o caráter jurídico dos trabalhos fica salvaguardado, porque

não se trata de 'um espetáculo com resultado predeterminado', pois contém aquele elemento de 'risco irreduzível' que, segundo Kirchheimer, é fator indispensável em todos os processos criminais (Arendt, 1999, p. 288).

Assim, a intenção do primeiro ministro israelense era transformar Eichmann em uma espécie de espetáculo previsível, mas, ainda assim, o caminho da épica seria de suma importância. Desse modo, cada sessão teria como finalidade mostrar a soberania do governo de Israel, sua capacidade como um país independente e, ainda, mostrar para os demais judeus do mundo que era no Estado de Israel que eles poderiam se refugiar e pensar em construir um futuro feliz, realizado e livre de ameaças. Com o julgamento de Eichmann, o Estado tentava transmitir ao mundo toda sua capacidade, ao mesmo tempo em que, para os judeus, aquele seria o melhor lugar para se viver, onde não haveria mais perseguição nem extermínio (Arendt, 1999, p.18). Desse modo, depois de tantas histórias de perseguição ao povo judeu, a imagem que se pretendia passar era a de que o Estado de Israel se tornaria o lugar onde essa perseguição teria fim.

Todavia, apesar de todo esse cenário de autopromoção governamental, Arendt dirá que os juízes eram homens íntegros e dignos de serem exaltados, pois, diante de todo o cenário, mantinham-se como homens sóbrios e atentos, sem qualquer traço de teatralidade. Pelo contrário, mostravam-se impacientes diante das tentativas de prolongamento das audiências que pareciam intermináveis. Os juízes, para Arendt, eram dignos de tal posição, pois se mostravam bons e honestos, além de respeitosos e irrepreensíveis no tratamento do réu. Estavam verdadeiramente preocupados com um bom julgamento, de modo que tinham muito cuidado com o processo de tradução das falas, até que acordaram entre si falar com o réu em sua língua de origem: o alemão (Arendt, 1999, p.15).

2.2 O monstro-Eichmann

Após entender qual era o cenário no qual se encontrava o julgamento de Eichmann, podemos nos debruçar sobre essa figura que, antes de ser conhecida, todos esperavam e imaginavam como alguém monstruoso e perverso (Arendt, 1999, p. 19). Para alguém com o encargo de Eichmann — responsável pela articulação, captura e encaminhamento dos judeus na chamada Solução Final — esperava-se que fosse um monstro sem piedade, um grande soldado implacável que não perdoasse nem mesmo as crianças mais inocentes, e que possuísse um ódio ou rancor profundo por aqueles que perseguia. Esperava-se, realmente, uma aberração da pior espécie. Mas, ao chegar para o julgamento em Jerusalém, Arendt não encontra essa figura que todos esperavam; aquela cabine, construída para proteger todos os que acompanhariam o julgamento, criada para conter uma aberração, se tornaria, na verdade, uma proteção para aquele ordinário homem que, pelo contrário, era como qualquer outro, de

[...] altura mediana, magro, meia-idade, quase calvo, dentes tortos e olhos míopes, que ao longo de todo o julgamento fica esticando o pescoço para olhar o banco de testemunhas (sem olhar nem uma vez para a plateia), que tenta desesperadamente, e quase sempre consegue, manter o autocontrole (Arendt, 1999, p.15).

Arendt não encontra naquele homem a monstruosidade tão esperada. Mas, antes, a cabine se tornou uma proteção para Eichmann, pois, diante de toda aquela plateia — composta por sobreviventes do holocausto que fugiram para outros países, sobreviventes dos campos de concentração e parentes de pessoas que sofreram diretamente com a perseguição nazista — Eichmann se mostrava frágil. Eichmann era um homem comum, como qualquer outro. Alguém que foi se apoiando e se esgueirando pelas oportunidades que apareciam para ascender socialmente, não era dotado de muitas habilidades intelectuais ou físicas. Era, ao mesmo tempo, um homem sem patologias ou problemas

psicológicos, ou ainda, psiquiátricos. Era um indivíduo pensante e até com dificuldades de assistir a cenas de sofrimento, mas que, mesmo assim, foi capaz de fazer o que fez e de impulsionar a perseguição nazista sobre os judeus (United States Holocaust Memorial Museum, 2018).

Eichmann foi um homem comum, que estudou na escola, mas que não se formou em nenhuma área específica apesar de ter começado um curso técnico que nunca terminou. Foi um homem que teve empregos, que se desenvolveu, construiu sua família com sua esposa e seus filhos, mas que nunca se mostrou uma figura extraordinária, pelo contrário, seus empregos não eram de se admirar, nem sua formação acadêmica, nem suas relações sociais. Entretanto, a convite de um colega, Eichmann decidiu entrar no partido Nacional-Socialista Austríaco visando um crescimento social, sem se importar com os valores ou o que exatamente o partido defendia. Eichmann, por exemplo, nunca leu o *Mein Kampf* (Livro que expunha os ideais do nazismo, tais como antisemitismo, anticomunismo, racionalismo e ideias nacionalistas da extrema direita). O réu queria constantemente se esgueirar em brechas de ascensão social que não exigissem muito esforço. Qualquer estado social que fosse minimamente melhor que o anterior e que não lhe exigisse muito seria o suficiente para que ele abraçasse a oportunidade, não importando muito o que suas ações implicavam. Ele, no decorrer da própria história, não era capaz de se fazer ou responder a pergunta “por que não?” (Arendt, 1999, p. 44-45).

Esse desejo de parecer sempre um pouco mais poderoso ou cheio de qualidades do que realmente possuía sempre fez muito sentido para Eichmann. Temos diversos exemplos disso, como ele atribuindo a si mesmo uma formação acadêmica e emprego que nunca teve, tal como a própria origem, línguas que dominava e linhagens. Eichmann, no interrogatório, confessou muita coisa que era diferente do que outrora contara aos colegas. Ele não alterava nem o resultado final nem o início, mas sim o percurso. Um exemplo disso é quando ele fala

sobre sua demissão do cargo de vendedor na Companhia *Elektrobau* austríaca e sua contratação na Companhia de Óleo a Vácuo de Viena. Ele disse que havia saído por livre e espontânea vontade porque a segunda companhia lhe oferecera um emprego, mas, na verdade, foi um parente que, através de contatos, conseguiu para ele o emprego como representante da empresa na região norte da Áustria (Arendt, 1999, p. 40-41).

Eichmann, durante toda a sua vida, tentou passar uma imagem de coisas que não lhe eram próprias. Queria mostrar aos demais que tinha grandes feitos, que percorrera grandes caminhos, como se tentasse constantemente contar e construir uma grande épica sobre si mesmo, mas todos os feitos eram fundados em mentiras para que ele pudesse se destacar, ou para que ele obtivesse sensações próprias de estímulo. Assim, ele construía sua imagem, aos olhos dos outros, a partir de coisas irreais, como a de que era engenheiro de construção — o que aparece na maioria dos documentos oficiais —, de que nascera na Palestina, que falava hebraico e ídiche fluentemente (Arendt, 1999, p.40). Ele vivia como se estivesse costurando, através de cada mentira contada, sua própria imagem, que se aproximava sempre mais de um ideal segundo seus próprios critérios.

Eichmann, portanto, se mostrava como um homem da massa, que não se interessava muito por atividades políticas, nem por princípios próprios, nem mesmo por uma espécie de ódio, ou ainda, rancor. Ele não estava interessado em fazer grandes esforços, nem em entender o motivo exato pelo qual agia, ou quais eram as implicações de suas ações, nem mesmo outros tipos de saídas possíveis para as realidades as quais enfrentava: Eichmann era um homem banal, interessado na possibilidade de que sua própria potência aparente ser um pouco maior, todavia, sem que haja muito esforço. Por isso ele não pensava muito antes de se esgueirar nas oportunidades de ascensão que lhe apareciam pelo caminho, nem mesmo se perguntava onde exatamente ele estava entrando, nem o que exatamente iria fazer ou defender; a

única coisa que importava à Eichmann era cumprir aquilo que lhe cabia para que ele não voltasse à situação de menor potência na qual se encontrava anteriormente. Assim, se o que ele fez ou defendeu causaram mal, pouco lhe importava, porque ele se constituiu como um indivíduo incapaz de pensar, incapaz de ir além daquilo que ele mesmo postulava para razoavelmente se justificar perante si mesmo. Eichmann tinha uma incapacidade quase total “de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (Arendt, 1999, p. 60).

2.3 Mal radical, Adolf Eichmann, banalidade do mal

É a partir dessa figura que nós nos propomos a entender a banalidade do mal e seu distanciamento do mal radical em Arendt. A terminologia de mal radical advém de Kant (1992, p. 25, 38, 43), pois ele teria sido o filósofo que ao menos suspeitou da existência desse tipo de mal extremo (Arendt, 2012, p. 609) Todavia, Kant (1992, p. 47) trilha um caminho moral que busca raízes fora do nosso horizonte de experiências (a origem da nossa escolha pelo mal — escolha, porque precisamos, de algum modo, ser imputados pelo mal que cometemos — se dá fora do tempo e do espaço, antes da nossa existência), de modo que foge do nosso horizonte de vivências. Kant parece ter se desviado na busca da origem do mal, de modo que buscava mais por um motivo para imputar o sujeito, do que uma possível consideração da gênese do mal enquanto tal.

Entretanto, pela terminologia ainda remeter a uma espécie de mal extremo, Arendt toma posse desse termo para cunhar o seu conceito político de mal radical. A banalidade do mal é diferente de mal radical decorrente de um desarraigamento e superficialidade agravados pela adesão cega e total à alguma ideologia, de modo que, diante dessa ideologia, o indivíduo se torna capaz de cometer atrocidades dos níveis mais baixos e bárbaros (Arendt, 2012, p. 634). Esse tipo de mal, do qual fala Arendt, não é um mal moral como entendia Kant (2017, p. 18-19, 36), em que o Homem erra por fraqueza diante da escolha entre

a lei moral e os apetites (desejos), mas é um mal político — embora ela considere que esse tipo de mal nunca deveria pertencer ao âmbito político —, de modo que a violência e opressão fazem parte do sistema de governo (Arendt, 2012, p. 589).

É um mal que foge à tangente do que até então se concebia como um mal moral, no qual se encontrariam ganância, ódio pessoal, desejo de poder, ou ainda, aquelas características que seriam contrárias às virtudes na tradição filosófica. O mal radical, para Arendt, presente no âmbito político, é aquele que pressupõe apenas carrascos e vítimas diante de um sistema governamental, tendo como parte essencial de sua estrutura a violência e a opressão. É diferente do estado de sítio no qual, por algum tempo, se tornam válidas as formas de violência para, de algum modo, restaurar a ordem política. Esse mal político pressupõe um sistema governamental onde o estado de sítio seja parte estrutural da forma de governo (Arendt, 2012, p. 623). Assim, nesse tipo de mal, porque está impregnado no sistema, transforma pessoas em coisas superficiais ou descartáveis, de modo que uns dominam sobre os outros de forma sistemática, aterradora e destrutiva.

A radicalidade desse mal é tão intensa que destrói a espontaneidade humana e toda aquela capacidade de produzir algo novo, pois a única “novidade” é aquela que se encontra dentro da ideologia, dentro do sistema de pensamento governamental vigente; assim, o ser humano não é mais livre para agir espontaneamente de modo a expressar sua própria individualidade (Arendt, 2012, p. 605). Portanto, o mal radical é aquele pelo qual o homem se torna completamente supérfluo e desarraigado, o que também vale para a adesão completa, absoluta e cega à alguma ideologia, em que para a existência do mesmo, o mal radical, se pressupõe apenas um sistema governamental onde violência e opressão sejam partes constitutivas de sua estrutura e a simples disposição de vítimas e carrascos diante desse mesmo sistema de governo. Tal conceito é cunhado por Arendt por volta de dez anos antes do Julgamento de Eichmann, entretanto, a partir do julgamento deste, Arendt

cunhou um novo conceito que usará até o fim precoce de sua vida: o conceito de Banalidade do Mal.

Arendt (1999, p. 44-45) não reconhece em Eichmann uma adesão cega à qualquer ideologia (ele mesmo nunca lera o manual com os ideais do partido nazista — *Mein Kampf* — logo, nem sabia exatamente o que o partido defendia, portanto, não era um cego obediente à ideologia nazista), nem mesmo à alguma pessoa (o que Eichmann tinha por Hitler, por exemplo, nada passava que admiração por um homem que, assim como ele, saiu da escória da sociedade e ocupou o cargo mais alto da Alemanha; o que Eichmann sentia por ele era admiração e, de algum modo, incentivo de que era possível subir ainda mais de cargo e visibilidade social, apesar de Eichmann nunca se propor a fazer grandes reviravoltas ou grandes esforços) (Arendt, 1999, p. 166). O réu não apresentava também nenhum processo interno que remetesse à alguma fraqueza assim como entendera Kant, porque, na verdade, ele nem passou pelo processo de questionamento das próprias ações, por isso era impossível que isso que estivesse presente em Eichmann fosse fraqueza, como compreenderia Kant em seu mal moral.

Eichmann apresentava algo totalmente novo, algo que Arendt não encontrara em outros lugares até então. Ela se deparou com um homem que não se questionava acerca das próprias ações, nem da própria realidade que o circundava. Ele sustentava todas as suas ações em simples frases e jargões que escutara sua vida toda, para justificar suas ações, mas não aprofundava, verdadeiramente, em nenhum dos possíveis problemas que apareciam diante dele (Arendt, 1999, p. 61); ele era incapaz de pensar criticamente, ou ainda, de responder à pergunta “por que não?”. Sua única preocupação se dava em simplesmente viver procurando modos de se promover e subir de cargos e de criar a melhor imagem de si possível, ainda que fosse falsa, mas sem muitos esforços, muitas dificuldades, ou ainda, sem muitas exigências de sua parte. Apesar de admirar a figura de Hitler, Eichmann não tinha a mesma disposição do líder alemão para subir os cargos políticos. Nem mesmo

o próprio Hitler se encaixava na concepção de banalidade do mal concebida por Arendt, pois ele tinha consciência do que fazia e articulava com certa maestria todo o sistema para que acontecesse, ele pensava sobre suas ações e as escolhia executar.

A novidade que Eichmann representa é a incapacidade de refletir e a isso Arendt chamou de Banalidade do Mal. Eichmann se mostrava um homem completamente vazio da capacidade de pensamento, um homem que não se confrontava com a realidade e nem se permitia ser interpelado por conflitos internos ou não, desde de que, nesse percurso, ele encontrasse perspectiva de crescimento social individual e prestígio. “Por que não?” (Arendt, 1999, p. 311). Eichmann não era um homem preocupado com a pluralidade ou com o exercício da sua capacidade de pensamento, em sua história reconhecemos um homem de poucas relações e também egóico, despreocupado com a comunidade na qual se encontrava.²

Assim, não é a adesão à uma ideologia que faz Eichmann fazer atrocidades, nem mesmo o sistema governamental, ou uma espécie de fraqueza interior no processo do exercício da vontade, mas a pura incapacidade de pensar, a incapacidade de reflexão acerca das inúmeras realidades vividas ou que podem ser vividas. Assim, a Banalidade do Mal é o completo vazio da capacidade de pensamento do indivíduo. Do não exercício da capacidade de pensar, o homem torna-se capaz de cometer as piores atrocidades possíveis. Assim, até o mais simples dos homens, quando incapaz de pensar, pode cometer atrocidades das mais horrendas e inimagináveis. A banalidade do mal se difere do mal radical, apesar de, em ambos, encontrarmos elementos comuns, como o problema da solidão, da superficialidade em cada homem, ou do comprometimento com a vida política.

² Arendt (2012, p. 635) também falará do problema da solidão, a qual diferenciará da “solidude” requisitada para exercitarmos nossa vida da mente.

É com a banalidade do mal, em especial com a figura de Eichmann que, de algum modo, encontramos novamente uma pergunta que assustou Arendt e continua assustando muitas pessoas ainda em nossos tempos: como pode aquele homem comum e banal ser capaz de fazer as piores atrocidades possíveis, coisas contra o próprio homem que ninguém esperaria? Eichmann é um homem comum, mas, por ser vazio, tornou-se responsável pela morte de milhares de pessoas, capaz de cometer um crime contra a pluralidade, em outras palavras, capaz de cometer um crime contra a comunidade humana (Arendt, 1999, p. 301-302).

3 Considerações finais

Arendt não inicia sua preocupação acerca do mal já com a percepção acerca da figura de Eichmann; dez anos antes da captura e julgamento de Eichmann Arendt já falava sobre o mal. Todavia, demonstramos, através desse breve caminho, um pouco da trajetória da autora acerca da problemática do mal dentro de seu próprio pensamento, partindo desde a apropriação terminológica, até as concepções sobre o conceito bem como as dimensões que eles abrangiam.

Para a autora, o mal radical tem um caráter político e, por isso, não pode ser concebido como até então o era pela tradição filosófica. O mal sempre esteve, dentro da tradição filosófica, em uma dimensão metafísica (Agostinho de Hipona) ou subjetivista (Kant), entretanto, Arendt se afasta das duas concepções ao afirmar que esse mal, o qual ela chama de radical, não se vale nem da metafísica nem da fragilidade humana na faculdade da vontade para que possa existir. O mal do qual fala Arendt é aquele que existe em um sistema de governo onde a violência é parte constituinte do mesmo, de tal modo que não são necessários nada mais do que pessoas para ocuparem as funções de vítimas e carrascos.

Nesse tipo de mal, a ideologia é o elo fundante e estruturante de toda a articulação, de modo que toda a liberdade se encontra nos limites dela, toda a possibilidade do novo se encontra dentro dela, bem como aquilo que é novo, só o pode ser, se for para a maior fortificação do sistema ideológico. Assim, esse tipo de mal torna as pessoas supérfluas e desarraigadas, pois toda a liberdade, todas as possibilidades de tudo o que pode existir só se encontram dentro do sistema ideológico que é o elo de sustentação do regime de governo. Desse modo, os homens se tornam capazes de males horrendos, violentos, sangrentos e desumanos, tudo porque aderiram a esse sistema de pensamento próprio, renunciando às suas próprias capacidades de pensar fora dessa estrutura.

Apesar de seu pensamento sobre o mal radical parecer bem estruturado, Arendt vê algo diferente no novo oficial nazista capturado após muitos anos da queda do regime nazista. É a partir de Adolf Eichmann que ela encontrará algo de diferente, algo que a fará cunhar um novo conceito, ou ainda, uma nova percepção: a banalidade do mal. Em Eichmann, Arendt não encontra aqueles elementos fundantes que a faziam compreender o mal radical, como a adesão cega a um sistema ideológico, por exemplo, ou ainda, uma idolatria à alguma pessoa. Nada disso Eichmann tinha, o que ele manifestava por Hitler não passava de admiração e inspiração, e o que ele sabia do próprio sistema nazista, enquanto ideais, não chegava nem ao básico, ele mesmo nunca havia lido o livro com as doutrinas básicas de seu partido.

Arendt encontrou, em Eichmann, um homem supérfluo, um homem com uma descomunal incapacidade de pensar, que ia se esgueirando pelas oportunidades da vida que não lhe sugasse muitos esforços e que lhe garantisse uma posição que, para ele mesmo, fosse de maior prestígio. Um homem sem destaques acadêmicos, nem mesmo dentro da patente militar, mas que se fundava nos clichês escutados durante toda sua vida para justificar a si mesmo as decisões que tomava. Ele era, na verdade, um aproveitador incondicional das

oportunidades que aparentemente lhe proporcionassem mais potência, independentemente de suas implicações.

A característica principal do homem inserido na banalidade do mal é seu caráter supérfluo: a pura incapacidade de pensar. Um homem incapaz de olhar as realidades nas quais está inserido, um homem incapaz de se colocar no lugar do outro, um homem incapaz de responder à simples pergunta “por que não?”. Ele não era supérfluo porque algum tipo de sistema o havia colocado em uma cadeia de pensamentos que o impedia de sair, ele era supérfluo porque não era capaz de refletir. Esse, para Arendt, era o grande problema que surgia a partir de Eichmann: homens banais, os mais comuns, sem grandes prestígios, sem grandes destaques, ou ainda, grandes méritos ou potencialidades, todos eles são capazes de cometer os crimes mais horrendos, inconcebíveis e inimagináveis contra toda a comunidade humana, tudo pela simples incapacidade de reflexão.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. KOHLER, Lotte; SANER, Hans (ed.). [S. l.]: A Harvest/HBJ book, 1992.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. [S. l.]: Paulus, 2016.
- DECLARAÇÃO de Independência de Israel (14 de maio de 1948). [S. l.], 2019. Disponível em: https://israeled.org/declaracao-de-independencia-de-israel-14-de-maio-de-1948/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 27 dez. 2024.
- HEBERLEIN, Ann. *Arendt: entre o amor e o mal: uma biografia*. Trad. Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Cia das Letras, 2021.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. *Adolf Eichmann*. *Washington*, 30 ago. 2018. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/adolf-eichmann>. Acesso em: 30 dez. 2024.

A arqueologia jurídico-política da atimia: um diálogo com Giorgio Agamben

William Costa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.143.22>

1 Introdução

Duas categorias centrais na filosofia de Giorgio Agamben são a figura romana do *homo sacer* e o conceito de *vida nua*, ambos derivados da dicotomia grega entre *zoé* (vida natural) e *bíos* (vida política). Segundo Agamben, ao serem retirados os direitos do cidadão, os sujeitos eram lançados em uma condição paradoxal de sacralidade: a vida era simultaneamente excluída do *ius divinum* e do *ius humanum*. Pela exclusão do *ius divinum*, o *homo sacer* não podia ser sacrificado aos deuses; pela exclusão do *ius humanum*, era incluído na comunidade política sob a forma de uma vida matável, colocada fora da jurisdição humana sem transitar para a esfera divina (Agamben, 2010, p. 84). Para Agamben, essa condição é a marca da sacralidade, que culmina no poder soberano de matar ou de autorizar a morte do *homo sacer* sem que isso configure homicídio, expondo o vínculo estrutural entre soberania e violência.

Chama atenção, contudo, o fato de que Agamben tenha privilegiado a figura romana em sua reflexão e deixado para trás duas figuras gregas que poderiam corroborar ainda mais sua tese, a saber: a *atimia* e

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Este artigo é fruto da pesquisa intitulada “Violência biopolítica, exceção e (in)justiça histórica”, financiada pela FUNCAP. E-mail: william.filho@uece.br

os *atimoi*. A única menção feita por Agamben sobre esses termos aparece em *Stasis*, quando, para tratar da punição dos homens que não tomavam partido na guerra civil, ele cita uma passagem da *A Constituição dos atenienses*, em que Aristóteles se refere à lei de Sólon como aquela que “punia com a *atimia* (isto é, com a perda dos direitos civis) o cidadão que em uma guerra civil não tivesse combatido por uma das duas partes”. Embora faça referência à *atimia* como a perda dos direitos civis na guerra civil, Agamben parece não se preocupar com o fato de que essa pena não era um efeito excepcional do conflito intestino, mas, antes, uma pena permeada de possibilidades de violência e morte — e ainda assim comum — no universo grego. Pode ser, de fato, que a *atimia* não estivesse no radar de análise de Agamben e que seu interesse estivesse centrado somente na guerra civil. Isso, contudo, não elimina a abertura deixada pelo próprio Agamben sobre um tema que lhe é caro e que lhe custou décadas de estudo. Minha hipótese é a de que, primeiro, a *atimia* não consiste em uma pena exclusiva dos apáticos de posições na guerra civil, e, segundo, que o *átimos* pode ser interpretado como o correlato da figura do *homo sacer* romano.

2 Atimia

Entre os séculos VII e VI a.C., o termo *atimia* parece ter passado por uma transformação significativa, deixando de ser empregado exclusivamente no sentido de desonra² (ατιμία) para adquirir um caráter

² A primeira menção ao conceito de *atimia* aparece na *Ilíada* (I, 171), de Homero, na passagem em que Aquiles se recusa a continuar a pilhagem para Agamenon caso sua virtude guerreira não fosse reconhecida. O cerne dessa passagem não repousa na recusa da pilhagem, mas, antes, na ausência do reconhecimento da virtude da honra (τιμῆς) de Aquiles no combate. O enjeito do status de desonroso (ἄτιμος) significa entre os gregos um problema de natureza ética e política, na medida em que a honra era uma das virtudes fundamentais que permitia ao homem definir sua razão de ser (ἔργον) na política. A desonra (ατιμία) indicava, nesse caso, o atributo de um sujeito sem excelência naquilo lhe competia, e, ainda, um homem sem disposição suficiente

jurídico mais consolidado. Esse “ponto de virada” jurídico é evidente nas primeiras referências encontradas em Demóstenes, particularmente no *Discurso contra Aristócrates*. Nesse discurso, Demóstenes menciona que tanto magistrados quanto cidadãos que tentassem alterar leis estavam sujeitos à pena de atimia. A atimia, nesse contexto jurídico, implicava mais do que a perda de status moral ou social. Tratava-se de uma sanção que retirava do indivíduo não apenas seus direitos políticos, mas também suas funções religiosas e, por extensão, seu reconhecimento como membro pleno da comunidade. A punição reduzia esses indivíduos a uma posição de exclusão paradoxal: eles permaneciam fisicamente dentro da *pólis*, mas eram simbolicamente colocados “fora da lei”. Essa condição, descrita por Demóstenes como “*átimon einai*” (ἄτιμον εἶναι), significava literalmente “ser privado de honra” e, juridicamente, ser despojado de direitos e prerrogativas fundamentais (*Dem.* 640.62). Os *atimoi* eram, portanto, sujeitos que perdiam o direito de ter direitos, uma condição que os tornava politicamente invisíveis e juridicamente impotentes dentro da *pólis*. Essa exclusão abrangia a impossibilidade de participar das decisões políticas, de acessar os tribunais e de desempenhar funções públicas ou religiosas. Ao mesmo tempo, a perda de direitos civis vinha acompanhada do desprezo moral e social por parte da comunidade, reforçando o caráter totalizante da pena.

Esse “ponto de virada” jurídico é relevante não apenas por seu impacto prático, mas também por evidenciar a evolução de mecanismos de controle e exclusão na Grécia antiga. A transição de uma concepção moral para uma jurídica de atimia reflete a crescente

para ocupar-se da vida política e dos cultos religiosos. Embora o sujeito desonroso não perdesse seu estatuto de cidadão, ele era, na maioria das vezes, citado como membro da comunidade natural (ἄστος) e, não, como homem político (πολίτης). O verbo empregado na *Ilíada* é: ἀτιμάζειν. Coulanges (2002, p. 238) ressalta que “reconhecia-se o cidadão por participar do culto da cidade, e era dessa participação que lhe vinham todos os direitos civis e políticos. [...] Se quisermos dar a definição exata do cidadão, devemos dizer que é o homem que tem a religião da cidade”.

formalização das estruturas de poder na *pólis* e a criação de categorias de pertencimento político que excluía certas formas de vida. Embora os *atimoi* não fossem formalmente banidos, sua exclusão funcional os colocava em uma condição que pode ser lida como precursora da *vidua nua* descrita por Giorgio Agamben. Sem os direitos que sustentam sua agência política, os *atimoi* existiam como vidas desprovidas de proteção legal e de reconhecimento político pleno, expostos ao arbítrio das instituições e à violência potencial da comunidade.

Em *Sobre os Mistérios*, Andócides define a atimia como uma das penas mais letais, por condenar o indivíduo a uma espécie de “morte sem fim” (ἄτιμος καταδικάστηκε σε θάνατο). Ele *classifica* a *atimia* como uma sanção multifacetada, aplicável a diferentes contextos e com impactos que variavam desde temporários até permanentes. A categorização apresentada por Andócides pode ser ampliada a partir das contribuições de Demóstenes, que detalha suas modalidades e reforça a natureza ampla e severa dessa punição. A atimia não se limitava ao indivíduo punido, mas frequentemente alcançava sua família, patrimônio e descendência, produzindo efeitos que transcendiam gerações e penetravam nas estruturas sociais mais íntimas da *pólis*. Andócides classifica a atimia como uma pena que podia ser aplicada a três casos:

(1) A primeira categoria de atimia, direcionada aos devedores públicos, consistia em uma pena inicialmente temporária, mas que poderia se tornar hereditária caso a dívida não fosse quitada. Em *Contra Andrócio*, Demóstenes complementa a classificação de Andócides, afirmando que a penalidade aplicada ao pai era, na prática, uma sanção coletiva, pois envolvia também os descendentes (ἄτιμον εἶναι καὶ παῖδας, Demóstenes 58.14,16). Essa extensão familiar da pena evidenciava a concepção de responsabilidade coletiva na Grécia antiga, em que as obrigações de um indivíduo se propagavam por toda a sua linhagem. O decreto de Lócris ilustra a gravidade dessa pena ao estendê-la a todos os membros do *oikos* (καὶ γενεὰ ἅματα πάντα), com implicações devastadoras: caso as dívidas não fossem quitadas, todos os

membros da família seriam amaldiçoados, seus bens confiscados, e suas casas demolidas. Esse mecanismo de punição coletiva não apenas assegurava a eficácia das sanções econômicas, mas também reforçava o vínculo inquebrável entre o indivíduo, sua linhagem e a ordem social da *pólis*. A destruição do *oikos*, enquanto unidade econômica e simbólica, representava a exclusão total do condenado e de seus descendentes do tecido político e religioso da cidade.

(2) A segunda modalidade de *atimia* incidia sobre aqueles que cometiam ofensas e maus-tratos contra pais, órfãos e herdeiros, além das mulheres adúlteras. A sanção implicava a perda permanente de direitos civis fundamentais, como o direito de falar na Assembleia, de participar do Conselho e de levar causas públicas aos magistrados. Embora o condenado mantivesse tecnicamente sua condição de cidadão, na prática, era-lhe negada a possibilidade de exercer as funções básicas características da cidadania. Demóstenes, em *Contra Neera*, exemplifica essa pena ao mencionar a situação das mulheres adúlteras e dos maridos que aceitassem continuar convivendo com elas. Segundo ele, tais homens viveriam sem cidadania, enquanto as mulheres seriam proibidas de entrar em santuários públicos. Caso descumprissem essa proibição, poderiam ser submetidas a qualquer forma de violência, exceto a morte (Demóstenes 87). Essa proibição de acessar espaços religiosos simbolizava não apenas uma exclusão cívica, mas também uma separação dos condenados da esfera sagrada da *pólis*, reforçando seu status de desonra e isolamento moral.

(3) A terceira modalidade de *atimia* era aplicada a uma ampla gama de ofensas consideradas especialmente graves, como corrupção, deserção, recusa em participar de guerras, prostituição, falso testemunho, apoio à tirania, esbanjamento de patrimônio e ociosidade. Essa forma de *atimia* era permanente e abrangente, incidindo não apenas sobre o indivíduo acusado, mas também sobre sua família e patrimônio. Nenhum membro da família podia desfrutar das vantagens sociais, econômicas ou políticas da cidade, perpetuando a exclusão social e

econômica por gerações. Essa modalidade de atimia revela o caráter totalizante das sanções gregas, em que as infrações contra a ordem da *pólis* eram tratadas como uma ameaça coletiva que exigia uma resposta igualmente coletiva. O alcance das penas, estendendo-se à linhagem do condenado, reforçava a ideia de que a desonra e a exclusão não eram apenas pessoais, mas atingiam o núcleo familiar e comunitário. Essa abordagem, ao mesmo tempo preventiva e punitiva, garantia a manutenção da ordem política e moral na cidade.

Em *Stasis*, Giorgio Agamben explora a zona de tensão entre o *oikos* e a *pólis* durante a guerra civil, valendo-se da figura daqueles que não tomavam parte no conflito. Para isso, Agamben recorre à passagem da *Constituição dos atenienses* (8:5-10) onde Aristóteles afirma que “se a cidade estivesse em dissensão, quem não pegasse em armas por nenhum dos partidos seria punido com atimia e não tomaria parte na vida da cidade” (Aristóteles, 8: 8-10).³ A partir dessa citação, Agamben (2015, p. 17) menciona a aplicação da pena de atimia, definindo-a como “a perda dos direitos civis”. Contudo, ao fazê-lo, Agamben parece reduzir o alcance e a complexidade da atimia em dois aspectos fundamentais: primeiro, ao sugerir que a atimia era uma pena quase que exclusivamente associada aos tempos de guerra civil; e segundo, ao limitar sua definição à mera retirada dos direitos civis, negligenciando outras dimensões mais amplas e severas dessa punição. Na verdade, a atimia da terceira modalidade, aplicada aos sujeitos que não tomavam parte na guerra civil, implicava não apenas na suspensão de direitos

³ A passagem completa é: “Ora, ao ver que, apesar de a cidade se envolver em frequentes dissensões, alguns dos cidadãos, por apatia, se compraziam com o acaso, promulgou uma lei a eles dirigida; determinava que, se a cidade estivesse em dissensão, quem não pegasse em armas por nenhum dos partidos seria punido com atimia e não tomaria parte na vida da cidade” (“ὄρων δὲ τὴν μὲν πόλιν πολλάκις στασιάζουσιν, τῶν δὲ πολιτῶν ἐνίους διὰ τὴν ῥαθυμίαν ἀγαπῶντας τὸ αὐτόματον, νόμον ἔθηκεν πρὸς αὐτοὺς ἴδιον, ὃς ἂν στασιάζουσης τῆς πόλεως μὴ θῆται τὰ ὄπλα μηδὲ μεθ’ ἑτέρων, ἄτιμον εἶναι καὶ τῆς πόλεως μὴ μετέχειν”) (Aristóteles, 8: 5-10).

políticos, mas na retirada de todo e qualquer vínculo entre o indivíduo e a *pólis*. Viver “fora da lei”, nessa configuração, era mais do que uma simples privação de cidadania ativa: significava a exposição total à violência, sem qualquer possibilidade de amparo jurídico ou proteção social.

Agamben, ao se concentrar na perda dos direitos civis, deixa de explorar uma questão crucial: as implicações mais profundas da condição de *átimos*. Enquanto, em um primeiro momento, a pena de *atimia* pode parecer vinculada ao campo político-religioso (a exclusão de funções como participar da Assembleia ou acessar os santuários), em um segundo momento, ela adquire um caráter totalizante. A condição de “vida fora da lei” passa a significar a ausência completa de proteção legal, uma situação em que qualquer crime cometido contra o indivíduo *átimos* não seria punido. Assim, a *atimia* não apenas privava os sujeitos de sua posição na estrutura política e religiosa da cidade, mas os relegava a uma existência marcada pela desumanização e pelo abandono jurídico. A expressão “vida fora da lei”, nesse sentido, projeta uma exclusão total, em que o condenado se encontra em uma zona de indeterminação. Ele não pertence mais à esfera de proteção da *pólis* e, portanto, torna-se vulnerável à arbitrariedade de outros cidadãos ou autoridades. A pena privava o *átimos* de direitos fundamentais, como: os direitos políticos de falar na Assembleia, de participar do Conselho, de apresentar casos aos magistrados ou de ser testemunha em processos judiciais; os direitos religiosos de frequentar santuários ou rituais públicos; os direitos jurídicos de recorrer aos magistrados em caso de agressões físicas ou morais. Essa ausência de proteção jurídica transformava o condenado em uma figura vulnerável à violência, expondo-o à matabilidade sem culpa (*homo sacer*).

A pena de *atimia* aplicada aos que não tomavam parte em uma guerra civil é particularmente reveladora da relação tensa entre o *oikos* e a *pólis*. Durante períodos de conflito intestino, a sobrevivência da comunidade política dependia da lealdade e da participação ativa de seus

cidadãos. Aqueles que se recusavam a escolher um lado eram percebidos como ameaças à coesão da cidade, pois sua neutralidade era interpretada como uma forma de traição. A *atimia* nesse contexto servia como um mecanismo de reforço do dever cívico, punindo a omissão com a exclusão total. A fragmentação do vínculo entre o *oikos* (a esfera doméstica) e a *pólis* (a esfera política) na condição de *átimos* revela uma dimensão paradoxal da exclusão. Por um lado, o indivíduo permanece fisicamente dentro da cidade, mas, por outro, é simbolicamente expulso do corpo político. Ele continua a existir enquanto parte de uma unidade familiar, mas perde o reconhecimento como membro pleno da comunidade cívica. Essa dualidade entre presença e ausência, pertencimento e exclusão, é central para compreender a lógica da *atimia* como uma forma de “morte civil”.

A pena de *atimia* aplicada aos que não tomavam parte na guerra civil ilustra um aspecto crucial da soberania grega antiga: o poder de decidir quem pertence à comunidade política e quem será colocado fora dela. Essa decisão, como observa Agamben, implica na criação de zonas de indeterminação onde a vida humana é reduzida à sua forma mais vulnerável e exposta. A *atimia*, ao despojar os indivíduos de qualquer proteção jurídica, política ou religiosa, os transforma em figuras precárias que vivem à mercê do arbítrio da *pólis* e de seus cidadãos. Dessa forma, a *atimia* não apenas exclui, mas também produz um tipo específico de sujeito: aquele que vive dentro da cidade, mas fora de suas normas. Essa condição, que ecoa o conceito de *homo sacer*, reflete a lógica soberana de exclusão por inclusão, em que o indivíduo é afastado do centro político-religioso, mas continua existindo como uma figura liminar, essencial para reafirmar as fronteiras da comunidade.

Não há registros específicos sobre a aplicação da pena de *atimia* para aqueles que se mantinham apáticos durante guerras civis. No entanto, os dois exemplos a seguir permitem inferir, com base em evidências históricas, qual poderia ser a pena aplicada a esses indivíduos:

(1) O primeiro deles é retratado nas *Histórias* (9.4-5), de Heródoto. Heródoto relata o caso de Lycides, um cidadão grego que sofreu apedrejamento em 479 a.C. após ser considerado *átimos*. A condenação ocorreu porque Lycides sugeriu que os gregos considerassem as propostas de paz apresentadas pelo general persa Mardônio durante a Segunda Guerra Médica. O relato evidencia que a *atimia* aplicada a Lycides teve consequências drásticas e abrangentes: o povo, informado sobre sua exclusão política e religiosa, invadiu sua casa, matou não apenas Lycides, mas também sua esposa e filhos, e saqueou seus bens. A *atimia* aplicada a Lycides se estendeu a todos os que pertenciam à sua casa e posses. Heródoto não menciona, porém, se os homicidas de Lycides e de sua família foram considerados criminosos. Por aproximação, é possível encontrar em Demóstenes o indício de que não. E isso porque, como narra Demóstenes, matar um *átimos* era um ato natural e até mesmo necessário àqueles que foram banidos (ἐξαιρούνται⁴/Καταργῶ) da vida política, jurídica e religiosa.

(2) O segundo exemplo encontra-se em Plutarco, que narra a condenação de Arqueptolemos e Antifonte por sua participação no governo oligárquico dos Quatrocentos, estabelecido em Atenas em 411 a.C. Segundo Plutarco, com base nos textos de Lísias (*Em Defesa da Filha de Antifonte*) e Teopompo (*Filípica*), os dois foram executados e penas adicionais foram impostas postumamente. Seus corpos foram proibidos de ser sepultados em solo ateniense, suas propriedades foram confiscadas, e suas casas demolidas. Além disso, a *atimia* foi estendida a todos os seus descendentes, que perderam os direitos civis e políticos e foram excluídos da comunidade ateniense. A extensão da *atimia* aos descendentes, já observada em outros casos, como nos devedores públicos, revela o alcance coletivo da pena. Não se tratava apenas de punir o indivíduo, mas de erradicar sua influência e memória da comunidade, afetando toda a linhagem familiar. O confisco de propriedades e

⁴ “Excluídos”.

a destruição das casas reforçam o caráter simbólico dessa exclusão, demonstrando que a *atimia* buscava não apenas a eliminação física, mas também a anulação da identidade política, social e econômica do condenado.

Em ambos os casos, a pena da *atimia* não se restringiu ao indivíduo condenado, mas foi estendida ao coletivo do *oikos*. Mulheres e filhos, mesmo sem qualquer acusação formal ou participação nos atos imputados ao condenado, foram igualmente sentenciados à exclusão e, em alguns casos, à morte violenta. Nesse contexto, a condição do *átimos* grego apresenta uma semelhança notável com a figura do *homo sacer* romano, conforme explorado por Agamben. Ambos são marcados por uma ambiguidade fundamental: perdem o estatuto político e jurídico que lhes conferia proteção e pertencimento à comunidade, mas não são plenamente relegados à esfera da *zoé* (vida natural). Diferentemente de uma simples “vida natural”, que se desenrola fora do alcance da ordem política, tanto o *átimos* quanto o *homo sacer* permanecem ligados à comunidade, ainda que por meio de sua exclusão. Essa exclusão, no entanto, não é apenas uma privação; é também uma exposição. O *átimos*, assim como o *homo sacer*, continua sob o poder soberano da comunidade que o rejeita. Ele é reduzido a uma vida “matável”, ou seja, uma existência em que a violência contra ele é permitida, mas sem ser formalmente reconhecida como crime. Isso cria uma zona de indeterminação onde o sujeito vive à margem da lei, desprotegido por ela, mas ainda condicionado por suas determinações. Essa relação paradoxal entre exclusão e inclusão evidencia como, tanto na Grécia quanto em Roma, a soberania opera não apenas pela integração, mas também pela capacidade de determinar quem pode ser exposto à violência sem consequências jurídicas. Assim, o *átimos* grego, ao perder seu estatuto político, não retorna simplesmente a um estado de natureza, mas é transformado em uma figura ambígua que desafia as fronteiras entre o humano, o político e o jurídico.

Sabe-se, contudo, que para colocar o *homo sacer* nessa mediania da *bíos* e da *zoé*, Agamben precisa qualificá-lo como bandido. O bandido, diz Agamben (2010, p. 110), “significa tanto ‘excluído, banido’ quanto ‘aberto a todos, livre’”. Se assim o é, para equiparar a figura do *sacer* a do *átimos*, é preciso examinar se há alguma margem para ligarmos o banimento à pena da *atimia*. Encontramos no discurso de Dinar-chus *Contra Aristogiton* uma passagem na qual a expressão “banido” é utilizada para expressar a retirada dos direitos de Arthmius e, por fim, considerá-lo bandido. Dinarchus relata que depois de Arthmius ter sido condenado à pena da *atimia* por ter levado ouro persa para o Peloponeso, o “povo decidiu bani-lo da cidade” porque ele era um bandido (ὁ δῆμος ἐξέβαλεν αὐτὸν ἐκ τῆν πόλεως) (Dinarchus, 2.25). Essa passagem, corroborada por Demostenes e Ésquines, matiza tanto os termos banir/excluir (ἐξέβαλεν) e bandido quanto, e mais precisamente nesse caso, a possibilidade de se estender a *atimia* aos estrangeiros. E por quê? Porque Arthmius era um estrangeiro (*próxenos*) de Zeleia.

A aplicação da punição a Arthmius permite-nos perceber como a *atimia* podia tipificar cidadãos e estrangeiros como bandidos. Nesse ponto, a elisão da cidadania ou a participação de certos espaços públicos significava a desproteção jurídica, política e religiosa, e a negação de todos os direitos. Os bandidos sentenciados pela lei e banidos pelo povo deviam ser abandonados à morte. De um lado, a sentença à morte indica a condição mais temível para os gregos: perder a condição política de ser um homem no sentido mais forte de sua acepção. Nesse caso, a morte é simbólica, porque retira do homem o signo de sua “razão de ser” (*érgon*). Mas, de outro lado, a expressão precisa ser entendida sem qualquer força simbólica. E isso porque, com a supressão da cidadania ou com o direito de ser residente de Atenas, os *atimoi* podiam ser assassinados sem que suas mortes fossem consideradas um crime.

3 Considerações finais

A análise das figuras do *homo sacer* e do *átimos* revela uma conexão profunda entre exclusão política e soberania, mostrando que a violência estrutural contra aqueles que são colocados “fora da lei” não é um fenômeno restrito ao mundo romano, mas encontra paralelos significativos na Grécia antiga. Enquanto o *homo sacer* é definido pela sua ambiguidade jurídica e sua exposição à violência soberana, o *átimos* grego, ao perder seus direitos cívicos e religiosos, também ocupa um espaço liminar entre pertencimento e exclusão, entre o *bíos* e a *zoé*. A evolução do conceito de *atimia* na Grécia, de uma marca de desonra para uma sanção jurídica de alcance totalizante, demonstra como os mecanismos de exclusão política se consolidaram como instrumentos de controle social e reafirmação da soberania. Essa exclusão, ao mesmo tempo simbólica e material, privava os indivíduos de sua agência política e jurídica, expondo-os à matabilidade e à violência sem punição, em um processo que reafirma as fronteiras da comunidade pela negação de direitos. Embora Agamben tenha concentrado sua análise na figura do *homo sacer* romano, a inclusão do *átimos* grego em sua reflexão permitiria um aprofundamento das bases históricas de sua tese sobre a biopolítica. A pena de *atimia* exemplifica como a soberania grega antiga já operava pela inclusão excludente, transformando os excluídos em figuras fundamentais para a delimitação da vida política. Assim, a comparação entre *homo sacer* e *átimos* não apenas amplia a aplicabilidade da teoria agambeniana, mas também evidencia o caráter transversal e persistente da relação entre soberania, exclusão e violência ao longo da história.

Referências

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

- AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Transl. Nicholas Heron. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- ANDOCIDES. *Discursos*. Introduccion, edicion, traduccion y notas de Gerardo Ramirez Vidal. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- ANDOKIDES. *On the Mysteries*. Introduction, commentary and appendixes by Douglas Macdowell. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- ARISTÓTELES. *A Constituição dos Atenienses*. Trad. Delfim Ferreira Leão, Lisboa: Calouste Gulbekian, 2003.
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga: estudo sobre o culto, as leis e as instituições de Atenas e Roma*. Trad. Antônio Carlos de Souza Lima. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DEMOSTENES. *Contra Neera*. Trad. Glória Onelley. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- DEMOSTHENES. *Against Meidias, Androtion, Aristocrates, Timocrates, Aristogeiton*. Transl. C. A. Vince, Harvard University Press, 2020.
- DINARCHUS. *Against Aristogiton*. In: *Minor Attic Orators* (Lycurgus, Dinarchus, Demades, Hyperides). Transl. J. O. Burt. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- HERODOTUS. *Histories*, Book I. 4. London: William Heinemann, 1975.
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres* (moralia). Trad. Mariano Valverde Sánchez, Helena Rodríguez Somolinos y Carlos Alcade Martín. Madrid: Gredos, 2003.



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

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Compartilhamos com a comunidade filosófica brasileira alguns frutos das atividades do Grupo de Trabalho de Filosofia Política Contemporânea no XX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia, realizado em Recife entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. As leitoras e os leitores encontrarão exercícios de pensamento que não hesitam em face dos desafios do tempo presente. Pelo contrário, apesar da escuridão das sombras, do deserto que cresce, da catástrofe ao alcance das mãos, os capítulos apresentados reforçam o compromisso persistente das filólogas e filósofos reunidos no GT de Filosofia Política Contemporânea, que nesta coletânea também reafirma o seu perfil enquanto ambiente acadêmico plural, civil e acolhedor. Aspectos esses que podem ser atestados, inclusive, pelo número expressivo de presenças nas mesas que preencheram as manhãs e as tardes de quatro dias intensos de apresentações, debates e trocas.

