

PHILÓSOPHOS

A Revista *Philosophos* publicou seu primeiro exemplar em 1996. Desde então temos tido como objetivo publicar material bibliográfico inédito e argumentativo na área de filosofia e promover o debate filosófico. Os trabalhos publicados pela *Philosophos* são sempre de autores dedicados a Pesquisa *em Filosofia*. A publicação é semestral, sob a responsabilidade da Faculdade de Filosofia (FAFIL) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

EXPEDIENTE

EDITORA CHEFA: Araceli R. S. Velloso, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

EDITORES DO VOLUME:

Renato Moscateli, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Wellington Damasceno Almeida, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Delbó Lopes, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Adriano Correia, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Araceli R. S. Velloso, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Cristiano de Novaes Rezende - GO, Goiânia, Brasil (UFG)

Márcia Zebina Araújo, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Abel Lassalle Casanave, Santa Maria - RS, Brasil (UFSM)

Agnaldo Cuoco Portugal, Brasília - DF, Brasil (UnB)

Gonçalo Armijos Palácios, Goiás Velho - GO, Brasil (UFG)

João Carlos Salles Pires da Silva, Salvador - GO, Brasil (UFBA)

João Vergílio Gallerani Cuter, São Paulo - SP, Brasil (USP)

José Nicolau Heck, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Lucas Angioni, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP)

Luiz Carlos Pereira, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (PUC/RJ-UERJ)

Marco Antonio Caron Ruffino, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (UFRJ)

Maria das Graças de Souza, São Paulo - SP, Brasil (USP)

Nelson G. Gomes, Brasília - DF, Brasil (UnB)

Oswaldo Giacoia Junior, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP)

Renato Janine Ribeiro, São Paulo - SP, Brasil (USP)

Robson Ramos dos Reis, Santa Maria - RS, Brasil (UFSM)

Ulysses Pinheiro, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (UFRJ)

Zéljko Loparic, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP/PUC-SP)

ISSN 1414-2236

PHILÓSOPHOS
REVISTA DE FILOSOFIA

PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, v. 23, n. 1, Jan./Jun. 2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE

P- 568 PHILÓSOPHOS - v. 1, n. 1, 1996 - GOIÂNIA: FACULDADE DE
FILOSOFIA DA UFG, v. 23, n. 1, JAN./JUN. 2018.

SEMESTRAL

ISSN 1414-2236

1. FILOSOFIA - PERIÓDICOS I. FACULDADE DE FILOSOFIA DA UFG

CDU: 1(05)

APOIO

Faculdade de Filosofia da UFG
Pós-graduação em Filosofia da UFG

Endereço para correspondência:

Revista *Philosophos*

Caixa Postal 131

74001-970, Goiânia, GO

Telefone: (62) 3521-1129

Endereço eletrônico: revista.philosophos@gmail.com

<https://revistas.ufg.br/philosophos/index>

Editorial

Em sua primeira edição de 2018, a *Philosophos* tem a satisfação de apresentar a seus leitores uma excelente coletânea de trabalhos abrangendo diversas áreas da Filosofia.

Na sessão de Artigos Originais, trazemos cinco textos cujos temas englobam questões de grande relevância para a reflexão filosófica moderna e contemporânea, tais como as relações entre a ciência e a religião, os avanços da secularização e da emancipação feminina no contexto do pensamento político, o lugar dos sentimentos e da razão no âmbito da moral, e ainda problemas concernentes à teoria da linguagem. Para tanto, os autores mobilizam obras de filósofos que vão desde Hume e Rousseau, no século XVIII, até Deleuze, Tugendhat e Pateman em nossa época, e não deixam de estabelecer interessantes diálogos entre eles.

Na sessão de Resenhas, contamos com análises de três obras publicadas recentemente por pesquisadores do Brasil e do exterior, a saber, Everaldo Cescon, Gianluigi Segalerba e Siobhan Chapman, no intuito de divulgá-las em nossa comunidade acadêmica.

Por fim, mas não menos importante, temos os artigos do Dossiê Filosofia Política Contemporânea, os quais resultaram de debates realizados nos eventos III Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea e VIII Ciclo Hannah Arendt, realizados conjuntamente em agosto de 2017 na Universidade Estadual de Londrina. A partir do tema “A Crise da Democracia e do Estado de Direito”, os artigos perpassam problemáticas políticas candentes de nosso tempo e nos convidam a confrontá-las com o auxílio das obras de Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben.

Prof. Dr. Renato Moscateli

SUMÁRIO

Artigos Originais

- 15 O PORQUÊ DA AUSÊNCIA DO SOBRENATURAL
NA CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA
ADILSON KOSLOWSKI (UFS)
- 41 LITERALIDADE E METAFORA NA FILOSOFIA DE
GILLES DELEUZE: UMA VIA BERGSONIANA
CHRISTIAN FERNANDO RIBEIRO GUIMARÃES VINCI
CORREIO (USP)
- 73 A SECULARIZAÇÃO E A RELIGIÃO COMO
ESSENCIAIS AO HOMEM
GENILDO FERREIRA DA SILVA (UFBA)
- 101 CRÍTICA AO PASSADO, NOVA ESCRITA DO
FUTURO: CAROLE PATEMAN, LUCE IRIGARAY
E O PATRIARCALISMO
HENRIQUE RASKIN (PUCRS)
- 129 SENTIMENTS AS THE FOUNDATION OF
RECIPROCAL DEMANDS: A SENTIMENTALIST
INVESTIGATION OF THE MORALITY FROM
HUME AND TUGENDHAT
MATHEUS DE MESQUITA SILVEIRA (UCS)

Resenhas

- 157 SUSAN STEBBING AND THE LANGUAGE OF
COMMON SENSE
KARIEL ANTONIO GIAROLO (UFSM)

- 167 ÉTICA E SUBJETIVIDADE
LUCAS MATEUS DALSOTTO (UFSM)
- 175 SEMANTIK UND ONTOLOGIE: DREI STUDIEN
ZU ARISTOTELES
NICOLA CARRARO (UNICAMP)

Dossiê de Artigos Originais

- 187 187APRESENTAÇÃO
MARIA CRISTINA MÜLLER (UEL)
- 193 ARQUEOLOGIA DO OFFICIUM: EICHMANN, O
FUNCIONÁRIO E A BANALIDADE DA
CATÁSTROFE: INTERSECÇÕES DE G. AGAMBEN
E H. ARENDT
CASTOR M. M. BARTOLOMÉ RUIZ (UNISINOS)
- 239 DIREITOS HUMANOS, AÇÃO POLÍTICA E AS
SUBJETIVAÇÕES OCEÂNICAS
EDSON TELES (UNIFESP)
- 271 VIDA (ZOÉ), MUNDO E POLÍTICA: UMA
REFLEXÃO SOBRE OS ASPECTOS BIOPOLÍTICOS
NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT
FABIO ABREU PASSOS (UFPI)
- 303 O QUE DIRIA HANNAH ARENDT SOBRE O
CENTENÁRIO DA REVOLUÇÃO RUSSA?
JOSÉ LUIZ DE OLIVEIRA (UFSJ)
- 343 A POSSIBILIDADE DE NOVOS COMEÇOS
MARIA CRISTINA MÜLLER (UEL)

373 A QUESTÃO DOS REFUGIADOS E A IDEIA DE
PERTENCIMENTO AO MUNDO EM HANNAH
ARENDT

RICARDO GEORGE DE ARAUJO SILVA (UVA)

CONTENTS

Original Papers

- 15 THE REASON FOR THE ABSENCE OF THE SUPERNATURAL IN CONTEMPORARY SCIENCE: NEITHER APRIORISM, NOR ATHEISM, NOR SCIENTISM
ADILSON KOSLOWSKI (UFS)
- 41 LITERALNESS AND METAPHOR IN THE PHILOSOPHY OF GILLES DELEUZE: A BERGSONIAN WAY
CHRISTIAN FERNANDO RIBEIRO GUIMARÃES VINCI CORREIO (USP)
- 73 SECULARIZATION AND RELIGION AS ESSENTIAL TO MAN
GENILDO FERREIRA DA SILVA (UFBA)
- 101 A CRITIQUE TO THE PAST, A NEW WRITING FOR THE FUTURE: CAROLE PATEMAN, LUCE IRIGARAY AND PATRIARCALISM
HENRIQUE RASKIN (PUCRS)
- 129 SENTIMENTS AS THE FOUNDATION IF RECIPROCAL DEMANDS: A NATURALIZED INVESTIGATION INTO MORALS ACCORDING TO HUME AND TUGENDHAT
MATHEUS DE MESQUITA SILVEIRA (UCS)

Reviews

- 157 SUSAN STEBBING AND THE LANGUAGE OF COMMON SENSE

KARIEL ANTONIO GIAROLO (UFSM)

167 ETHICS AND SUBJECTIVITY

LUCAS MATEUS DALSOTTO (UFSM)

175 SEMANTIK UND ONTOLOGIE: DREI STUDIEN
ZU ARISTOTELES

NICOLA CARRARO (UNICAMP)

Dossier of Original Papers

187 PRESENTATION

MARIA CRISTINA MÜLLER (UEL)

193 ARCHEOLOGY OF THE OFFICIUM: EICHMANN,
THE OFFICIAL AND THE BANALITY OF THE
CATASTROPHE: INTERSECTIONS OF G.
AGAMBEN AND H. ARENDT

CASTOR M. M. BARTOLOMÉ RUIZ (UNISINOS)

239 HUMAN RIGHTS, POLITICAL ACTION AND
OCEANIC SUBJECTIVITIES

EDSON TELES (UNIFESP)

271 LIFE (ZOÉ), WORLD AND POLITICS: A
REFLECTION ON THE BIOPOLITICAL ASPECTS
IN THE THOUGHT OF HANNAH ARENDT

FABIO ABREU PASSOS (UFPI)

303 WHAT WOULD HANNAH ARENDT SAY ABOUT
THE CENTENARY OF THE RUSSIAN
REVOLUTION?

JOSÉ LUIZ DE OLIVEIRA (UFSJ)

343 THE POSSIBILITY OF NEW BEGINNINGS

MARIA CRISTINA MÜLLER (UEL)

373 THE REFUGEE ISSUE AND THE IDEA OF
BELONGING TO THE WORLD IN HANNAH
ARENDT

RICARDO GEORGE DE ARAUJO SILVA (UVA)

O PORQUÊ DA AUSÊNCIA DO SOBRENATURAL NA CIÊNCIA CONTEMPORÂNEA¹

Adilson Koslowski (UFS)²

adilsonkoslowski@yahoo.com.br

Resumo: As relações entre ciência e religião são complexas. Um dos problemas que se apresentam dizem respeito a por que não constam, nas ciências factuais, referências e explicações que apelem a entidades como Deus, anjos e demônios. Duas respostas – entre outras – podem ser dadas ao problema. A primeira é que, dada a natureza da ciência, o sobrenatural está excluído a priori de seu meio. A segunda é que a ciência não contém explicações sobrenaturais, a posteriori, porque tais explicações não se mostraram adequadas durante o desenvolvimento da ciência moderna. Contudo, se não há nenhum impedimento a priori para as explicações sobrenaturais na ciência, sustentaremos, seguindo os argumentos de Dawes (2009; 2011) e Schick (2000), que a melhor resposta ao problema parece ser a solução a posteriori. Porém, discordamos que sustentar tal posição acarrete o cientismo. Contra o cientismo seguimos os argumentos de Feser (2014).

Palavras-chave: Sobrenatural; Ciência; Explicação; Cientismo.

1. INTRODUÇÃO

Se observarmos os livros e artigos científicos não encontraremos os nomes de Deus, anjos e demônios sendo usados³, exceto quando eles são objeto de investigação a respeito de crenças nessas entidades, em caso de estudos psicológicos,

¹ Recebido em: 22-06-2017/ Aprovado em: 21-05-2018/ Publicado on-line em: 07-08-2018.

² Adilson Koslowski é Professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, SE, Brasil.

³ Neste texto, o sobrenatural coincide com o conceito de teísmo ou algo semelhante.

históricos ou sociais. Podemos observar que eles não ocupam uma função explicativa a respeito do mundo natural, psicológico ou social nas ciências modernas⁴. Por exemplo, antes de Darwin, a explicação do catastrofismo sustentava que houve várias catástrofes durante a história natural e Deus criou diretamente novas espécies após esses eventos.

O presente estudo busca razões pelas quais a comunidade científica deixou de utilizar o sobrenatural como parte ou elemento de suas explicações. O problema, às vezes, é formulado a partir do naturalismo que é pressuposto na prática científica e no produto que são as teorias científicas e modelos. Mas seria justificado esse naturalismo nas explicações científicas e históricas?

O termo ‘naturalismo’ tem muitos significados. Nesse contexto, compreendemos naturalismo segundo a caracterização de Kelly James Clark (2016) como a rejeição do sobrenatural para explicar o mundo e tudo o que há está incluído no mundo natural⁵.

Do ponto de vista histórico, sustenta Clark (2016), muito resumidamente⁶, uma concepção naturalista da ciência moderna pode ser observada desde a revolução científica do século XVII com Copérnico, Galileu e Kepler; com Descartes, deslocando Deus apenas como fundamento do conhecimento; com David Hume, aplicando o método experimental nas ciências morais; além das obras de John Herschel, John Stuart Mill e William Whewell a respeito do método científico. *A Origem das espécies* (1859) e *A origem do*

⁴ Usamos a expressão ‘ciência moderna’ num sentido lato, referindo-nos à ciência elaborada a partir do século XVII. Somente aos poucos a ciência foi abandonando as explicações sobrenaturais. Foi um processo, não uma ruptura.

⁵ Não obstante, nós aplicamos o conceito de um modo menos extenso, apenas nas teorias ou modelos científicos e na história.

⁶ Esta lista de Clark (2016) é necessariamente incompleta. Há filósofos como os positivistas lógicos, Russell, Popper entre outros que contribuíram para estabelecer essa perspectiva.

homem e a seleção sexual (1871), de Darwin, foram muito importantes na elaboração dessa cosmovisão. Na filosofia, obras como *Experiência e Natureza* (1929), de John Dewey, e o artigo “Epistemologia naturalizada” (1969), de Quine, também foram influentes. Todos esses fatos e as produções literárias sustentaram uma independência cada vez maior da ciência em relação ao sobrenatural⁷.

O problema que investigamos é classicamente referente às relações entre ciência e religião. Duas posições têm marcado essa discussão. Uma primeira, majoritária até a década de 60 do século XX, insistia no conflito entre ciência e religião⁸, até que recentemente, seja na filosofia ou na história, a tese do conflito foi substituída pela tese da harmonia⁹. Nessa última posição constam as abordagens wittgensteinianas e não realistas, que sustentam haver esse conflito apenas quando se confunde duas esferas completamente diferentes, confusão que faz emergir o pseudoproblema do conflito¹⁰. Por outro lado, a tese realista sustenta que algumas crenças teológicas são cognitivas, isto é, são proposições. Porém, a ciência e a religião podem ser harmonizadas, desde que ambas respeitem suas fronteiras, seus métodos¹¹. Neste contexto

⁷ Michael J. Buckley sustenta a tese de que o problema ciência e religião é uma criação da modernidade dos séculos XVII e XVIII, uma vez que cientistas tomam Deus como mais um dos elementos do mundo. Assim, em Newton, Deus é um ser necessário para manter a harmonia das órbitas planetárias e evitar seu colapso. Para mais detalhes, confira os livros de Buckley: *At the Origins of Modern Atheism* (Yale, 1987) e *Deying and Disclosing God: the Ambiguous Progress of Modern Atheism* (Yale, 2000).

⁸ O escrito clássico sustentando a tese do conflito é *History of Conflict between Science and Religion*, de John William Draper (1875).

⁹ Um defensor da tese da harmonia de uma perspectiva histórica nós encontramos nos escritos de Peter Harrison. Confira seu livro *The Territories of Science and Religion* (2015).

¹⁰ Encontramos essa visão sustentada por D. Z. Phillips em *Religion without Explanation* (1976) e Don Cupitt *Taking Leave of God* (1980), entre outros.

¹¹ Na filosofia encontramos uma posição otimista de conciliação em Mikel Stenmark em seu livro *How to Relate Science and Religion: a Multidimensional Model* (2004). Uma versão menos otimista é de Gregory W. Dawes em seu livro *Galileo and the conflict between Religion and Science*

das relações ciência e religião, podemos reformular o problema nesses termos: É a ciência moderna uma ciência sem Deus?¹²

Como é comum em filosofia, não há uma única resposta para esse problema. Grosso modo, podemos agrupar as várias respostas em três grupos.

O primeiro grupo sustenta uma posição apriorista. A ciência não sustenta explicações sobrenaturais ou faz referências a entidades sobrenaturais como Deus, anjos e demônios, pois não faz parte do próprio conceito de ciência. As razões dadas para essa alegação são várias, e elencamos algumas delas baseados em Dawes (2009): a metodologia da ciência pressupõe o chamado “naturalismo metodológico”, agindo “como se” o sobrenatural não existisse; as proposições não podem ser nem verificadas, nem falsificadas; a explicação sobrenatural leva à falta de explicação de seu agente; o agente causal impede de prever seu comportamento; entre outras. De um modo mais radical, a ciência ou parte dela está comprometida com o materialismo (uma forma de naturalismo). Deste modo, a explicação e a referência ao sobrenatural são eliminadas a priori, dada a natureza da ciência, com seus compromissos metafísicos ou ateístas¹³.

O segundo grupo sustenta a abordagem defendida por Alvin Plantinga (1997), inspirada no anarquismo de Feysabend. Há possibilidades de vários tipos de ciência, dadas as várias ontologias rivais. Há a ciência duhemiana, que segue

(2016).

¹² ‘Sem Deus’ aqui num sentido bem amplo, seja uma posição ateísta, céptica ou agnóstica.

¹³ Para essa visão, confira os artigos do advogado de Berkeley Phillip Johnson: “Honesty is the Best Policy: Scientific naturalism excludes God from Reality” (1995) e “The Unraveling of Scientific Materialism” (1997). A posição de Plantinga tem semelhanças a de Johnson quanto ao compromisso materialista da ciência moderna e seu conseqüente ateísmo em alguma extensão, principalmente nas ciências humanas.

o procedimento do naturalismo metodológico, e há a *possibilidade* da ciência agostiniana, que vai além e se baseia também na revelação de Deus (a Bíblia)¹⁴.

O terceiro grupo sustenta uma posição a posteriori. Essa posição não descarta a possibilidade de o sobrenatural vir a ser uma boa explicação científica. As proposições religiosas não são concebidas, a priori, como impossíveis de serem testadas ou rejeitadas por uma concepção a respeito da natureza da ciência.

Não é possível explorarmos todas essas três possibilidades de resposta ao problema e muito menos suas subdivisões. Desejamos apresentar e defender a terceira resposta ao problema, que consideramos ser a mais razoável: a ausência do sobrenatural na ciência empírica contemporânea advém de razões a posteriori. Para isso, seguiremos os argumentos propostos por Gregory W. Dawes e Theodore Schick Jr.

2. UMA CARACTERIZAÇÃO DE CIÊNCIA E COMPROMISSOS FILOSÓFICOS

Quando recorremos à palavra ‘ciência’, a usamos de vários modos. Podemos nos referir ao conjunto das várias ciências como física, química, biologia, sociologia, etc. Podemos nos referir às instituições científicas, suas publicações, congressos etc. Também podemos falar a respeito do conteúdo científico, isto é, teorias, modelos ou prática científica, etc.

Dada a complexidade do conceito ‘ciência’, frequentemente os filósofos sustentam que não é possível oferecer uma definição em termos de condições necessárias e suficientes.

¹⁴ Para compreender a posição da ciência agostiniana de Plantinga, pode o leitor ler os dois artigos de Plantinga (1997) “Methodological Naturalism?” (parte 1 e 2). Para uma crítica e defesa da ciência duhemiana, confira Bas van Fraassen (1996): “Science, materialism, and false consciousness”.

Uma das opções é compreender ‘ciência’ como um conceito de *semelhança de família* à Wittgenstein. Há muitas diferenças entre física e história. Mesmo quando nos fixamos em uma só disciplina, os problemas permanecem. A matemática do século XV e a do século XXI não parecem ser a mesma disciplina em todos os seus aspectos. Por exemplo, o que é considerado uma prova ou demonstração num determinado período não o é em outro.

Mario Bunge (1989) propôs uma definição de ciência que nos parece bastante ampla e oportuna para nossos objetivos, mesmo que a tomemos apenas como uma caracterização. A ciência básica factual é constituída de dez elementos¹⁵. O elemento base é a comunidade de pesquisadores, constituída de pessoas treinadas, com forte comunicação entre si e aberta a receber e treinar outros indivíduos interessados. A comunidade de pesquisadores pertence a uma comunidade maior da sociedade. A sociedade fomenta a comunidade dos pesquisadores ou pelo menos a tolera.

O discurso da comunidade de pesquisa se refere a entidades reais e não a imaginosas ou fantasmagóricas. A comunidade dos pesquisadores possui uma filosofia ontologicamente realista. O mundo é composto de entidades concretas que mudam por meio de leis e são independentes do pesquisador. Uma epistemologia pela qual podemos conhecer o mundo parcial e gradualmente e um *ethos* que busca a verdade acima de outros valores, como a utilidade, o poder e o dinheiro¹⁶.

¹⁵ São eles: (1) a comunidade dos investigadores; (2) a sociedade que os apoia ou tolera; (3) o domínio ou universo de discurso; (4) a concepção geral ou filosofia da comunidade dos investigadores, (a) a epistemologia realista, (b) a ontologia realista e c) o *ethos*; (5) o fundo formal; (6) o fundo específico; (7) os problemas; (8) o fundo de conhecimento acumulado; (9) os objetivos; (10) a metódica.

¹⁶ Estes pressupostos realistas e epistemológicos, entre outros, são apenas hipotéticos. São mantidos,

Essa comunidade possui uma coleção de teorias lógicas e matemáticas atualizadas e uma base de dados, hipóteses e teorias atualizadas e razoavelmente confirmadas e corrigíveis, bem como métodos efetivos. Os problemas que a comunidade de pesquisadores deseja resolver referem-se a coisas reais.

Há um cabedal de teorias e hipóteses e dados compatíveis com o depósito fornecido pela tradição da comunidade de pesquisadores. O objetivo da comunidade de pesquisadores é descobrir regularidades, sistematizar teorias e refinar métodos. Os métodos são conferíveis, analisáveis e justificáveis.

A comunidade de pesquisadores é contígua com outras comunidades em seu objeto de pesquisa, tanto em métodos quanto em teorias que compartilha com outras comunidades de pesquisa. Os elementos da comunidade, com exceção da sociedade que a hospeda, modificam-se com o tempo.

Para nós é fundamental a quarta característica da ciência. A ciência possui uma concepção geral ou filosófica da comunidade dos investigadores, uma epistemologia, uma ontologia e um *ethos*. Portanto, a ciência, segundo essa caracterização, não é neutra filosoficamente¹⁷.

3. EM DEFESA DO NATURALISMO NAS CIÊNCIAS E NA HISTÓRIA

O filósofo neozelandês Gregory W. Dawes (2011) faz a im-

pois são fecundos, úteis para a atividade científica. Não foram refutados pela prática científica, não obstante também não foram verificados. Para maiores detalhes confira Cupani (2002).

¹⁷ Após o positivismo foram muitos os filósofos que questionaram a neutralidade da ciência. Destaca-se a obra de Thomas Kuhn. Para maiores detalhes consulte Ricardo J. Gómez (2014).

portante distinção no naturalismo entre os requisitos de procedimento (*procedural requirements*) e os compromissos metafísicos (*metaphysical commitments*). Os requisitos de procedimentos são o aspecto epistemológico do naturalismo.

O autor sustenta que a história e a ciência devem apelar para um corpo de evidências públicas em suas explicações. Desse modo, nada impede que se ofereçam explicações sobrenaturais que podem ser suportadas com o tipo correto de evidências. Os requisitos de procedimento não estão comprometidos com nenhum tipo de ontologia. Para Dawes, os requisitos de procedimento são uma instância não negociável (*non-negotiable*) e relativamente incontroversa. Citamos acima a exceção desse aspecto em Plantinga, que sustenta que esse requisito pode ser quebrado em uma ciência cristã ou agostiniana.

Entendemos esse requisito como a objetividade científica, a saber, a intersubjetividade no acesso às evidências por parte de uma determinada comunidade científica e possível a todo ser racional.

Um problema com a explicação sobrenatural, para Dawes (2011) e Schick (2000), é devido ao acesso à evidência pública. Todavia, o que é uma boa explicação também é um assunto controverso. Existem vários tipos de explicação, seja em história ou física. Porém, há o consenso de que uma explicação tem que ter certas virtudes tais como escopo, poder explanatório, simplicidade, estabilidade, economia ontológica, informatividade, etc. As explicações teístas devem apresentar essas virtudes em um grau superior a uma rival naturalista para serem aceitas.

O problema específico é de que o Deus teísta não é um tipo de entidade que pode ser demonstrado por um corpo

de evidências públicas. Segundo a concepção do cristianismo, por exemplo, em Tomás de Aquino e Calvino, a fé é um dom; não é possível crer em Deus tendo como base um corpo de evidências¹⁸. Se isso for correto, há um problema sério para a explicação científica teísta, pois não satisfaz os requisitos de procedimento. Por exemplo, explicar certos comportamentos com a categoria de “pecado original”.¹⁹

Igualmente, os comprometimentos metafísicos da comunidade científica são naturalistas, mas a posteriori e provisórios. Como diz Schick (p. 34): “Nossas concepções do mundo estão constantemente mudando. Colocar algum tipo de limites em nossa concepção do mundo é fechar caminhos possivelmente frutíferos de investigação”. Não há um limite apriorístico acerca do que a ciência pode estudar e o que não pode. Seu fundamento advém da história das disciplinas das ciências e da própria história. Baseia-se no fato de que, durante 400 anos de ciência moderna, a explicação teísta (sobrenatural) não conseguiu fornecer o requisito de procedimento. A priori, nada impede que a explicação teísta seja a melhor explicação, mas o ônus é mostrar ser essa ontologia a melhor explicação para uma classe de fenômeno.

A ciência não pressupõe de modo a priori o naturalismo. Dawes (2011), baseando-se em Schick (2000), sustenta que a ciência mudou radicalmente seu ponto de vista do que é a matéria com a postulação do neutrino por Enrico Fermi, em 1934: uma partícula que aparentemente não teria massa.

¹⁸ Para uma análise do conceito de fé confira os artigos de Dawes: “The Act of Faith: Aquinas and the Moderns” (2015) e “Religious Studies, Faith, and the Presumption of Naturalism” (2002).

¹⁹ Nem todos os teístas aceitam que não possamos provar por puros meios naturais (argumentos) a existência do Deus teísta, porém há uma parte que não pode ser provada, mas que deve ser aceita por meio da fé. Confira os escritos de Feser (2007) e Graig (2009) que sustentam esta posição. Não obstante, os filósofos continuam a discordar majoritariamente das provas oferecidas.

Para Descartes ou Newton, tal partícula não seria algo “material”, pois não tem massa e nem extensão. Não há, portanto, impedimento a priori para se aceitar o sobrenatural na ciência.

A história da ciência mostra que são possíveis revisões profundas nas pressuposições ontológicas da ciência. Exemplos disso foram a aceitação da comunidade científica da física estatística, a relatividade geral e a mecânica quântica. Não obstante, nas palavras de Dawes (2011, p.15), “Teorias que postulam a existência de deuses, anjos, demônios, não são o tipo de teorias que se mostraram ter poder explanatório”. *Mutatis mutandis*, isso vale também para explicações que apelam para inteligência extraterrestre, como a teoria dos antigos astronautas ou semelhantes.

Além dessa base indutiva histórica, os cientistas e historiadores estão comprometidos com uma ontologia de trabalho (*working ontology*) bem mais vasta. Dawes (2011) apela para o famoso filósofo inglês G. E. Moore (1873-1958), que a chama de “senso comum” (*commom sense*). São crenças bem fundamentais do tipo a existência do mundo, do nosso corpo, do passado, etc. Contudo, entre elas, alega Dawes, não está a crença em seres supranaturais, que são crenças mais elaboradas e até contra-intuitivas²⁰.

Alguém poderia alegar que essas crenças do senso comum não seriam elas próprias uma ontologia a priori da ciência? Tanto Dawes quanto Schick respondem com um “não” a essa pergunta, porém suas respostas para justificar a negativa não são as mesmas. Para Schick (2000), nossa crença

²⁰ Para sustentar essa alegação Dawes baseia-se nas distinções do antropólogo R. Horton (1983) em seu livro *Patterns of thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion, and Science*. Para Horton, as crenças em divindades, espíritos, não são primárias em nenhuma cultura. Ele as chama de “teoria secundária”, contraposta a “teoria primária” que correspondem às crenças do senso comum de Moore.

no mundo exterior não é demonstrável, mas é produto de uma inferência da melhor explicação. Os objetos seriam a causa explicativa de nossa experiência sensorial, e a isso ele soma as virtudes pragmáticas das boas explicações: simplicidade, conservadorismo (ajustada à teoria existente), fecundidade. E, portanto, estamos justificados em crer na existência do mundo exterior. Ele chama essa estratégia de *critérios de adequação*, semelhante aos requisitos de procedimento de Dawes. Veremos as diferenças de Schick e Dawes sobre esse ponto.

Schick (2000) sustenta que a ciência tem pressuposições apenas epistemológicas, não ontológicas. Uma delas é a de que o mundo tem uma determinada estrutura – novamente por inferência da melhor explicação, nós podemos conhecer essa estrutura e esse conhecimento é avaliado por todos. Se o mundo não tivesse uma estrutura, não poderia ser conhecido, e se não pudesse ser entendido cientificamente, não poderia ser explicado. E se nossos sentidos não nos ligam de alguma maneira a esse mundo, não poderia haver ciência. E se não fosse público, não poderia ser validado. Mas esses critérios de adequação não levam a negar a possibilidade de testar as alegações sobrenaturais, pois podemos conhecer os efeitos desse mundo – o sobrenatural – em sua relação com o mundo natural. Portanto, é possível um estudo científico do sobrenatural como, por exemplo, sobre o efeito da oração na cura de doenças²¹.

²¹ Este exemplo não é de Schick. A princípio, se todo experimento confirmasse estaticamente que houvesse uma melhora nos pacientes que recebessem oração proporcionaria evidência para alegarmos a influência de uma agente sobrenatural, porém os resultados são inconclusivos (cf. BENSON, 2005). Há vários problemas com esse tipo de pesquisa sobre a eficácia da oração, vejamos alguns: o problema do grupo de controle e do sujeito de teste, sendo Deus alguém que não é possível isolar e onisciente não possibilita que esses requisitos sejam cumpridos. Além disso, o problema da interpretação dos resultados, por exemplo, Deus poderia não atender as preces, pois poderia tirar maiores bens morais e espirituais dessa situação para o bem dos enfermos etc.

Dawes tem outra estratégia para fundamentar as alegações do senso comum presentes na ciência, não como um pressuposto de que é a melhor explicação para o sucesso epistêmico da ciência. Para ele, essas crenças pressupostas pela ciência são elas mesmas tacitamente corroboradas. Não há crenças ou proposições isoladas (holismo). As crenças “básicas” – as crenças mooreanas – são corroboradas ou possivelmente falseáveis tacitamente, pois estão conectadas com aquelas crenças que estão sendo testadas. Por exemplo, se vamos ao posto de gasolina e abastecemos o carro, nós sabemos que há gasolina no posto, porém se a gasolina vier a acabar em todos os lugares é possível que o petróleo tenha terminado. A existência da gasolina corrobora tacitamente a existência do petróleo e sua extração. De modo semelhante, quando afirmamos que “Há um pássaro no jardim”, *prima facie*, estamos justificando tacitamente que há uma realidade, um espaço onde está o pássaro. Porém, se sabemos que temos delírios com pássaros, temos justificativa para anular tal crença²².

Para Schick, a ciência é comprometida epistemologicamente com certas crenças, mas neutra ontologicamente. As explicações sobrenaturais não são bem-sucedidas pelos critérios de adequação, mas não excluídas a priori. De outro lado, para Dawes, a ciência tem pressupostos epistemológicos e ontológicos. Não o são a priori, mas são justificados a posteriori. Deste modo, a ciência está comprometida filosoficamente a posteriori com o naturalismo metafísico.²³

²² A argumentação de Dawes é dependente neste ponto dos escritos de J. E. Adler. Para detalhes dessa fundamentação tácita das crenças do senso comum confira “Conservatism and tacit confirmation” (1990), e o livro *Beliefs own ethics* (2002).

²³ Vê-se que tanto Bunge, Schick e Dawes admitem pressupostos na ciência, pois a ciência não é uma atividade neutra filosoficamente. Porém, divergem. Para Bunge há pressupostos ontológicos e

Podemos, porém, duvidar do que consideramos ser um pressuposto comum nas concepções sustentadas (de modos diferentes) por Schick e Dawes: o pressuposto de que é possível uma epistemologia que preceda um compromisso metafísico, tese que tem entre seus famosos representantes René Descartes. Isto é, antes da metafísica, temos que elaborar uma epistemologia.

Feser (2014) questiona essa possibilidade apriorística da epistemologia. Não é possível a qualquer epistemologia se desfazer de qualquer resquício metafísico, ontológico. Por exemplo, Hume tinha que supor que existiam impressões e ideias; Descartes, por sua vez, pensamentos; Berkeley, ideias. Mesmo numa abordagem linguística, estamos no mínimo comprometidos com a existência da linguagem ordinária ou cotidiana.

Mesmo que aceitemos o argumento de Feser contra essa pressuposição, o argumento da neutralidade da ciência de Schick e o comprometimento ontológico a posteriori de Dawes em relação à ciência não são afetados, pois são teses mais restritas. A tese geral parece estar pressuposta na argumentação de ambos para fundamentar as crenças básicas, comuns ou mooreanas; não as científicas. Ela é mais restrita no sentido de que não faz uma reflexão epistemológica básica, apenas sustenta que a ciência não pressupõe uma metafísica apriorista.

Igualmente, Dawes poderia sustentar que não está com-

epistemológicos como hipóteses a priori necessárias para a prática científica; para Schick há pressupostos a priori epistemológicos, mas ontologicamente a ciência é neutra, e por fim, Dawes que tantos os pressupostos epistemológicos e ontológicos são a posteriori. Os epistemológicos confirmados tacitamente e simultaneamente com a prática da ciência e os ontológicos por meio da história da atividade científica. Ademais, Bunge também não utiliza o termo 'naturalismo', pois tal conceito desconsidera os objetos artificiais (artefatos).

prometido com a tese geral de não haver pressuposições ontológicas que precedam a reflexão epistemológica. Apenas que as crenças do senso comum são justificadas tacitamente por outras crenças e, assim, indiretamente justificadas. Mesmo no nível do pensamento reflexivo sobre essa base implícita, tácita, é sempre preciso pressupor uma ontologia, por mínima que seja.

4. OBJEÇÕES AO NATURALISMO CIENTÍFICO

4.1 O ARGUMENTO “CARA EU GANHO, COROA VOCÊ PERDE”

Começemos com uma crítica elaborada pelo próprio Dawes (2011). Ele chama a objeção de “cara eu ganho, coroa você perde”. As ciências comprometidas com o naturalismo metafísico parecem não estar abertas às evidências que venham a apoiar a explicação sobrenatural. Deste modo, as crenças científicas atuais estão blindadas à anulação devido aos seus pressupostos ontológicos ou epistemológicos.

De fato, segundo Dawes (2011), parece ser correto compreender a ciência como um empreendimento conservador. Essa característica tem sido defendida por filósofos como Michael Polanyi, Thomas Kuhn e Imre Lakatos. Revisões profundas e radicais nas teorias e nos procedimentos não serão imediatamente recebidas na ciência. Porém, uma coisa é o conservadorismo e outra é o dogmatismo. A evidência é que a ciência mudou radicalmente no século XX: admitiu o neutrino, a mecânica quântica, a relatividade geral, e isso mostra que se trata de um empreendimento não dogmático e aberto a mudanças radicais.

Dawes (2011) admite não ser fácil uma guinada pró-sobrenatural na ciência. Um exemplo de tentativa desse tipo de ciência é o *Design Inteligente*. Um projetista sobrenatural explicaria a complexidade da vida melhor do que a teoria sintética da evolução. Contudo, mesmo que tal teoria não seja aceita pela *mainstream* científica, ela continua sendo amplamente debatida por cientistas e filósofos. A ciência é fechada, mas nem tanto.

4.2 CONTRA UMA VERSÃO AMPLIADA DE NATURALISMO CIENTÍFICO: O CIENTISMO

Outra possível objeção seria de que uma concepção naturalista de ciência implica o cientismo. Sendo o cientismo inconsistente, mostraria que a posição de um naturalismo científico a posteriori não seria uma boa posição filosófica para solucionar o problema da ausência do sobrenatural na ciência e na história.

Admitimos esse argumento; porém, uma coisa é sustentar que a ciência moderna não contém – por ora – agentes sobrenaturais em suas explicações, outra é sustentar uma posição naturalista metafísica e epistemológica oniabrangente, isto é, o cientismo, a saber: as únicas coisas que existem são as postuladas pela ciência e o único conhecimento possível da realidade é o científico, portanto, devemos ficar restritos à investigação científica. É a ciência que nos diz o que existe e ponto final.

Uma obra que reflete bem essa posição é *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (2007), de Ladyman, Ross, Supurrett e Collier. Nós seguiremos as críticas feitas por Edward Feser (2014, p. 10-27), às quais assentimos. Segundo Feser, há pelo menos cinco problemas para o cientismo: a

autocontradição; os limites do método científico; a impossibilidade de uma explicação completa em termos de “leis da natureza”; a fraqueza do sucesso tecnológico e científico em prol do cientismo; a alegação “científica”: a filosofia é controversa. Vejamos cada um deles.

O argumento da *autocontradição*. Para Rosenberg, “Os métodos da ciência são os únicos modos confiáveis para um conhecimento seguro de todas as coisas” (*Apud* FESER, 2014, p. 11). Obviamente essa alegação não é ela mesma científica. Ela é uma alegação metacientífica. Além do mais, a ciência depende do conhecimento filosófico para ser tomada como “conhecimento seguro”, pois a ciência pressupõe teses metafísicas: a possibilidade de conhecer o mundo; a regularidade do mundo; a permanência das coisas etc. Também emprega conceitos como o de causa, a referência de elementos universais como elétron e quarks, entre outros. Há ainda a interpretação de se a ciência nos oferece uma representação do mundo ou se é apenas um eficiente meio de controle e predição etc. Alegar que esse tipo de conhecimento é também científico leva o cientismo à trivialidade, tornando-o compatível com qualquer possível alegação. Não obstante, ciência é compreendida idealmente como restrita a modelos matemáticos suscetíveis a testes empíricos, o que torna injustificados conceitos pressupostos pelas ciências como os acima citados. Portanto, seria arbitrário e contraditório sustentar que o único conhecimento seguro é o científico nos moldes das ciências empíricas.

O argumento dos *limites do método científico*. O método científico moderno é baseado em experimentos e modelagem matemática, os aspectos qualitativos da realidade, a cor, o som, os odores, os pensamentos e as escolhas, o propósito e o sentido estão a priori abstraídos da investigação científica.

Até esse momento a ciência não foi bem-sucedida em explicar esses aspectos qualitativos e se restringiu aos aspectos quantitativos. Essa abstração é útil e não problemática, quando consciente de sua restrição do que realmente explica sobre o mundo. A possibilidade de sustentar que essas qualidades existem apenas para o sujeito consciente e não de fato na realidade física as torna não menos problemáticas, mas, sim, mais problemáticas. Essa concepção de colocar esses aspectos qualitativos (qualidade secundárias) na mente e não na matéria (ou cérebro) faz surgir o problema do dualismo mente-corpo, pois os aspectos qualitativos não são materiais. A mente torna-se nessa cosmovisão científica um objeto estranho. A eliminação dos aspectos qualitativos pode ser apenas metodológica, pois o método científico demanda o pensamento consciente para confirmá-lo e o pressupõe para eliminá-lo, o que é incoerente. A física não nos fornece uma descrição da natureza intrínseca da matéria, mas nos oferece uma estrutura abstrata fornecida pelo modelo matemático. Não existe apenas a estrutura abstrata em si mesma, portanto, há algo mais do que as teorias físicas nos informaram a respeito da matéria²⁴. Desse modo, o método científico atual é limitado, e revelar esses aspectos pertence tradicionalmente à filosofia²⁵.

O argumento dos *limites explicativos da ciência*: Quando se trata de oferecer uma explicação ou uma teoria fundamental de tudo o que há, o resultado é apenas camadas e camadas de leis científicas *ad infinitum*, e não uma explicação final.

²⁴ Por exemplo, a descrição oferecida pelas cores, seja qual seja a teoria física é apenas uma parte do fenômeno que pode ser matematizada nas estruturas abstratas desses modelos científicos. Aquelas partes qualitativas que não podem ser matematizadas são deixadas de lado. Portanto, a descrição é incompleta. A impressionante exatidão das teorias físicas advém de suas exclusões do que não pode ser matematizado.

²⁵ A defesa dessa possibilidade por parte da filosofia é sustentada por autores como Feser (2014) e David Oderberg no livro *Real Essentialism* (2007).

Feser faz referência ao livro de Lawrence Krauss “O universo que veio do nada” (2013 [2012]), onde o próprio Krauss nega uma teoria final de tudo (p. 177, no original). Todavia, a própria natureza das leis – de onde vêm, como são eficazes, etc. – é pressuposta e não resolvida. Mesmo se houvesse uma explicação total em termos de leis, as leis em si mesmas não seriam explicáveis nesse modelo. Temos quatro possibilidades. As “leis da natureza” como descrição dos poderes das capacidades, das próprias coisas (concepção aristotélica e escolástica de lei). Contrapondo-se a essa concepção estão as leis da natureza como sustentadas por Descartes e Newton – a vontade divina estabelecida para o comportamento das coisas, num conceito eminentemente teológico. As “leis da natureza” compreendidas como a redescrição e o sumário de regularidades encontradas no mundo natural. E, por fim, as “leis da natureza” como objetos abstratos, uma concepção platônica das leis. Os objetos concretos participam, são instâncias dessas leis abstratas de algum modo. Porém, nenhuma dessas visões é útil para providenciar à ciência uma explicação completa do mundo.

A concepção de lei como poder leva à explicação reversa: o universo não é explicado pelas leis, mas pelos próprios objetos, dado que as leis são derivadas deles e não delas próprias, que são dependentes. A lei, enquanto divina, que supõe a divindade e a lei como sumário, não explica, não nos diz o porquê das leis, pois é apenas uma redescrição do que acontece (A é seguido por B, isto é, As tende a ser seguido por Bs). E, por fim, a lei como objeto platônico abstrato deixa de explicar o reino dos objetos abstratos, sua relação etc. Esses problemas estão fora do mister científico e compete à filosofia resolvê-los ou eliminá-los.

O falho argumento para o cientismo: o sucesso preditivo

e tecnológico da ciência força-nos a considerar o cientismo verdadeiro. O problema do argumento é que mesmo que o sucesso de predição e o sucesso tecnológico sejam verdadeiros, não podemos inferir que somente há o que a física nos diz, nem mesmo o que as outras disciplinas científicas nos dizem. Para isso, Feser usa a analogia dos detectores de metais: eles detectam metais e o fazem bem, mas não podemos inferir a partir disso que somente existam objetos metálicos. Mesmo que a analogia não seja considerada boa, dado que a ciência não está limitada apenas a detectar metais, a questão permanece. Que razão temos para supor que o método científico nos dá um retrato completo do que há? Contudo, demandar da metafísica e da teologia, por exemplo, a lista de seus sucessos tecnológicos e de suas predições empíricas, seria o mesmo que fazer isso utilizando o detector de metal para a jardinagem, a pintura ou para outra atividade similar. O método científico está delimitado pelos aspectos de controle e predição, mas nem toda forma de conhecer pode ser, a princípio, enquadrada nesses termos e rejeitada como inadequada.

Pode-se, por fim, arguir que a filosofia não apresenta respostas definitivas, mas é notoriamente controversa e não prática. A superioridade da ciência é evidenciada pelo seu sucesso e pelo consenso que oportuniza entre os especialistas. Porém, novamente aqui temos uma alegação que não é científica, mas filosófica, e demanda uma defesa filosófica, portanto, inconsistente com o cientismo.

Os argumentos de Feser são bons, porém não refutam uma posição dawesiana e nem todos os tipos de cientismo. Os argumentos de Feser dependem de uma concepção cientificista de eliminação da filosofia substituída pela ciência. As

críticas são endereçadas para uma concepção naturalista e cientificista radical. Porém, tanto uma posição dawesiana como a de Bunge não eliminam a filosofia, mas ao contrário, a epistemologia e a metafísica filosófica são fundamentais para compreendermos a racionalidade científica. Ambas as posições sustentam que a ciência não é neutra filosoficamente, tanto epistemológica como metafisicamente. Ambas, no entanto, sustentam uma filosofia informada cientificamente.

5. CONCLUSÃO

Podemos resumir a argumentação em favor do naturalismo em ciência e na história como sustentado neste texto com as seguintes teses: 1) os cientistas estão comprometidos com o naturalismo, a saber, a rejeição provisória do sobrenatural para explicar o mundo e tudo o que há está incluído no mundo natural (também se inclui o cultural); 2) o naturalismo possui dois aspectos: os requisitos de procedimento (epistemológicos) e os compromissos metafísicos; 3) os requisitos de procedimento são parcialmente incontroversos (acesso epistêmico público e são ontologicamente neutros); 4) os compromissos metafísicos são baseados em três fontes: a) a história do êxito científico, b) o cumprimento dos requisitos de procedimento e c) o senso comum; 5) os requisitos de procedimento e os compromissos metafísicos dos cientistas estão justificados. Deste modo, 6) a ausência do sobrenatural na ciência está justificada epistemicamente de um modo a posteriori.

Nessa perspectiva dawesiana, o naturalismo na ciência e na história não é baseado em quaisquer das versões aprioris-

tas, sejam elas a verificacionista, a falsificacionista, o naturalismo metodológico, etc. Tampouco se baseia em compromissos materialistas em detrimento do sobrenatural, nas explicações científicas, ou mesmo no ateísmo ou agnosticismo. Achamos que essa linha de argumentação não se apoia em nenhuma tese filosófica forte e controversa ou em alguma definição dogmática do que é a ciência. É a perspectiva mais desidratada para lidar com esse problema.

Essa resposta à ausência da explicação do sobrenatural também não está comprometida com o cientismo entendido como a eliminação da filosofia. Podemos manter-nos naturalistas em ciências, mas não sermos cientificistas, pois a primeira não parece implicar a segunda. A ontologia científica é apenas uma ontologia regional restrita a posteriori pelos seus próprios requerimentos.

Se nossa argumentação estiver correta, podemos ser naturalistas em relação às explicações científicas e históricas sem apelarmos provisoriamente ao sobrenatural, sem sermos aprioristas, materialistas, ateístas, agnósticos ou cientificistas. Além disso, aberto as possibilidades da ciência – por ora – não imagináveis.

Abstract: Relationships between science and religion are complex. One of the problems that arise is why there are no references in factual sciences that appeal to entities such as God, angels, and demons. Two answers - among others - can be given to the problem. The first is that given the nature of science, the supernatural is excluded a priori from its environment. The second is that science does not contain supernatural explanations, a posteriori, because such explanations were not adequate during the development of modern science. However, if there is no a priori impediment to supernatural explanations in science, we will argue, following the arguments of Dawes (2009; 2011) and Schick (2000), that the best answer to the problem seems to be the a posteriori solution. However, we disagree that sustaining such a position leads to scientism. Against the scientism we follow the arguments of Feser (2014).

Keywords: Supernatural; Science; Explanation; Scientism.

REFERÊNCIAS

ADLER, J. E. Conservatism and tacit confirmation. *Mind*, 99, 559-570, 1990.

_____. *Belief's own ethics*. Cambridge: MIT, 2002.

BENSON, Herbert et al. Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac by-pass patients: a multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessor prayer. In *American Heart Journal*, volume 151, number 04, p. 934-942.

BUCKLEY, Michael, J. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press, 1990.

_____. *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Progress of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press, 2004.

BUNGE, Mario. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CLARK, James Kelly. Naturalism and its discontents. In: *The Blackwell Companion to Naturalism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2016.

CRAIG, W. L. The *kalam* cosmological argument. In CRAIG, W, L. and MORELAND. *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

CUPANI, A. A relevância da epistemologia de Mario Bunge para o ensino de ciências. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*. V. 19, jun. 2002, p. 100-125.

CUPITT, Don. *Taking Leave of God*. London: SCM, 1980.

DAWES, W. Gregory. *Theism and Explantation*. New York

and London: Rutledge, 2009.

_____. In defense of naturalism. *Int. J. Philos Relig* (2011) 70:3-25.

_____. Understanding Naturalism. *Australasian Journal of Philosophy*, (2010) 88:4, 757-758.

_____. *Galileo and the conflict between Religion and Science*. New York and London: Routledge, 2016.

_____. The Act of Fatih: Aquinas and the Moderns” In: (2015)

_____. Religious Studies, Faith, and the Presumption of Naturalism, *Journal of Religion and Society*, Volume 5 (2002).

DARWIN, C. *A origem das espécies*. São Paulo: Marin Claret, 2016 [1859].

_____. *A origem do homem e a seleção sexual*. Itatiaia: Belo Horizonte, 2004 [1871].

DEWEY, J. Experiência e natureza. In: CIVITA, Vitor (ed.). *Dewey*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 [1929].

DRAPPER, William J. *History of the Conflict between Religion and Science*. New York: D. Appleton and Company, 1875. Disponível em: <<https://archive.org/details/historyofconflic1875drap>>. Acesso: 20/maio/2017.

FESER, Edward. *Scholastic Metaphysics: a contemporary Introduction*. United Kingdom: Editiones Scholasticae, 2014.

_____. *Five proofs of the existence of God*. San Francisco, Ignatius, 2017.

FRAASSEN, Bas C. van. Science, materialism, and false consciousness. In: KVANVIG, Jonathan L. (org). *Warrant in Contemporary: essays in honor of Plantinga's theory of knowledge*. London: Rowman & Littlefield Publishers, INC, 1996.

GÓMEZ, Ricardo J. *La dimensión valorativa de las ciencias: hacia una filosofía política*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2014.

HARRISON, Peter. *The Territories of Science and Religion*. Chicago: University Chicago Press, 2015.

HORTON, R. *Patterns of thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion, and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

JOHNSON, Phillip. Honesty is the Best Policy: Scientific naturalism excludes God from Reality 1995. Disponível em: <<http://www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo/17364/title/Honesty-Is-The-Best-Policy--Scientific-Naturalism-Excludes-God-From-Reality/>> Acesso: 15/maio/2017.

_____. The Unraveling of Scientific Materialism, 1997. Disponível em <<https://www.firstthings.com/article/1997/11/002-the-unraveling-of-scientific-materialism>>. Acesso: 15/maio/2017.

LAYDMAN, James et al. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. New York: Oxford, 2007.

LAWRENCE, Krauss. *O universo que veio do nada: Porque há criação sem criador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013. Original: *A Universe from Nothing: Why There is Something Rather than Nothing*. New York: Free Press,

2012.

ODERBERG, David. *Real Essentialism*. London: Routledge, 2007.

PLANTINGA, A. Methodological naturalism. 1997. Disponível em: < http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/methodological_naturalism_part_1.pdf> e <http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/methodological_naturalism_part_2.pdf>. Acesso: 02/junho/2017.

PHILLIPS, D. Z. *Religion without Explanation*. Oxford: Basil Blackwell, 1976.

QUINE, W. V. O. Epistemologia naturalizada. In: CIVITA, Vitor (ed.). *Ryle, Strawson, Austin e Quine*. São Paulo: Abril Cultural, 1985 [1969].

Stenmark, Mikel. *How to Relate Science and Religion: a Multidimensional Model*. Cambridge: Eerdmans, 2004.

SCHICK, Theodore, Jr. Methodological naturalism vs. methodological realism. In *PHILO*, vol. 3 n. 2, fall-winter, 2000, p. 30-37.

LITERALIDADE E METÁFORA NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE: UMA VIA BERGSONIANA¹

Christian Fernando Ribeiro Guimarães
Vinci Correio (USP)²
christian.guimaraes.vinci@gmail.com

Resumo: Este artigo objetiva pensar o debate envolvendo a questão da literalidade na obra de Gilles Deleuze, mormente naquela escrita em parceria com Félix Guattari, a partir de um recuo pelo pensamento do filósofo Henri Bergson. Apresentada como um modo singular de operar com a escrita, a literalidade deleuze-guattariana exigiria que determinadas formulações, mormente aquelas de teor imagético fossem lidas ao pé da letra (a la lettre) ao invés de interpretadas como metáforas. Tendo adentrado em nosso país por meio do dossiê *Entre Deleuze e a Educação*, publicado em 2005 no periódico *Educação & Sociedade*, a questão da literalidade fomentou uma discussão acalorada, nomeadamente no campo educacional – dado o fato de um dos participantes, François Zourabichvili, propor uma pretensa teoria de ensino deleuzeana a partir dessa noção. Longe de querer encerrar tal debate, almejamos pensá-lo sob a égide do pensamento bergsoniano, a fim de propor um escape do binarismo estabelecido.

Palavras-chave: Gilles Deleuze; Literalidade; Metáfora; Henri Bergson.

1. INTRODUÇÃO

Gilles Deleuze e Félix Guattari, ao escreverem o primeiro tomo do díptico *Capitalismo & Esquizofrenia, O Anti-Édipo*,

¹ Recebido em: 12-09-2016 / Aprovado em: 20-02-2018 / Publicado on-line em: 07-08-2018.

² Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci Correio é Doutorando pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Bolsista FAPESP.

não se furtaram em dimensionar as prováveis polêmicas que tal obra acenderia. Nesta, conforme introduziam o leitor à segunda tarefa positiva da esquizoanálise, os autores chegaram a argumentar:

Aqueles que nos leram até aqui teriam talvez muitas censuras a nos fazer: acreditar em demasia nas puras potencialidades da arte e até da ciência; negar ou minimizar o papel das classes e da luta de classes; militar por um irracionalismo do desejo; identificar o revolucionário com o esquizo; cair em todas estas conhecidas armadilhas, demasiado conhecidas. *Isto seria uma má leitura – e não sabemos o que é pior: se uma má leitura ou se leitura nenhuma.* (Deleuze; Guattari, 2010, p. 502. Grifos nossos).

Essa percepção de uma *má leitura* seria ratificada anos depois, conforme prefácio escrito pelos autores para a edição italiana de *Mil Platôs*, publicada em 1987. Para Deleuze e Guattari (2000), houve uma espécie de *fracasso mais profundo* do livro precedente, não obstante o sucesso editorial alcançado pelo mesmo, decorrência de interpretações equivocadas de seu aparato conceitual. A fim de evitar malogro similar com a nova publicação, os autores cercaram-se de cautelas, chegando a exigir de seus leitores, em diversos momentos da obra, uma maior prudência ao lidar com certos enunciados³. Os cuidados adotados não evitaram o surgimento de novas e intensas polêmicas, apesar da baixa receptividade do último

³ As experimentações languageiras e conceituais de *Mil Platôs* buscaram apresentar, como regra imaneente, uma dose de prudência: “Mas por que este desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também plano de alegria, de êxtase, de dança? Então, por que estes exemplos? Por que é necessário passar por eles? Corpos esvaziados em lugar de plenos. Que aconteceu? *Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência.* Muitos são derrotados nesta batalha” (Deleuze; Guattari, 2007, p. 11. Grifos nossos). Para uma discussão sobre a prudência em *Capitalismo & Esquizofrenia*, remetemos o leitor à (referência omitida).

volume de *Capitalismo & Esquizofrenia* (Deleuze; Guattari, 2000).

Os modos como os tomos integrantes da coleção supra-mencionada foram lidos e seus conceitos apropriados renderam e rendem muitas controvérsias⁴. Dentre estas, ganhou consistência entre nós aquela envolvendo a questão da literalidade. Apresentada como um modo singular de operar com a escrita, a literalidade deleuze-guattariana exigiria que determinadas formulações, mormente aquelas de teor imagético – tais como “o próprio cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 25) ou “há tão somente máquinas em toda parte” (Deleuze; Guattari, 2010, p.11) –, fossem lidas ao pé da letra (*a la lettre*) ao invés de interpretadas como metáforas⁵.

Tendo adentrado em nosso país por meio do dossiê *Entre Deleuze e a Educação*, publicado em 2005 no periódico *Educação & Sociedade*, a questão da literalidade fomentou uma discussão acalorada, nomeadamente no campo educacional. François Zourabichvili (2005) iniciador do debate, apresentou uma densa análise da literalidade e, a partir desta, vislumbrou uma pretensa teoria do ensino deleuzeana. Tomaz Tadeu (2005) e Peter Pál Pelbart (2005), foram incumbidos

⁴ Um exemplo recente advém dos textos oriundos do seminário *Ateliers sur l'anti-oedipe* (Cornibert; Goddard, 2008), os quais apresentam uma pluralidade de leituras e interpretações, muitas vezes antagônicas, da obra *O Anti-Édipo*. As polêmicas impressas nesses escritos dão mostras da dificuldade em se operar com o aparato conceitual de Deleuze e Guattari, uma vez que este possibilitaria formas diversas de apropriação e aplicação. O seminário em questão, ademais, apenas deu prosseguimento a um debate iniciado anos antes, em 2002, no dossiê *L'effect Deleuze* publicado no periódico *Le Magazine Littéraire*, envolvendo os *deleuzeanos inventivos* e os *deleuzeanos não-inventivos*. Para um panorama dessa polêmica ver (referência omitida).

⁵ Como o nota François Zourabichvili (2005), construções como “isto não é uma metáfora” ou “isto deve ser lido literalmente” são uma espécie de ritornelo na filosofia de Deleuze, estando presente em variados momentos de sua obra, escrita ou não em parceria com Félix Guattari.

de discutir o texto apresentado pelo colega francês. Enquanto Pelbart endossou o argumento de Zourabichvili, levando a discussão para searas não-pedagógicas, Tadeu teceu-lhe algumas críticas, já vislumbrando o interesse – e os equívocos – que tal leitura poderia suscitar em muitos pesquisadores da área educacional interessados no pensamento de Deleuze. Descontadas as censuras, Tadeu não deixou de apontar o quão interessante seria um maior aprofundamento dessa questão, a fim de pensarmos as possibilidades de formulação de uma teoria do ensino deleuzeana – objetivo do próprio Tadeu à época (Gandin; Paraskeva; Hypolito, 2002).

Uma espécie de resposta surgiria no ano subsequente, no seminário organizado em França acerca da feitura d’O *Anti-Édipo*, Zourabichvili (2008) retornaria à essa polêmica, reafirmando sua interpretação da literalidade como uma prática filosófica que envolveria uma *crença* em outro tipo de escrita/leitura⁶. No Brasil, Anita Costa Malufe (2012; 2015), poetisa e crítica literária, viria engrossar esse debate, argumentando que esse modo de escrita, *imane*nte nos dizeres da autora, seria o único capaz de permitir a Deleuze e Guattari usufruírem de uma *prosa poética* capaz de instaurar um *bloco de devir*, este concebido como uma espécie de deslocamento capaz de fomentar uma outra relação, literal e não metafórica, entre os termos constitutivos de um enunciado.

Ponto pacífico para os autores supracitados, a questão da literalidade em Deleuze passa necessariamente por sua lei-

⁶ François Zourabichvili faleceu em 2006, não chegando a apresentar publicamente sua análise sobre a escrita literal d’O *Anti-Édipo* no seminário supracitado, ocorrido poucos meses depois de sua morte. Não houve tempo suficiente para que o autor francês elaborasse uma resposta a Tadeu, embora o texto publicado nos anais do evento enseje uma retomada das críticas dirigidas por este.

tura da obra de David Hume, tal qual apresentada em *Empirismo e Subjetividade* (Deleuze, 2001). A literalidade assentaria-se em uma relação singular entre conhecimento e crença, com especial prevalência desta sobre aquela. Contudo, como apontou Tadeu (2005), apoiados apenas nessa relação, não conseguimos explicar convenientemente a prevalência do tom metafórico presente nos escritos deleuzeanos, elaborados ou não em parceria com Guattari.

Adensem os essa problematização relembrando brevemente alguns momentos em que o aporte à metáfora, por parte de Deleuze, não se explica adequadamente pela simples remissão à sua leitura do pensamento de Hume. Como explicar, por exemplo, a afirmação deleuzeana “todo conceito possui em si, virtualmente, um aparelho metafórico” (Deleuze, 1968, p. 300)? E a utilização de metáforas por Friedrich Nietzsche na constituição de sua filosofia, assentada em aforismos e poemas, tal qual constatada por Deleuze (1976)? Ou, ainda, a aceitação, em *O que é a Filosofia* (Deleuze; Guattari, 1992), de que as figuras metafóricas tendem para os conceitos e vice-versa? Zourabichvili, posteriormente (2011), reconheceria esses distintos momentos e afiançaria a dificuldade em encerrar esse debate, sem, contudo, abandonar a sua posição inicial.

A afinidade dos autores de *Mil Platôs* com certas figuras de linguagem, sobretudo com a metáfora, parece ser mais complexa do que imaginamos. Afirmar que há uma literalidade na qual devemos acreditar piamente, pois apenas esta possibilitaria o estabelecimento de novas e potentes relações entre termos distantes, não parece dar conta, por si só, de sanar essas aporias. O quanto daquela *má leitura* vislumbrada

por Deleuze-Guattari, não decorreu justamente dessa dificuldade em compreendermos alguns de seus procedimentos escritos?

Sem intento resolutivo, esse artigo procurará adentrar em tal discussão seguindo um veio outro, sugerindo e sustentando uma abordagem distinta dessa questão. Procuraremos, antes, pensar o papel de figuras de ressonância metafórica na elaboração do discurso filosófico deleuze-guattariano recorrendo, para tanto, ao pensamento de Henri Bergson – autor de extrema importância para o projeto filosófico de Deleuze⁷. Assim, ao invés de pensarmos o debate da literalidade em termos humanos, ressaltando apenas a exterioridade da relação quanto aos termos que comporta e o imperativo de crermos nas novas relações estabelecidas por Deleuze-Guattari em seus escritos a fim de ultrapassarmos aquilo dado por um enunciado, propomos pensá-lo à luz da crítica bergsoniana aos conceitos generalizantes e a necessidade de comparações e metáforas para explicar aquilo que apenas a razão analítica, assentada em uma linguagem abstrata, não daria conta. Ou, em outros termos, buscar pensar a relação existente entre imagem e conceito. Essa leitura, quiçá, permitirá o fortalecimento de certa interpretação da literalidade como processo de dramatização, tal qual defendido por Malufe (2012; 2015).

Por qual razão acreditamos que esse desvio pelo pensamento bergsoniano demonstrar-se-á frutífero para essa discussão? Lembremos que Bergson (2006), prêmio Nobel de

⁷ Para alguns comentadores, toda a obra de Deleuze foi atravessada por um bergsonismo peculiar, ao ponto de suas análises de Nietzsche e Spinoza terem sido realizados a partir de questões postas por sua leitura de Bergson. Para maiores detalhes ver (Alliez, 2000).

literatura, chegou certa vez a proclamar acerca do uso de metáforas:

A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias. Pelo menos se endereçará de preferência às ideias mais concretas, que uma franja de imagens ainda envolve. Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir. Não se tratará de um desvio; nada faremos senão ir direto ao objetivo. Se falássemos constantemente uma linguagem abstrata, pretensamente "científica", não daríamos do espírito mais que a sua imitação pela matéria, pois as ideias abstratas foram extraídas do mundo exterior e implicam sempre uma representação espacial: e, no entanto, acreditaríamos ter analisado o espírito. As ideias abstratas, tomadas em separado, convidar-nos-iam portanto aqui a nos representarmos o espírito com base no modelo da matéria e a pensá-lo por transposição, isto é, no sentido preciso da palavra, por metáfora (p. 45).

Para o autor de *O Pensamento e o Movente*, a linguagem abstrata, pretensamente científica, possuiria uma limitação, pois incapaz de exprimir diretamente uma intuição a não ser por meio de representação; não obstante isso, algumas intuições são aquilo que temos de mais próximo, como é o caso da duração tal qual apresentada por Bergson, por serem dadas de maneira imediata ao espírito. A metáfora, nesse caso, capaz de sugerir-nos uma determinada imagem, auxiliar-nos-ia a comunicar aquilo que a linguagem abstrata não o consegue. Tratar-se-ia de um instrumento narrativo capaz de levar-nos "direto ao objetivo". Contudo, a metáfora não pode restar refém da linguagem abstrata, por ainda correr o risco de preservar elementos de ordem representativa. Diante disso, devemos tomar certo cuidado com a utilização da linguagem imagética em filosofia. Metáforas e comparações não devem ser tomadas em seu "sentido preciso", mas numa outra

chave, devemos partir delas para atingir uma espécie de imagem conceitual, anterior à formulação de um conceito. Bergson arma, a partir dessa tensão entre uma linguagem imagética e uma linguagem abstrata, toda uma crítica à filosofia de seu tempo e renova o fazer filosófico ao trazer ao coração de suas análises a questão da escrita e dos usos de recursos estilísticos em filosofia. Retomar essas análises talvez nos auxilie a situar o debate acerca da literalidade em Deleuze sob outras bases, sem recair nas aporias do simplificado binômio metáfora-literal.

Para tanto, esse artigo navegará por três estratos distintos: em primeiro lugar, apresentaremos um panorama do debate acerca da *literalidade*; na sequência, retomaremos a discussão bergsoniana acerca da metáfora e da linguagem imagética; e, por fim, procuraremos entrecruzar ambos os estratos a fim de pensarmos as suas implicações para aquela pretensa teoria de ensino deleuzeana vislumbrada por Zourabichvili.

2. O DEBATE ACERCA DA LITERALIDADE: PODERIA UMA METÁFORA SOAR LITERAL?

Como compreender a assertiva: “mas o próprio cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 25)? Tendencialmente, optaríamos por buscar o domínio próprio das principais expressões apresentadas, a fim de extrair a definição comumente aceita dos termos presentes na oração: cérebro, erva e árvore. Feito isto, passaríamos a tentar compreender a relação estabelecida entre estes termos no interior da expressão dada. A metáfora, como costumemente a utilizamos em nosso dia a dia, nada mais é do

que o estabelecimento de uma relação de semelhança entre termos distantes. Tomemos o enunciado “seu rosto era uma lua” como exemplo, mais simples do que aquele proposto por Deleuze-Guattari. “Rosto” e “lua” dizem respeito a entidades distintas, mas ao os colocarmos em relação, acabamos por transpor as características de um para explicar o outro. Seu rosto era brilhante e redondo como uma lua, quicá.

Contudo, ao lidarmos com o pensamento de Deleuze e Guattari as coisas se complicam. “O cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore”, para os autores, não envolveria qualquer metáfora. São diversos os momentos de *Capitalismo & Esquizofrenia* nos quais a leitura metafórica é rechaçada, sendo o início d’*O Anti-Édipo* aquele mais famoso e polêmico:

Isso funciona em toda a parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito o isso. *Há tão somente máquinas em toda a parte, e sem qualquer metáfora*: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. [...] O presidente Schreber sente algo, produz algo, e é capaz de fazer a teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquinas e não metáforas (Deleuze; Guattari, 2010, p. 11. Grifos nossos).

O intuito dos autores, como defendem Tadeu (2005) e Malufe (2012), seria substituir a relação metafórica entre termos distantes, representacional por excelência, por uma relação concreta, maquinal no caso em questão. Se “há tão somente máquinas em toda a parte”, um efeito sentido por um corpo – ele também máquina – só pode ser produto de uma relação maquinica, envolvendo uma conexão concreta de corpos distintos, e deve ser explicada maquinalmente [literalmente], sem qualquer desvio metafórico. O que estaria em jogo nesse argumento, conforme reconhece Zourabichvili

(2008; 2011), seria a substituição de uma ideia de desejo como representação por aquela de desejo como produção, tese central d'O *Anti-Édipo*. A metáfora representaria, as máquinas, em contrapartida, conectariam e produziriam. Os enunciados anti-edípicos, por esse motivo, devem funcionar como máquinas, produzir um efeito, e jamais como metáforas. Mas, por qual razão devemos compreender a construção “há tão somente máquinas em toda a parte”, ou similares, literalmente? Por *crença*, responder-nos-iam aqueles defensores da literalidade.

Partindo da compreensão de que as relações são sempre exteriores aos termos envolvidos, portanto não há um domínio próprio a cada termo apresentado em uma construção propositiva, a literalidade implicaria a imanência do sentido e da proposição. Desse modo, não haveria um sentido apriorístico a ser desvendado, mas apenas um a ser experimentado no interior de um determinado enunciado. O sentido da expressão “o cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore”, portanto, não deveria ser buscado no nosso conhecimento *a priori* desses termos, mas no interior da relação proposta por seu enunciador. Contudo, nossa tendência natural ao ouvirmos tal expressão não seria procurarmos relações de similitude, buscando transpor para um termo as características pertencentes a outro? Sim, por esse motivo devemos sempre refazer os argumentos de um autor.

Para Zourabichvili (2005), a *crença* deve ser compreendida como sinônimo de fazer: “crer no que o filósofo diz é, pois, fazer com ele o que ele faz quando enuncia, não separar nunca os seus conceitos do desvio, os casos. Isso supõe que o próprio fazer seja enunciado, indicado em palavras” (p.

1312). Portanto, crer que um cérebro é uma erva significaria fazer uma relação inferencial tal qual a fez Deleuze-Guattari. Mas como os autores a fizeram? Afirmando, posteriormente ao enunciado em questão, que não se trata de uma metáfora. Os autores indicam em palavras como ler, portanto, mas a posteriori somente.

A crença deveria possibilitar à escrita literal construir uma outra relação, na qual os termos não possuiriam domínios próprios – tal qual em uma metáfora – a não ser no interior da própria relação proposta pelo enunciado. Essa construção, por sua vez, visar-nos-ia ofertar uma outra experiência, distante daquela consolidada pela *doxa*. Estaria em jogo, desse modo, a criação de um novo horizonte de inteligibilidade.

Crer que o cérebro é uma erva é um novo horizonte, tanto para a neurologia quanto para a filosofia. Crer não tem nada a ver com formular uma hipótese a propósito de uma essência, cuja revelação se situaria no infinito do processo de conhecimento. Crer é um acontecimento, uma síntese passiva, um ato involuntário, que se confunde com a abertura de um novo campo de inteligibilidade (Zourabichvili, 2005, p. 1317).

Disso segue, para os defensores da literalidade, a importância da leitura deleuzeana do empirismo de Hume, autor inglês em cuja obra Deleuze vislumbrou o estabelecimento de outra relação entre conhecimento e crença, afirmando a preponderância desta sobre aquele. A partir desse lastro, Zourabichvili justifica o intento das construções deleuze-guattarianas, a saber: a busca pelo estabelecimento de conexões capazes de abrir nossos sentidos para outros possíveis, quiçá mais potentes. Assim, prossegue Zourabichvili, a recusa da metáfora em prol da literalidade não visaria nada além de

transtornar a cópula “É” em “E”, a fim de permitir o estabelecimento daquelas conexões outras. A afirmação “o cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore”, transmutar-se-ia em algo como “o cérebro e uma erva”⁸. Conforme adentramos no aparato conceitual de Deleuze-Guattari, essa crença se fortaleceria ao ponto de se transmutar em hábito.

Como nota Tomaz Tadeu (2005), entretanto, a transmutação de uma partícula atributiva (“É”) em partícula conjuntiva (“E”), no limite, tenderia a acabar com toda e qualquer literalidade, uma vez que aboliria o tom metafórico dos escritos de Deleuze-Guattari. Em outros termos, não haveria literalidade a ser explicada ao produzirmos esse deslocamento, e asserções peremptórias como aquela lançada na abertura d’*O Anti-Édipo* bem como outras tantas, careceriam de funcionalidade. Ou seja, enunciados como “e isto não é uma metáfora” possuem sua razão de ser, lembra-nos Tadeu, pois, ao mesmo tempo em que afirmariam o tom metafórico de uma construção precedente, exigem que o leitor ultrapasse esse dado a fim de compreender qual outra relação está em jogo. Pela leitura de Zourabichvili, a literalidade não comportaria essa possibilidade de reconhecimento de qualquer traço pretensamente metafórico.

⁸ Nesse sentido, poderíamos indagar ainda: ao transformar uma proposição atributiva em uma proposição conjuntiva, não estaria Zourabichvili transmutando o conceito em função? Função, nesse sentido, diria respeito as proposições científicas, apresentadas por Deleuze-Guattari em *O que é a Filosofia?* como uma parada da imagem, algo estático e não dinâmico, cujo ponto de referência estaria alhures. Tomemos o exemplo aqui trabalhado. Zourabichvili não nega que Deleuze, ao afirmar que *o cérebro é uma erva*, estaria preocupado em aproximar o conceito de cérebro de sua discussão acerca do rizoma, contrapondo-o ao modelo arborescente tipicamente representacional. Está em jogo toda uma nova concepção sobre o que significa pensar, cujas bases não estão dadas na proposição analisada, mas encontram-se espaçadas ao longo da obra de Deleuze. Para Deleuze e Guattari (1992): “As funções tiram toda sua potência da referência, seja a estado de coisas, seja a outras proposições: é fatal que a redução do conceito à função o prive de todos seus caracteres próprios, que remetem a uma outra dimensão” (p. 180).

Buscando sanar esses pontos obscuros, Zourabichvili (2008) voltaria a defender que Deleuze-Guattari conceberam um novo modo de fazer filosofia, envolvendo uma outra relação com a escrita-leitura. Esse novo modo, contudo, tornar-se-ia compreensível e palatável apenas àqueles conhecedores da lógica inerente ao aparato conceitual dos autores. A afirmação “e isto não é uma metáfora”, por conseguinte, não possuiria realmente qualquer função para aqueles já iniciados na filosofia de Deleuze e Guattari, uma vez que estes teriam um conhecimento prévio da imanência que estaria em jogo em determinadas construções deleuze-guattarianas. A assertiva supracitada, então, possuiria apenas um caráter informativo ou comunicativo, destinado aos leitores neófitos. Poderíamos, assim, afirmar que compreender a conexão estabelecida por Deleuze e Guattari em muitos excertos de sua obra à luz da literalidade, ao menos tal qual a compreende Zourabichvili, implicaria ou no estabelecimento de um intervalo no processo de leitura, decorrente da necessidade em reconstruirmos abstratamente os enunciados deleuze-guattarianos sob um fundo analítico mais amplo, ou, ao contrário e de maneira similar, em um hábito adquirido após longo estudo.

Sem dúvida, após muito lermos Deleuze e Guattari, com suas advertências para que não tomemos suas assertivas como metáforas, tenderemos a recusar as imagens sugeridas por seus enunciados, e, analisando certo excerto à luz da filosofia defendida pelos autores, buscaríamos enquadrá-lo dentro de um quadro teórico ampliado. Essa seria uma premissa presente tanto na análise de Zourabichvili (2008) quanto na de Malufe (2012). Aquele defende que, apenas

por meio da compreensão do conceito de *imanência*, podemos passar a acreditar nas relações estabelecidas por Deleuze-Guattari. Malufe, por sua vez, concorda com o prognóstico de Zourabichvili e prossegue, afirmando a importância dessa compreensão primeira da filosofia deleuzeana e/ou deleuze-guattariana para que seu leitor possa adentrar no fluxo de escrita dos pensadores franceses. Ora, não haveria uma contradição latente entre a experimentação da relação proposta por um enunciado sem qualquer apriorismo e essa necessidade de conhecimento prévio da filosofia de Deleuze-Guattari? A análise, decomposição abstrata daquele fluxo de escrita trazida pelos autores, não tenderia a imobilizar o movimento próprio do texto deleuze-guattariano, aquele fluxo de pensamento tão caro aos autores de *Mil Platôs*?

Sem dúvida, reconhecemos a necessidade de estabelecermos uma outra relação de leitura com o texto deleuze-guattariano. Mas qual relação seria essa? A de um crente? A de um imitador? O próprio Deleuze ofertou-nos uma enigmática resposta, passível de orientar-nos nessa questão, a saber:

Uma boa maneira de ler hoje em dia, seria tratar um livro como se ouve um disco, como se vê um filme ou uma emissão televisiva, como se recebe uma canção: qualquer tratamento do livro que exija um respeito especial, uma atenção de outro tipo, vem do passado e condena definitivamente o livro. Não há questão alguma de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que lhes convém ou não, que passam ou não passam. (Deleuze; Parnet, 2004, p.14).

Ler com uma outra atenção, sem tratamentos especiais, assim poderíamos resumir o que nos diz Deleuze. Mas o que isso significa? Acreditamos que a ânsia pela compreensão, força motriz da análise, comprometeria a escuta do livro, o

fluxo narrativo próprio de um escrito. Talvez a metáfora, bem como outras tantas ferramentas típicas de uma linguagem imagética, possibilitar-nos-ia acessar de maneira imediata esse fluxo, desinteressadamente. Afinal, os conceitos, como multiplicidades que são, possuiriam certo lastro imagético (Deleuze; Guattari, 1992). Por esse motivo, afiançamos que a questão da compreensão dos escritos deleuze-guattarianos passaria por uma questão de apreensão do movimento, do fluxo etc., mais do que por uma *crença* pautada por um entendimento analítico prévio do pensamento desses autores, tal qual defendem os próprios Deleuze-Guattari.

Parece-nos que, para Deleuze e Guattari, a lógica, ou a ânsia analítica, deveria calar-se diante da intensidade própria de um pensamento, pois, só assim o leitor poderia acessar o movimento infinito do pensar, o fluxo de seu monólogo interior, a fim de possibilitar-lhe reconquistar o poder imamente de sua criação. A paradoxal metáfora que não é metáfora, desse modo, prestar-se-ia a essa tarefa: calar a lógica. Anita Costa Malufe (2012; 2015) foi a autora que mais aproximou-se dessa concepção, sua percepção de que vigoraria no interior dos escritos de Deleuze-Guattari uma prosa poética que deve ser dramatizada assim o denota. Para a autora, devemos ler os pensadores franceses com o corpo inteiro, tal qual se faz com uma poesia. A literalidade, por conseguinte, envolveria uma dramatização do escrito. O som, a palavra, a respiração, o fôlego, as limitações etc., são convocados pelo texto, a fim de possibilitar um outro uso deste⁹. Os novos sentidos não estão tanto na proposição, na

⁹ Emergiria, dessa leitura, alguns pontos de contato com a filosofia de Henri Bergson, autor que defendeu a importância da leitura em voz alta, respeitando os intervalos e respiros propostos pelo

conexão estabelecida pelo autor, mas no uso ou no modo como a dramatizamos. Desse modo, afirma Malufe (2012):

uma escrita poética em Deleuze seria uma escrita que propõe, no lugar da lógica da metáfora, uma lógica do literal; é aquele que sugere uma leitura literal. E talvez pudéssemos defini-la deste modo: uma escrita ao rés do real, inscrição direta nos corpos. [...] A escrita é um corpo entre outros corpos, em interação afetiva com a criação de mundos que, a todo tempo e a cada instante, nos constitui. (p. 202).

Para a autora, a lógica do literal passaria também pela dramatização de um escrito e implicaria em um outro uso do texto. Não obstante tal leitura faça avançar o debate iniciado por Zourabichvili, ele resta refém das mesmas aporias presentes neste, pois a autora ainda defende a necessidade de uma crença. Só podemos crer nas inferências deleuze-guattarianas caso compreendamos o que significa um “modo de escrita imanente” e, mesmo, uma “prosa poética”. Por esse motivo, ainda não nos possibilita pensarmos o texto totalmente em termos de fluxo. Haveria uma imanência de fato, possibilitada por uma parada analítica, mas não de direito. Entretanto, a dramatização do escrito abre uma senda interessante para pensarmos um modo de acessar o fluxo do texto deleuze-guattariano.

Doravante, podemos pensar em uma literalidade envolvendo uma dramatização do escrito, uma coincidência de corpos - o do leitor com o do texto lido - sem necessidade de recorrer a qualquer apriorismo. Nesse sentido, afirmamos novamente, Bergson teria muito a contribuir com esse debate. Encontramos nesse autor algo próximo do método de

autor. Lembramos ainda que, como o nota Alessandro Carvalho Sales (2014), o método da dramatização, trabalhado e apresentado por Deleuze no artigo *La méthode de dramatisation*, de 1967, foi elaborado sob forte influência do pensamento de Bergson.

dramatização entrevisto por Deleuze muitos anos depois:

Antes da intelecção propriamente dita, há a percepção da estrutura e do movimento; há, na página que se lê, a pontuação e o ritmo. Marcá-los como se deve, levar em conta relações temporais entre as diversas frases do parágrafo e os diversos membros da frase, seguir sem interrupção o crescendo do sentimento e do pensamento até o ponto que é musicalmente anotado como culminante, nisso consiste, em primeiro lugar, a arte da dicção. Erra-se ao tratá-la como arte de adorno. Ao invés de chegar no fim dos estudos, como um ornamento, deveria estar no início e por toda a parte, como um sustentáculo. (Bergson, 2006, p.97-98).

No excerto em questão, encontramos muitos pontos de contato com aquilo discutido até o presente momento. A dicção, capaz de nos fazer acessar musicalmente o *crescendo do sentimento e do pensamento* de um autor, parece coincidir com a boa maneira de ler proposta por Deleuze e com a necessidade de se calar a lógica. Não seria a dicção um exemplo de – ou a própria – dramatização?

3. BERGSON: UMA VIA PARA PENSARMOS O PAPEL DA METÁFORA NA FILOSOFIA

Em *A Evolução Criadora*, Henri Bergson (2005) chegou a asseverar: “O pensamento mais vivo congelar-se-á na fórmula que o exprime. A palavra volta-se contra a ideia. A letra mata o espírito” (p. 138). Embora retirado de seu contexto original, essa curta assertiva possibilita-nos pensar um tema caro ao pensador francês, qual seja: as limitações da dita linguagem abstrata ou científica para descrever ou acessar certos movimentos vitais. Um fluxo de pensamento, a duração da consciência e a mobilidade do real não seriam passíveis de serem expressos em fórmulas rígidas. Como contornar esse

problema? Como levar para dentro do conceito, inerte, um pouco de vida?

Essas questões, postas por Bergson há muito, ressoam na filosofia de Deleuze e, talvez, auxiliar-nos-ão a pensar o debate em torno da literalidade sob outras bases. Lembremos que o autor de *O que é a Filosofia?* vislumbrou em Bergson um interlocutor importante, por permitir-lhe acessar a tarefa positiva da filosofia e, além disso, por possibilitar-lhe afirmar a supremacia da diferença. Diz-nos Deleuze (2012):

Se a filosofia tem uma relação positiva e direta com as coisas, isso somente ocorre à medida que ela pretende apreender a coisa mesma a partir daquilo que tal coisa é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que não é ela, ou seja, em sua diferença interna. (p. 120).

Muitas das críticas deleuzeanas dirigidas à Platão, Kant e Hegel seguem a picada aberta por Bergson, em seu esforço para desemaranhar as falsas tramas nas quais a filosofia viu-se intrincada. Em outros termos, na ânsia bergsoniana por afastar os falsos problemas que tanto afligem a filosofia. O autor de *A Evolução Criadora* recusou a dialética e buscou fazer uma crítica da crítica kantiana, nadando contra a corrente de sua época e colocando-se ao lado de uma tradição filosófica francesa marcada pela inventividade. Desse modo, não seria descabido afirmar que, se há uma *criação filosófica original* na França, tal qual defende Bergson (2006a), Deleuze prossegue essa tradição, reinventando-a a seu modo. Para os fins desse trabalho, interessa-nos pensar a importância da metáfora e de outras ferramentas da linguagem imagética para a revitalização de um conceito ou de uma proposição filosófica e como isso ressoa nos escritos deleuzeanos e deleuze-guattarianos.

Desde *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) até suas últimas obras, como *As duas fontes da moral e da religião* (1932), Bergson manteve uma posição crítica em relação a certas construções conceituais. Rígidos, muitos dos conceitos filosóficos seriam incapazes de dar conta da mobilidade do real, ou, retomando as análises bergsonianas mais clássicas, dizer da duração interior. Seus escritos, de uma maneira geral, buscaram deslegitimar certa pretensão da filosofia em acessar um absoluto ou expressar os universais a partir de conceitos, produtos estes de uma razão analítica. Por qual razão? Para Bergson (2006):

... um absoluto só poderia ser dado numa intuição, ao passo que todo o resto é da alçada da análise. Chamamos aqui de intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar consiste, portanto, em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de pontos de vista sucessivos a partir dos quais anotamos a cada vez um novo contato entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que acreditamos já conhecer. Em seu desejo eternamente insaciado de abarcar o objeto que ela está condenada a rodear, a análise multiplica incessantemente os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Prolonga-se portanto ao infinito. Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples. (p. 187).

O autor defronta-se com a questão do inexprimível,

aquilo vislumbrado em um lampejo por meio de uma intuição, esse ato simples¹⁰. Os conceitos, mesmo aqueles “excessivamente simples”, não seriam nada além de símbolos substitutos de um objeto, utilizados na ânsia por explicar aquela efêmera sensação provocada por uma intuição primeira. Promoveriam uma recomposição artificial do objeto, ao atribuir-lhe algumas características gerais. Representariam, em suma.

Para Bergson (2006), um conceito cujo desígnio fosse exprimir um absoluto, deveria coincidir com este. Precisaria ser único, talhado na exata medida do objeto nomeado. Não seria possível transpô-lo para denominação de um outro objeto, por mais que reconhecêssemos afinidades entre ambos. Qualquer generalização, ou mesmo explicação analítica posterior, acabaria comprometendo essa coincidência conceitual. Conceitos desse porte, podemos inferir, só seriam passíveis de criação por meio da intuição, definida no excerto supracitado como *a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único*.

Provavelmente, muitos dos problemas enfrentados pela filosofia talvez decorram da busca, por parte de um filósofo, em tornar palatável a um leitor uma noção recém-cunhada, acabando assim por perder a sua intuição originária – Bergson (2006) reconhece que todas as filosofias possuem um lastro intuitivo. A filosofia de sua época floresceu sob a sombra do claro e distinto cartesiano. Um conceito obscuro, inapreensível à primeira leitura, deve ser decomposto e analisado

¹⁰ Deleuze nos lembra que “Bergson apresenta frequentemente a intuição como um ato simples. Mas, segundo ele, a simplicidade não exclui uma multiplicidade qualitativa e virtual, direções diversas nas quais ela se atualiza. Neste sentido, a intuição implica uma pluralidade de acepções, pontos de vista múltiplos irredutíveis” (Deleuze, 2012, p. 10).

em todas as suas partes, até que não reste nenhuma dúvida acerca de seus componentes constitutivos. Nesse processo, perde-se o pensamento vivo. Guardadas as devidas proporções, seria como se o leitor de um poema buscasse a significação nas letras que o compõem, acreditando que “ao considerar um número crescente de letras agarraríamos por fim a significação que foge”, sem atentar para o fato de que as letras “não são parte da coisa, são elementos do símbolo” (Bergson, 2006, p. 211). O poema, contudo, não precisa ser decomposto para ser sentido, apenas talvez para ser compreendido, analisado. Aqui, veríamos a palavra voltar-se contra a ideia. Em filosofia, para Bergson ao menos, ocorreria algo similar.

A confusão entre esse ponto de vista da intuição e aquele da análise, responsável por decompor o mundo em conceitos, teria gerado as pelepas filosóficas entre escolas diversas – empirismo x racionalismo, por exemplo. Isso não significa que os conceitos frutos da razão analítica sejam destituídos de função, pelo contrário. Bergson constantemente lembra-nos que a inteligência visa sempre o viver¹¹. Um conceito, tal qual uma fotografia, propiciaria um ponto fixo sobre o qual poderíamos interagir empiricamente, calcular qual ação mais adequada para extrair de um objeto aquilo que nos convém. Desse modo:

Conhecer uma realidade, no sentido usual da palavra "conhecer", é tomar conceitos já prontos, dosá-los e combiná-los entre si até obter

¹¹ Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson (1978) comenta: “Antes de filosofar é preciso viver. Cientistas e filósofos são muito levados a crer que o pensamento se exerce em todos como neles, por prazer. A verdade é que o pensamento visa à ação, e que, se encontramos realmente entre os não-civilizados alguma filosofia, esta deve ser exercida mais que pensada; ela está implicada num conjunto completo de operações úteis, ou julgadas como tais; não se desvincula delas, não exprime por palavras - necessariamente vagas, aliás - senão por comodidade da ação” (p. 137).

um equivalente prático do real. Mas não se deve esquecer que o trabalho normal da inteligência está longe de ser um trabalho desinteressado. [...] Experimentar um conceito num objeto é perguntar ao objeto o que devemos fazer com ele, o que ele pode fazer por nós. Colar sobre um objeto a etiqueta de um conceito é marcar em termos precisos o gênero de ação ou de atitude que o objeto deverá nos sugerir. (Bergson, 2006, p.206).

Em resumo, a fixidez conceitual, embora não possa reconstituir a mobilidade do real, possibilita-nos decompô-la em instantes estáticos, a fim de que possamos avaliá-los e agir sobre os mesmos visando certos fins práticos. Esse método, científico por excelência, foi transposto para a filosofia e acabou por gerar as muitas confusões denunciadas por Bergson. Como escapar dessas pelejas e acessar intuitivamente o real? Ou, em outros termos, como produzir uma intuição filosófica? Em certa altura do texto *A intuição filosófica*, publicado entre nós no livro *O pensamento e o movente*, seu autor coloca-nos uma questão similar:

Podemos nós recuperar essa intuição ela própria? Só temos dois meios de expressão, o conceito e a imagem. É em conceitos que o sistema se desenvolve; é numa imagem que ele se contrai quando o rebatemos na direção da intuição da qual ele desce: mas se quisermos ultrapassar a imagem remontando mais alto que ela, necessariamente recairemos em conceitos e em conceitos mais vagos, mais gerais ainda do que aqueles dos quais havíamos partido à procura da imagem e da intuição. [...] Atenhamo-nos a essas fórmulas, uma vez que não podemos encontrar coisa melhor, mas procuremos pôr nelas um pouco de vida. Tomemos tudo o que o filósofo escreveu, façamos essas ideias espalhadas subir de volta em direção à imagem de onde haviam descido, ergamo-las, já encerradas na imagem, até à fórmula abstrata que irá se inflar com a imagem e com as ideias, aferremo-nos então a essa fórmula e vejamo-la, ela tão simples, simplificar-se mais ainda, tanto mais simples quanto maior for o número de coisas que tivermos empurrado nela, ergamo-nos por fim com ela, subamos em direção ao ponto no qual se contrairia em tensão tudo o que estava dado em extensão na

doutrina: conseguiremos, dessa vez, nos representar o modo pelo qual desse centro de força, aliás inacessível, parte a impulsão que dá o elã, isto é, a própria intuição. (Bergson, 2006, p.138-9).

Necessariamente temos de expressar o pensamento vivo que intuímos em palavras, utilizando-nos de fórmulas para tanto, e estas acabam sempre por cristalizar aquela intuição primeira. Não obstante isso, resta-nos sempre uma imagem, por vezes uma metáfora. Conceitos e imagens são nossas únicas ferramentas de comunicação e, a seu modo, se complementam. Longe das fronteiras estabelecidas pela linguagem abstrata, Bergson reconhece a importância das imagens em filosofia, apresentadas como o ponto a partir do qual os conceitos tornam-se possíveis. A imagem, por conseguinte, seria aquilo mais próximo de uma intuição. Ao invés de rechaçar uma metáfora, o filósofo defende o seu valor para reconstituição de uma intuição fundacional, deveríamos partir do conceito para a imagem que o origina, para assim nos aproximarmos daquela intuição primeira.

Retomemos, sem preconceitos, a metáfora “o cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore”. Não devemos interpretar tal enunciado a luz do que foi escrito alhures por Deleuze e Guattari, mas buscar acessar a intuição que lhe originou. Pois, nessa imagem apresentada por Deleuze-Guattari encontra-se, contraída, todo o vitalismo dado em extensão na sua obra. Jamais conseguiremos acessar o centro de força dessa imagem, seu elã vital ou a intuição dos autores adequadamente, mas podemos sentir a potência que lhe originou. Para tanto, antes de retornarmos ao enunciado a fim de interpretá-lo sem qualquer apelo ao metafórico, não precisamos crer no autor, acreditar em sua afirmação de que aquilo que ele acabou de dizer, embora soe metafórico, não é uma

metáfora. Antes, devemos seguir o texto, sem recuo de nenhuma ordem – seguir um texto sem interrupção, conforme a arte de dicção bergsoniana –, dramatizando-o. Seguir, apenas. Até que a força dos escritos deleuzeanos e/ou deleuze-guattarianos atinja-nos em toda a sua potência

Ao fim, se há ou não metáfora em Deleuze e Guattari, isso pouco importa. Essa é uma falsa questão. Há uma escrita densa, carregada de imagens, paradoxos e, também, metáforas. Perdemos o fluxo de sua escrita, sua prosa poética, ao pararmos para analisar as letras que a compõe, seus elementos constitutivos. Essa análise pormenorizada impede-nos de acessar a intuição dos autores, dramatizar o escrito que temos em mãos. A compreensão da falsa questão na qual o debate sobre a literalidade está assentado, contudo, só emerge a partir desse desvio pelo pensamento de Bergson. Resta-nos, agora, pensar as implicações dessa nossa leitura para aquela dita teoria do ensino deleuzeana vislumbrada por Zourabichvili (2005).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA TEORIA DO ENSINO DELEUZEANA?

A pretensa teoria do ensino deleuzeana defendida por François Zourabichvili (2005) estaria assentada sobre três premissas básicas, quais sejam: 1) ensina-se sobre o que se pesquisa e não sobre o que se sabe; 2) não se sabe como alguém se torna bom naquilo que é, quais signos o tornam apto a desenvolver uma atividade; e, por fim, 3) a atividade do pensar não diz respeito à busca pelas soluções, mas envolve uma gestão dos problemas. Modificar-se-ia, desse modo, certas balizas da pedagógica clássica. A relação entre mestre e aprendiz, por

exemplo, deixaria de ser pautada por uma falta fundante. O saber, aquele conjunto de conhecimentos que em tese faltariam ao aprendiz, não figuraria mais como a base dessa relação, cedendo lugar para o ato de pesquisar. O processo do aprender ou a busca empreendida pelo aprendiz, a pesquisa em si, tornar-se-ia mais importante do que a aquisição ou a compreensão de conhecimentos previamente formatados. A recorrente preocupação com metodologias ou outras técnicas utilizadas para se ensinar algo a alguém também passaria a carecer de finalidade, uma vez que jamais saberemos quais os signos tornam uma pessoa apta a desenvolver algum tipo de atividade ou a aprender algo que até então lhe era desconhecido. Aprender, por fim, não significaria encontrar respostas a problemas dados, mas sim adentrar em um processo de criação dos próprios problemas. Trata-se, pois, de uma “experiência que envolve todo o ser” (Zourabichvili, 2005, p. 1310).

A pretensa teoria do ensino vislumbrada por Zourabichvili, desse modo, afirmaria a proeminência do fazer em relação ao saber. O processo de aprendizado seria mais significativo e importante do que a aquisição de um saber pronto, e, assim, qualquer coisa que não advenha do próprio processo – metodologias, problemas já formatados e assim por diante – perderia relevância. Essas balizas, nos dizeres de Zourabichvili (2005), estariam operando no interior da própria obra deleuzeana e/ou deleuzo-guattariana. Os livros escritos por Deleuze e Deleuze-Guattari não procurariam informar ou partilhar com o seu leitor um determinado conjunto de conhecimentos/reflexões, mas, imbuídos dessa concepção pedagógica, buscariam servir como signos capazes de ofertar e/ou provocar uma experiência de pensamento singular.

Para tanto, os autores não deveriam ser confundidos com mestres e tampouco suas obras não deveriam funcionar como grade de leitura do mundo. Obras como *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs* não funcionariam como manuais de conduta e tampouco serviriam como metáforas explicativas do real, antes seriam espécies de provocadores. Para funcionarem, o leitor deveria apenas crer naquilo que lhe é descrito nessas obras, realizando uma leitura literal. Não é por outro motivo que, tal qual argumenta Zourabichvili (2005), a literalidade necessita ser compreendida como uma “pedagogia interna à filosofia” (p. 1311).

A literalidade seria a base da crença, pois envolveria uma aceitação plena daquilo transcrito no papel. Por meio dela, o leitor poderia acessar o processo de pensamento de Deleuze e Deleuze-Guattari, vislumbrando os modos como os autores constroem seus problemas em ato e acessar assim o processo de pensamento deleuzeano e deleuzo-guattariano. Cada formulação, cada enunciado, emergiria de acordo com os fluxos, ou as marés, nas quais Deleuze e Guattari navegaram e poderiam guiar o leitor para outros mares. O famoso exemplo dado por Deleuze, retirado de Bergson (2005) aliás, e retomado por Zourabichvili (2005) para ilustrar seu argumento, diz respeito ao aprendiz de natação. Retomemo-lo, pois:

O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a prever quando os apreendemos praticamente como signos. Eis porque é tão difícil dizer como alguém aprende: há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, com os signos, que faz de toda educação alguma coisa amorosa, mas também mortal. (Deleuze, 1988, p. 31).

Sem querer adentrar na discussão acerca dos signos – algo que demandaria outro trabalho, dado sua densidade –, percebemos a importância da literalidade para essa teoria da aprendizagem deleuzeana proposta por Zourabichvili. Aprender com o texto deleuzeano e/ou deleuze-guattariano envolveria uma sensório-motricidade, como defendeu o próprio Deleuze (1988), ou seja, não uma imitação de certos pressupostos erigidos no interior da filosofia dos autores de *Capitalismo & Esquizofrenia*, mas uma conjugação de nossos corpos com os seus pontos relevantes, tal qual o de um neófito que se lança ao mar a fim de aprender a nadar, conjugando os pontos de seu corpo com os da onda. Literalidade como dramatização, como bem o notou Anita Costa Malufe (2012).

O leitor-aprendiz seria aquele que crê, aceitando os movimentos próprios ao texto e permitindo-se conectar aos pontos que mais o afetam. Essa experiência implicaria um real aprendido, pois, ainda seguindo Zourabichvili (2005), aquele que adentra nesse processo transmuta sua crença em uma espécie de ação sobre si, em um fazer, capaz de disparar outras experimentações de pensamento.

Embora consistente, a leitura proposta por Zourabichvili fraqueja ao não conseguir explicar a exacerbada utilização de metáforas por parte de Deleuze e Guattari. Como notou Tomaz Tadeu (2005), embora a teoria de ensino tal qual apresentada pelo comentador consiga explicar muito dos intentos pedagógicos de Deleuze e Deleuze-Guattari bem como a ânsia dos autores em fomentar experimentações de pensamento mais do que interpretações, ela não é capaz de explicar os abundantes recursos metafóricos presentes nos escritos deleuzeanos e deleuzo-guattarianos. Nossa hipótese é que, por conta da importância dada ao conceito de crença,

Zourabichvili acabou criando uma contraposição, literalidade versus metafórico, que, longe de neutralizar o uso de metáforas por parte de Deleuze e Deleuze-Guattari, acabou lhe dando maior importância. A literalidade em Zourabichvili, não seria descabido dizer, surge como uma espécie de ferramenta, ou metodologia, capaz de permitir ao leitor acessar o processo de pensamento presentes em obras como *O Anti-Édipo*. Ora, a pretensa teoria do ensino deleuzeana apresentada por Zourabichvili nega a necessidade de qualquer metodologia e, nesse sentido, a fé cega na literalidade pode surgir como um grande paradoxo.

Retomar, contudo, a discussão sobre literalidade a partir de Henri Bergson e assumindo a sua influência na filosofia de Deleuze e Deleuze-Guattari nos possibilita ultrapassar essa aporia. O uso ou não de metáforas, o quanto estas impedem ou não a função pedagógica presente nos textos deleuzeanos e deleuzo-guattarianos, surge como um falso problema. Deslocar o debate sobre a literalidade para um diapasão bergsoniano, abicando assim do conceito humeano de crença, permite-nos resgatar a teoria de ensino preconizada por Zourabichvili sem as aporias apontadas por Tomaz Tadeu e concedendo aos recursos metafóricos um outro estatuto. A dramatização ganharia, ademais, um lugar de destaque.

Para encerrar, convém apenas lembrar que Deleuze e Guattari (1992) não negaram a importância de abstrações e ficções para a composição de um plano de imanência filosófico. Imagens, metáforas e outras tantas figuras de linguagem não desprestigiam uma filosofia da imanência. Ao ouvir um texto deleuze-guattariano, devemos contemplar os seus movimentos, suas idas e vindas, sentir as imagens que nos oferecem, ainda que soem metafóricas. Dessa contemplação,

quicá surja a criação como síntese passiva. Afinal, afirmam Deleuze e Guattari: “a sensação é contemplação pura, pois é pela contemplação que se contrai, contemplando-se a si mesma à medida que se contempla os elementos de que se procede. Contemplar é criar, mistério da criação passiva, sensação” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 272). *Contemplar é fazer*, ao invés de *crer é fazer* como defende Zourabichvili (2005). Seguir o fluxo do texto sem interrupções analíticas, sem explicações que garantam uma imanência de fato, mas não de direito. Dramatizar o escrito deleuze-guattariano naqueles pontos que nos soem como vitais, se metafóricos forem estes, qual o problema? Com Bergson vimos que a metáfora surge como problema somente nos momentos de interrupção, quando da recomposição abstrata do real em conceitos – representação –, mas em outros momentos, mais contemplativos, ela pode auxiliar-nos a resgatar a intuição primeira de uma filosofia – criação. Se há ou não metáfora em Deleuze, isso pouco importa, interessante seria resgatar a intuição de sua filosofia sem recorrer às interrupções analíticas de seus escritos. Contemplar um texto de outro modo, ouvir aquilo que convém, tal qual na definição de aula dada por Deleuze em seu abecedário, com a qual encerramos esse trabalho:

Não podemos dizer que tudo convém a todos. As pessoas têm de esperar. Obviamente, tem alguém meio adormecido. Por que ele acorda misteriosamente no momento que lhe diz respeito? Não há uma lei que diz o que diz respeito a alguém. O assunto de seu interesse é outra coisa. [...] Uma aula é emoção. É tanto emoção quanto inteligência. Sem emoção, não há nada, não há interesse algum. Não é uma questão de entender e ouvir tudo, mas de acordar em tempo de captar o que lhe convém pessoalmente.

Abstract: This article aims to think in the work of Gilles Deleuze especially written with Felix Guattari, the debate involving the literalness issue from a

retreat to the thought of the philosopher Henri Bergson. The deleuze-guattarian literalness it's a working way in which certain formulations must be read to the letter (a la letter) rather than interpreted as metaphors, particularly those of imagistic content. The question of literalness was introduced into our country through the dossier *Between Deleuze and Education* published in 2005 in the journal *Education & Society* and fomented a lively discussion, particularly in the educational field - given the fact that François Zourabichvili suggested an alleged deleuzian teaching theory from that notion. Far from wanting to give an end to this debate, we proposed to think this question under the aegis of Bergson's thought in order to offer an escape from the established binary.

Keywords: Gilles Deleuze; Literalness; Metaphor; Henri Bergson.

REFERÊNCIAS

ALLIEZ, Eric. "Sobre o bergsonismo de Deleuze". In: ALLIEZ, Erica (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 245-266.

BERGSON, Henri. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. "A filosofia francesa". In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, vol. 29, n. 2, p. 257-271. 2006a.

_____. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CORNIBERT, Nicolas; GODDARD, Jean-Christophe (org.). *Ateliers sur L'Anti-Oedipe*. Paris: Metispresses, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.

- _____. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Graal, 1988.
- _____. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo & esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. *Mil Platôs. vol.1*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. *Mil Platôs. vol.3*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- _____. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.
- GANDIN, Luís; PARASKEVA, João; HYPOLITO, Álvaro. "Mapeando a [complexa] produção teórica educacional – entrevista com Tomaz Tadeu da Silva". In: *Currículo sem Fronteiras*, n.2, n.1, p.5-14. Jan-jun/2002.
- MALUFE, Annita Costa. "Aquém ou além das metáforas: a escrita poética na filosofia de Deleuze". In: *Revista de Letras*, São Paulo, v. 52, n.2, p. 185-204. Jul/Dez. 2012.
- _____. "Uma poética da imanência: a escrita em Deleuze". In: *Acta Scientiarum: Language and Culture*, Maringá, v. 37, n.3, p. 233-241. Jul/Set. 2015.
- PELBART, Peter Pál. "Solidão, fascismo e literalidade". In:

Educação & Sociedade, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1323-1329. Set-Dez. 2005.

SALES, Alessandro Carvalho. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*. São Carlos: EDUFSCAR, 2015.

TADEU, Tomaz. "Deleuze e a questão da literalidade: uma via alternativa". In: *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1331-1338. Set-Dez. 2005.

ZOURABICHVILI, François. "Deleuze e a questão da literalidade". In: *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1309-1321. Set-Dez. 2005.

_____. "L'écriture littéraire de L'Anti-Œdipe". In: CORNIBERT, Nicolas; GODDARD, Jean-Christophe (org.). *Ateliers sur L'Anti-Oedipe*. Paris: Metispresses, 2008. p.247-256.

_____. *La Littéralité et autres essais sur l'art*. Paris: PUF, 2011.

A SECULARIZAÇÃO E A RELIGIÃO COMO ESSENCIAIS AO HOMEM¹²

Genildo Ferreira da Silva (UFBA)³

genildof@hotmail.com

Resumo: Discutir o tema secularização, seja qual for o campo do conhecimento, significa obrigatoriamente tratar do comportamento humano em seu relacionamento social. Nos últimos três séculos, tal acepção remete ao ideal da modernidade de conceber uma sociedade com o direito de organizar a vida civil tendo como recurso apenas a razão livre da tutela da autoridade religiosa. Rousseau, tendo apresentado no *Contrato social* elementos como a defesa da Soberania e da Vontade Geral, não deixa de causar estranheza por oferecer, ao final da obra, uma proposta de Religião civil. É difícil entender que nos primeiros livros do *Contrato* surjam proposições que sugerem ser o Estado um corpo político autônomo que apresenta a lei estatuída pelo próprio povo como a expressão das condições da associação civil e, surpreendentemente, depois de todo esse fundamento da autonomia, conclua sua obra com o recurso à religião civil, deixando entender ser a religião um elemento fundamental à sociedade. Certamente, Rousseau representa um marco na difusão e compreensão do tema secularização, mas é preciso entender o fato deste ter certo apreço pela religião enquanto outros racionalistas queriam apenas livrar-se dela ou tinham ideias apenas deístas, filosóficas, abstratas, enquanto as suas concediam mais ao sentimento, e também à religião.

Palavras-chave: Secularização; J.-J. Rousseau; Iluminismo; Contrato social.

¹ Recebido em: 29-09-2017/ Aprovado em: 17-04-2018/ Publicado on-line em: 07-08-2018.

² Trabalho produzido no período do Pós-doutorado, com bolsa CAPES, na Université Paris Nanterre/França, 2014/2015.

³ Genildo Ferreira da Silva é professor associado da Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Rousseau, como um dos mais expressivos representantes do contratualismo moderno, ao pensar a organização geral da sociedade, propõe sua ideia de contrato, ato de associação, antecipando o desafio de encontrar soluções para as dificuldades da ordem social. Tais dificuldades são apresentadas inicialmente com um forte apelo à razão dos indivíduos:

[...] encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes (ROUSSEAU, 1964a, p. 360).

A confiança na razão desempenha em Rousseau um papel destacado, tanto que, do ponto de vista da política, ele escreve seu *Contrato social* designando à razão uma função decisiva. O que fica difícil de compreender é porque depois de toda uma fabulosa construção racional, ele no final tenha usado o recurso à religião como imperativo à vida em sociedade⁴, ou seja, como justificar que no final do *Contrato social*, de maneira aparentemente contraditória, Rousseau apresente uma proposta de Religião civil?

Ainda nos primeiros livros do *Contrato social* surgem proposições com bases racionais que sugerem ser o Estado um corpo político, a pessoa pública que se forma pela união dos particulares (ROUSSEAU, 1964a) através do pacto social, e que é pelo mesmo pacto que se dá existência e vida ao corpo político, atribuindo-lhe, “[...] pela legislação, movimento e vontade” (ROUSSEAU, 1964a p. 378). Quanto à Vontade

⁴Como indicativo de pesquisa e aprofundamento sobre o tema, remeto a duas destacadas obras que o tratam com grande profundidade e riqueza de referências: KAWAUCHE (2013) e WATERLOT (2004).

Geral, é declarado que “[...] quando todo o povo estatui algo para todo o povo”, sendo a matéria de deliberação “[...] geral como a vontade que a estatui [...]” (ROUSSEAU, 1964a, p. 379), teremos aí o que se pode e se deve chamar de lei. Em síntese, a lei é a expressão das condições da associação civil, tais como as estabelece o mesmo povo a quem virá a obrigar.

O que soa estranho é que depois de toda essa fundamentação da autonomia racional, Rousseau conclua sua obra com o recurso à religião civil, deixando entender ser a religião uma referência determinante à sociedade. Não é clara tal posição com suas nuances, afirmações e aparentes contradições, assim como o verdadeiro sentido do tema da religião em Rousseau no horizonte do Iluminismo. Como apreender o problema do gênero de crença e da obediência religiosa que envolve liberdade religiosa e civil? Outro obstáculo na leitura do *Contrato social* é o significado dos elementos que apontam o vínculo entre a “Religião civil” e o “Legislador”.

As tentativas de respostas do próprio Rousseau deram lugar a uma multiplicidade de interpretações das mais contraditórias, tanto que ele foi alvo dos mais incessantes e duros ataques. Mesmo assim, não se deve fugir da busca de uma interpretação da secularização em Rousseau.

Quando escreveu sobre o poder político e as liberdades individuais, Rousseau foi preciso e sua posição nesse quesito é bastante segura. No primeiro livro do *Contrato social* são analisadas as questões básicas da organização e estrutura política; já no segundo, desenvolve-se uma caracterização da soberania com suas distinções e seus limites: ela é inalienável e indivisível. Mas quando trata dos limites das convenções gerais, é preciso considerar, além da pessoa pública, as pessoas

particulares que são dotadas de liberdade. Cada cidadão será livre no que escapar a tais convenções. Ou seja, a soberania garante a proteção das pessoas contra possíveis abusos de particulares (ROUSSEAU, 1964a, p. 374-375).

Rousseau trata dos temas da religião, da secularização e do laicismo em quase todas as suas obras, mas até esse momento não está claro porque ele inseriu a religião civil como essencial no estabelecimento da estruturação social.

Depois de apresentar o Pacto social e a Vontade geral, a concepção de uma nova forma de associação demanda um sistema de legislação, afastando-se do campo mais abstrato para algo mais concreto: “Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar, pela legislação, movimento e vontade”. (ROUSSEAU, 1964a, p.378). O pacto seria um protocolo inútil, sem força se não pudesse contar com a autoridade conferida ao corpo coletivo para garantir a obediência à vontade geral.

Assim, no livro II, capítulo sétimo, Rousseau insere a figura do Legislador “[...] para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações” (ROUSSEAU, 1964a, p. 381). Essa é uma figura enigmática da obra rousseauiana, e a leitura do capítulo não ajuda muito, pois o personagem é apenas introduzido e acompanhado de vários pontos obscuros.

E quem é “o Legislador”? É aquele que muito embora não exerça nenhum poder, nenhuma magistratura, nem detenha sob seu julgo a ordem política, tem a função capital de *estabelecer* um corpo adequado de leis fundamentais e, ao mesmo tempo, persuadir a multidão dos homens a enxergar nestas leis o exercício pleno da sua autoridade soberana. A

necessidade de um Legislador justifica-se, inicialmente, como segue:

Como uma multidão cega, que frequentemente não sabe o que deseja porque raramente sabe o que lhe convém, executaria por si mesma empreendimento tão grande e tão difícil quanto um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. (ROUSSEAU, 1964a, p. 380).

A multidão dos homens, sujeitos da cidadania, se depara, entretanto, com a dificuldade de identificação do que lhe concerne na Lei e para eleger a Lei mais correta. Isso se dá porque, de um lado, o homem individual não vê que o seu bem próprio está vinculado ao bem de todos. Por outro lado, o hábito comum do Estado despótico e da Lei de poucos faz com que os homens não se reconheçam sujeitos da legalidade. Há, então, a necessidade de se mostrar o caminho desta identidade entre o homem e a Lei, o itinerário “certo”, e defendê-lo da sedução das vontades particulares. Dessa maneira, cabe ao Legislador:

sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, numa parte de um todo maior do qual este indivíduo vai receber, de certo modo, sua vida e seu ser (ROUSSEAU, 1964a, p. 381).

A tarefa do Legislador atravessa a dificuldade pedagógica e política do reconhecimento de que a multidão dos homens, o “vulgo”, não é capaz, por si mesma, de compreender o sentido constitutivo do bem comum na instância do Estado e na letra da Lei. A inscrição pessoal a uma seita, a um grupo de interesses, à vontade e aos interesses particulares gera um

egoísmo que cria obstáculos na perspectiva do *interesse comum*. E para que seja possível essa revisão de perspectiva, de educação política, seria necessário que “[...] o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social, que deve ser obra da instituição, presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas.” (ROUSSEAU, 1964a, p. 383)

O Legislador não emprega a força, inclusive porque não dispõe de qualquer poder. Ele também não pode exercer a pura razão, porque não se trata de um esclarecimento conceitual de que carece o povo. O objetivo de “criar” um espírito social é, ao mesmo tempo, um trabalho de convencimento e de “comoção”. Chegamos assim ao nosso ponto nevrálgico: são por essas e não por outras razões, indica Rousseau, que o Legislador *deve recorrer a uma autoridade de outra ordem, à religiosa*: “[...] para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar[...]. Eis o que, em todos os tempos, forçou os pais das nações a recorrerem à intervenção do céu e a honrar nos deuses sua própria sabedoria” (ROUSSEAU, 1964a, p. 383-384).

Na perspectiva de Rousseau, a religião e sua mística são necessárias à organização política por uma razão singular à religião ou ao sentimento religioso. Ele identifica uma pedagogia que *interioriza, justifica e impõe* sem o recurso da força, mas por meio dos sentimentos profundos que tocam valores pertinentes à própria natureza e razão humanas. Para explicar isso, o exemplo caro a Rousseau é o nascimento da unidade de uma nação política, tendo a religião como instrumento que oferece o alicerce e a liga à autoridade divina no sentido das leis. A autoridade religiosa, falando em

nome de Deus, faz o povo acreditar que os mesmos decretos divinos a que está submetida a consciência de cada indivíduo são também encontrados nas leis do Estado.

Ora, o simples elogio da vida mística, como, por exemplo, no cristianismo, e a busca de uma vida ascética, que encontra seu alento exclusivamente na esperança da salvação futura, no sentido da política é inútil porque torna as pessoas indiferentes ao bem-estar terrestre e, conseqüentemente, à segurança e prosperidade de seus semelhantes e do Estado. Ao cristão puro, parece, independe viver sob um regime político saudável ou despótico, ter leis justas ou arbitrárias – ele estará confortável na sua fé mesmo que sofra brutalmente os efeitos da violência da privação da liberdade; o sofrimento, a rigor, é benéfico à ascese, à purificação das almas pecadoras, à salvação.

Nesse ponto da sua obra, Rousseau se viu obrigado a mudar o tipo de linguagem do seu discurso. O pacto, o soberano e a vontade geral preservam seus valores apontados no início, mas aparecem com menos contundência. A razão individual, exaltada na origem do estabelecimento da associação, perde força e o Legislador surge como um representante da razão coletiva.

O problema central que o *Contrato social* se propõe a resolver, anunciado no primeiro livro, não foi abandonado. Persiste a busca por uma forma de associação que defenda e proteja a todos sem prejuízo da liberdade. Mas não é algo simples os indivíduos se convencerem dos benefícios finais resultantes dos sacrifícios exigidos por boas leis quando confrontadas com o interesse imediato e particular. A análise rousseauiana não defende que o interesse próprio sempre se sobrepõe ao interesse coletivo, mas trata da incapacidade que

alguns têm para enxergar o benefício da lei. Ou seja, o recurso à autoridade religiosa significa que: “Essa razão sublime, que escapa ao alcance dos homens vulgares, é aquela cujas decisões o Legislador põe na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar” (ROUSSEAU, 1964a, p. 383-384).

Esta é uma passagem fundamental no capítulo “Do Legislador” para compreender o lugar da mística religiosa. A vida religiosa responde à necessidade da organização política porque internaliza, porque suscita sentimentos e valores imprescindíveis à motivação individual e geral para se assimilar os preceitos da lei e da razão em benefício do Estado.

A associação livre entre homens livres, prevista no *Contrato social*, produz um corpo político singular no qual o poder supremo é exercido, não pelo poder de um, mas pela vontade soberana de todos. Para participar dessa associação, os homens individuais não necessitam ceder sua autonomia e liberdade, muito pelo contrário, é aí que esses homens-cidadãos adquirem o *status* objetivo da sua liberdade. E essa objetividade se dá exatamente porque há uma base legal, de Direito, que sustenta essa associação: uma lei proclamada pela *vontade geral* e não apenas por alguns poucos. Este princípio está mantido, mas a elaboração conceitual, abstrata de contrato, é confrontada com a realidade concreta e as dificuldades para se estabelecer a organização da vida política nas relações reais.

A consolidação do corpo soberano e do espírito social deve ser interesse central do Estado, no qual uma vontade propriamente geral se defina e possua seu adequado domínio. A função do “Legislador” é precisamente a de formar a

“mentalidade de um povo”, criando um corpo legislativo sobre uma unidade política e espiritual.

Até aqui, a noção de religião presente no *Contrato social* indica um esforço de explicar o componente místico da constituição do sujeito político, superando o sentido heteronômico da liturgia religiosa e da liturgia política, oferecendo uma nova base para se conceber o vínculo entre a vida religiosa e a vida civil, sob os auspícios de um Estado, como realização da vontade de sujeitos livres e autônomos.

O capítulo da Religião civil, tal como aparece na versão definitiva estabelecida por Rousseau, é o último capítulo do último livro do *Contrato social*. Comentadores como Halbwachs (1943, p. 431) apontam que o vínculo entre a “Religião civil” e o “Legislador” não é casual. Aquele era o único capítulo onde, no *Manuscrito de Genebra*⁵, Rousseau fazia apelo à religião. Uma hipótese possível é que redigira as notas sobre a religião civil imediatamente depois de ter escrito o capítulo “Do Legislador”, ou então que, concluído o *Manuscrito*, ele sentira a urgência de justificar e explicar a exigência de um imperativo subjetivo e internalista aos preceitos da vida pública, algo que a experiência mística possibilitaria. Ali estava colocado, expressamente, o vínculo constitutivo entre a religião e a política, ainda que de modo superficial. Tal interpretação pode ser encontrada em Derathé (1964, p. 1498) e Halbwachs (1943, p. 431).

Para entendermos melhor a hermenêutica e a temática religiosa no *Contrato social* é possível, inicialmente, distinguir-se no capítulo sobre “Religião civil” três segmentos: primeiro, uma análise da história das relações entre a religião e

⁵Publicado como *Première version* em (ROUSSEAU, 1964a).

o Estado, na qual Rousseau desenvolve hipóteses histórico-antropológicas; depois, um estudo das “formas” canônicas da religião sob o ponto de vista político; e, por último, a apresentação dos dogmas e do programa de instituição da Religião civil.

Os dois primeiros itens desenvolvem aquilo que se pode chamar de “argumentos negativos ou críticos”, posto que estão sustentados, principalmente, sobre um esforço de criticar as práticas dos vínculos que, até então, tinham sido mantidos entre religião e Estado. O destaque aqui é para a crítica ao catolicismo e à Igreja. O terceiro item desenvolve aquilo que se pode chamar de “argumento positivo”, firmando o conceito de Religião civil.

A “história natural” indica, de um lado, para o fato de que houve um momento na trajetória da civilização marcado por uma real “unidade civil” em torno da unidade política e religiosa, e isso se dava exatamente porque não se distinguia a “ordem dos deuses” e a “ordem das leis”. E, do outro lado, essa mesma “história natural” poderia servir para se estabelecer um justo julgamento do impacto do cristianismo para a civilização, porque este seria o protagonista mais importante da quebra da *unidade do Estado*, estabelecendo uma cisão entre o *culto sagrado* – tornado independente – e o Soberano, e sem ligação necessária com o corpo do Estado.

Por essa razão, segundo Rousseau, não se deve falar de religião em geral; é fundamental se construir um juízo criticamente orientado que possa distinguir as diversas configurações, temporais e antropológicas, da religião para se apontar aquilo que é prejudicial ao Estado e aquilo que é possível conciliar com a consolidação das suas bases políticas e que garanta sua estabilidade (HALBWACHS, 1943, p.

440).

Na primeira parte do capítulo sobre “Religião civil”, Rousseau trata das “religiões da Antiguidade” e da “separação do espiritual e do temporal”, iniciando com o tema das divisões nacionais que resultaram no nascimento do politeísmo, antecipando aquele que é o mais grave problema da vida civil: a intolerância religiosa e política.

Pode ser considerado, desse modo, que Rousseau busca, numa análise histórico-antropológica que se concentra principalmente no modelo de organização das cidades da Antiguidade, reunir os argumentos que fundamentem o seu conceito de Religião civil. É imprescindível, então, percorrer esse itinerário tratando do “argumento histórico-antropológico” em Rousseau, segundo o qual há uma passagem histórica fundamental que modifica as relações entre os sistemas teológicos e os sistemas políticos, notadamente marcando a cisão da unidade do Estado. Esse percurso do argumento de Rousseau gera suas próprias dificuldades: qualquer historiador das religiões poderia perfeitamente destruir a base documental e positiva do modo como Rousseau “organiza” sua versão da história e das modalidades de sistemas religiosos. O presente trabalho, no entanto, não pretende dedicar-se à avaliação da veracidade das teses históricas e antropológicas de Rousseau. Tornar-se-ia uma matéria à parte o tratamento dessa temática, impossível de ser cumprido nos limites deste trabalho. Para os fins aqui propostos, interessam as implicações filosóficas desse argumento: as consequências de que “os homens de modo algum tiveram, a princípio, outros reis além dos deuses, nem outro governo senão o teocrático” (ROUSSEAU, 1964a, p. 460).

Encontra-se aqui a ideia de *civilidade* que, ligada às noções de *nação*, *povo* e *Estado*, tem uma história natural que pode ser explicada através de um processo histórico desenvolvido no tempo e em fases discerníveis: esses estágios encarnam, em épocas, este vínculo entre a estrutura civil da vida e as ideias e práticas religiosas. De qualquer maneira, para o autor em foco, há uma “história natural” das civilizações, que expressa a passagem por estágios diferentes nas relações entre Estado e Religião. As nações começam num estágio inicial caracterizado pelo fetichismo (onde Rousseau aponta a relação primitiva e inquebrantável numa comunhão do homem com a natureza), passando para o politeísmo, caracterizado como um sistema de religião que admite a pluralidade dos deuses e religiões, chegando, finalmente, ao monoteísmo (HALBWACHS, 1943, p. 432). Destaque-se que é o estágio atual do monoteísmo e suas consequências a que se dedica mais explicitamente a análise e a crítica de Rousseau.

Uma de suas ideias básicas é destacar que os povos antigos não separavam o poder religioso do poder político. Ora, no paganismo, uma das razões para não se desenvolver uma política internamente violenta era porque os Estados não distinguiam seus deuses de suas leis (ROUSSEAU, 1964a, p. 460). O que constituía o laço de toda a sociedade era o culto, a cidade era a reunião daqueles que tinham os mesmos deuses protetores e que cumpriam o ato religioso no mesmo altar, com destaque para os gregos e romanos. A religião era inteiramente local, especial a cada cidade, e os homens em geral apenas conheciam os deuses da sua cidade, só a eles respeitavam e honravam. Por definição, a religião era uma “Religião civil”.

Com esse tipo de interpretação do politeísmo, que a antropologia moderna pode, de algum modo, desautorizar, Rousseau consegue, de um lado, deixar claro o que entendia pela unidade espiritual e civil e, de outro, indicar com precisão onde se localiza sua crítica na passagem do modelo civilizacional do cristianismo. A “separação” do domínio religioso do político se dá, na instauração do monoteísmo, como um corte da unidade do Estado.

Ele afirmará, então, que essa “passagem” do politeísmo para o monoteísmo nasce radicalmente com a cristandade: “Jesus veio estabelecer na Terra um reino espiritual, separando o sistema teológico do político, fez com que o Estado deixasse de ser uno e motivou as divisões intestinas que jamais deixaram de agitar os povos cristãos” (ROUSSEAU, 1964a, p.462).

Com o cristianismo, a religião e o Estado deixam de formar um corpo único. Ela, a religião, propõe que todo povo adore a um único Deus e que cada Estado governe o seu povo. Passamos a conviver com mais de um código na regulamentação das relações entre os homens e os deveres para com o Deus onipresente. A ação do Estado torna-se mais limitada, metade do homem escapa-lhe, e o cristianismo estabelece que entre o Estado e a religião nada existe de comum separando o que toda a Antiguidade unira (SILVA, 2009).

Ora, se entre os romanos o Estado era uma comunidade religiosa, o rei um pontífice, o magistrado um sacerdote, a lei uma fórmula santa, e o exílio uma excomunhão, o cristianismo vem romper em definitivo com essa unidade, colocando o divino *fora* da natureza humana, *estranha ao mundo e acima da sua natureza*. Ele quebra a aliança que o paganismo

e o império queriam reatar e proclama que a religião não é o Estado, e que obedecer ao imperador não é a mesma coisa que obedecer a Deus.

Na sistematização do seu raciocínio, Rousseau busca demonstrar a convicção de que o cristianismo se instala cindindo o poder político e inaugurando um sério conflito de jurisdição, sustentado pela ideia matriz de *um reino do outro mundo* absolutamente separado do *reino civil*. Mas, de qualquer modo, como em todo e qualquer Estado existem príncipes e leis, do duplo poder propiciado pela cristandade resultou um interminável conflito de jurisdição, que em tempo algum se conseguiu resolver, pois tornou impossível toda boa política nos Estados cristãos e “[...] jamais se pôde saber se era ao senhor ou ao clérigo que se estava obrigado a obedecer [...]” (ROUSSEAU, 1964a, p.462).

A partir daí, está quebrada a soberania não só na vida privada como também na vida pública; a noção do direito e do dever, da justiça e do afeto se confundem nos limites da política e da religião. O cristianismo criou um verdadeiro abismo entre a religião, de um lado, o direito e a política, do outro, estabelecendo uma total confusão entre os atos de um governo e os de um sacerdócio, entre a fé e a lei.

Em Hobbes, Rousseau encontrou o único autor cristão que tentou estabelecer a unidade, exatamente porque ele “viu muito bem o mal e o remédio, [...] ousou propor a reunião das duas cabeças da águia e reconduzir-se tudo à unidade política, sem a qual jamais algum Estado nem governo estará bem constituído” (1964a, p. 463).

Com Hobbes o poder secular passa a conciliar-se com a soberania religiosa. A Divindade será honrada na vida moral

e litúrgica. E um poder forte e insuperável fixará esses procedimentos.

Mas a história não nos apresentou uma “Religião civil” legítima e pura. Parece que, aos olhos de Rousseau, ela nunca existiu (nem mesmo no seu elogio ao primitivo e ao politeísmo). A narrativa, pretensamente histórico-antropológica, servirá apenas para Rousseau selecionar “fatos” que corroborem com seu ideal político-místico. Para Rousseau, permanecerá intocável que o Estado não pode subsistir se os cidadãos não têm uma vida mística que instrua o reconhecimento da unidade entre lei civil e lei teológica. Só a vida mística pode obrigar, sem constrictão violenta, à observância das convenções sociais.

A conclusão que se pode tirar da análise é que a história não oferece um modelo de religião para os fins a que se propõe Rousseau. Por isso, ele irá esquadrihar um arquétipo de religião para a sociedade pensada no *Contrato social*.

Para entender o projeto rousseauiano, é necessário, ainda, dar conta do outro aspecto do seu “argumento negativo-crítico”, a saber, sua crítica à pedagogia religiosa, notadamente a cristã. O grande problema a ser resolvido por Rousseau é o de saber em que circunstância a prática religiosa pode favorecer ou prejudicar as sociedades políticas e civis.

Ao escrever ao arcebispo Beaumont, Rousseau sustenta que será necessário esclarecer toda a função reservada à religião no seu Estado republicano se quisermos entender a sua doutrina política. Neste caso, trata-se de examinar não tanto o conteúdo, imanente da verdade da religião, mas a sua função e o seu significado político. Não devemos, em suma, cuidar do problema metafísico da verdade, mas somente do

problema pragmático da utilidade política da religião:

Vejo duas maneiras de examinar e comparar as diversas religiões: uma segundo o verdadeiro e o falso [...] a outra, segundo os seus efeitos temporais e morais sobre a terra, segundo o bem e o mal que essas religiões podem fazer à sociedade e ao gênero humano (ROUSSEAU, 1969b, p. 969).

Por esse motivo, Rousseau aponta *três espécies de religião* ou *práticas religiosas* em relação às quais podem ser identificadas práticas pedagógicas de orientação dos homens para as práticas civis. Sua análise não é apenas “descritiva”, ao contrário, ele elabora uma severa crítica às três, mostrando o que elas têm de útil e de nocivo ao Estado, como interferem, atrapalham ou ajudam na constituição do mesmo. Para a comprovação básica dos seus argumentos, ele abandona o terreno da história, que até aqui havia utilizado para analisar “o politeísmo e as religiões da Antiguidade”, dedicando-se a explicitar as três espécies de religião: a religião do homem, a religião do cidadão e a religião do padre.

Aqui ele dedica uma atenção especial ao seu elemento decisivo de crítica ao cristianismo, mostrando que o mesmo pode servir para a sociedade humana em geral, mas não para as sociedades particulares, as sociedades políticas e civis, já que estas são estabelecimentos puramente humanos e dos quais, por consequência, o verdadeiro cristianismo (leia-se “religião do Evangelho”) faz-nos desapegados de tudo aquilo que é terrestre: o laço civil perde toda a sua importância e o interesse particular é destruído.

Antes, porém, distinguem-se duas formas de sociedade: a *geral*, constituída pela totalidade do gênero humano, e a

particular, equivalente à sociedade política delimitada. A primeira é integrada por homens, a segunda, por cidadãos (ROUSSEAU, 1964a, p. 464). A cada uma delas corresponde uma espécie diferente de religião. Mas é necessário se considerar a divisão que deriva da análise da religião, entre o verdadeiro ou o falso e entre o bem ou o mal que as religiões podem fazer à sociedade e ao gênero humano (ROUSSEAU, 1964b, p. 703). Deve-se, do mesmo modo, considerar que essas “religiões” não obedecem a categorias teológicas rigorosas, são precisamente modelos (caricaturais, diríamos) que expressam a hermenêutica teológica de Rousseau, ou seja, como ele a entende, a respeito do fenômeno das religiões.

A religião do homem, em outras ocasiões chamada “religião natural” ou “religião universal”, é o cristianismo do Evangelho (primitivo) interpretado à luz da razão, verdadeiro teísmo. Nela, os homens, reconhecem-se todos como irmãos e a sociedade que os une não se dissolve nem com a morte (ROUSSEAU, 1964a, 465). Dirá Halbwachs (1943, p. 422n) que a religião do homem é apresentada em geral por oposição às religiões dos grupos e Estados particulares.

Mas a característica fundadora dessa religião é não ter nenhuma relação particular com o corpo político, deixando as leis exclusivamente com a força que tiram de si mesmas. Não lhes acrescenta qualquer aspecto, e, sendo assim, um dos grandes laços da sociedade particular é rompido, pois não favorece os vínculos dos cidadãos com o Estado e incentiva o desinteresse para com as coisas deste – como, a rigor, de todas as coisas terrenas, tornando-os indiferentes às questões políticas (ROUSSEAU, 1964a, p. 465).

A consequência de uma “religião do homem” é impedir a estruturação de uma *sociedade política* sob o pretexto de uma *sociedade geral do gênero humano*, abstrata. A unidade de tal sociedade como um único corpo político e jurídico não é possível, pois a relação entre os homens que não estão sujeitos a uma lei ordinária comum é destrutiva. Uma religião privada beneficia apenas o aparecimento do amor egoísta e exclusivista, despertando paixões antissociais que corrompem o reconhecimento do respeito à lei (FETSCHER, 1971, p. 162).

Essa religião pode até motivar o amor entre todos os homens tentando torná-los pacíficos e tolerantes à dor. Entretanto, a comunhão espiritual abstrata do *gênero humano* não garante a convivência social, pois numa religião que não se constrange com arbitrarias cerimônias exteriores e se dirige apenas à pura interioridade do homem, ninguém poderá ter como certo que o outro vai se comportar moralmente e respeitar os direitos de todos. Tal religião, traduzida na prática política, poderia favorecer a destruição das poucas almas nobres e piedosas, e o domínio absoluto dos violentos tiranos que querem, em proveito próprio, a mansidão dos cristãos (FETSCHER, 1971, p. 162).

Mas Rousseau não condena de todo *a religião do homem*, basta reler a sua *Profissão de fé*, no *Emílio*, (1969a); ao contrário, aí está o ponto de partida para o sentimento público. O problema é que, na vida concreta dos homens, não se pode postular uma sociedade universal ou uma religião política do homem de dimensões mundiais, que prescindia da objetividade física e jurídica de um Estado.

A religião que Rousseau ensinou na *Profissão de fé*

(1969a) e que, em alguns trechos, pode ser interpretada como o cristianismo do Evangelho, não é totalmente maléfica para o cidadão – como seria o caso da “religião clerical dos católicos”; no entanto, não resolve os problemas que o *Contrato Social* impõe. Ela protege a nossa interioridade e está isenta da influência política, ela é a fé na bondade natural do homem, mas isso, tomado ao pé da letra, isola os homens na sua própria vida interior e enclausurada, cujo único princípio é a pura singularidade do seu existir diante do Criador. Há um obstáculo inerente à possibilidade de programar-se tal *religião do homem* como instituição social e politicamente válida.

A religião do cidadão é tomada do exemplo das religiões da Antiguidade, quando cada cidade teve a sua religião nacional, e os homens não atribuíam aos seus deuses o dom da onipresença. Essa religião é aquela que está restrita a um só país, representando os seus deuses, suas crenças, “seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por lei” (ROUSSEAU, 1964a, p. 464). Nela, a comunhão era cumprida na presença dos deuses da cidade e os homens eram efetivamente ligados por alguma coisa mais forte do que o mero interesse, do que a convenção e do que o hábito. Essa religião exerceu sobre o povo uma ação tão profunda que a maior parte das suas leis e instituições derivava dela.

Na religião do cidadão, só é digno o povo que está totalmente integrado moral, política e religiosamente na sua nação, todos os outros são ímpios, infiéis, inimigos e bárbaros; ela não reconhece os deveres e direitos dos homens além dos seus altares. Ela é vantajosa quando as suas celebrações, pre-

gações, catequeses e atividades diversas funcionam como fortalecimento do respeito e do amor às leis, e ao colocar a espontaneidade do servir, tanto para o Estado quanto para Deus, no mesmo nível. Nesta forma de religião, o poder religioso e o poder civil estão unificados num único poder: “Nesse caso, morrer pela pátria é ser um mártir, violar as leis é ser ímpio, e submeter-se, quando culpado, à execração pública é entregar-se à ira dos deuses” (ROUSSEAU, 1964a, p. 465).

Retornando ao exemplo dos povos grego e romano, Rousseau está convencido de que a *polis* grega e a república romana foram unidas essencialmente pelas religiões dos deuses da cidade. A comunhão dos cidadãos foi reforçada pela fé comum, diversa daquela de outras cidades (FETSCHER, 1971, p. 164). Neste sentido, essa é uma situação próxima ao ideal de Rousseau: professa-se uma fé que sustenta o corpo político e militar com uma base mística de integração e de proclamação de lealdade à cidade, dispondo todos ao sacrifício.

Mas ele reconhece que essa modalidade religiosa também tinha lá seus males, pois como na experiência romana, não se poupava a mentira e o culto gratuito puramente superficial, comemorativo e publicitário das divindades. Seu mal maior, no entanto, era provocar o sentimento de *intolerância* e competição destruidora entre os povos.

Quanto à religião do padre, o filósofo dirá que é, para seus propósitos, a mais perversa pois, “[...] dando aos homens duas legislações, dois chefes, duas pátrias, os submete a deveres contraditórios e os impede de poder, ser ao mesmo tempo, devotos e cidadãos” (ROUSSEAU, 1964a, p. 464).

Nasce dela uma espécie de direito misto, incapaz de fundar uma sociedade com relações de sociabilidade inominadas. Esta espécie de religião é tão evidentemente má que não se deve perder tempo em demonstrá-lo, já que “tudo o que rompe a unidade social nada vale [...]” (ROUSSEAU, 1964a, p. 464). Ao focar sua atenção nesta religião, Rousseau objetiva caracterizar, principalmente, o cristianismo, além de desenvolver sua dura crítica à quebra da unidade do poder civil provocado por este.

O cristianismo e sua face mais óbvia, o catolicismo romano, não consegue obter senão uma perigosa divisão na alma dos cidadãos, constrangidos a obedecer a duas sortes de soberanos, um com pretensão de dominar as ações, o outro, os pensamentos e os sentimentos; o que conduz fatalmente a conflitos de consciência, porque as ações resultam dos pensamentos e dos sentimentos, e nem sempre as proibições da Igreja conciliam-se com os interesses do Estado. Há, assim, uma incompatibilidade do cristianismo com a vida política.

Sobre essa “argumentação negativa” está posta, então, a base epistemológica do “argumento positivo” de Rousseau, a saber, o conceito de Religião civil.

Mesmo preservando um profundo sentimento piedoso (*Profissão de fé*), Rousseau “salva” o misticismo religioso, tanto do individualismo antissocial da “religião do homem”, quanto do cerimonial excessivamente regrado e teatral da Igreja; “salva” do “solipsismo” do homem isolado e autossuficiente e do “ceticismo” social do “bom cristão”.

A esta altura, no entanto, deve-se interromper essas considerações político-históricas para restituir as questões do campo do direito. Há um momento, no argumento do capítulo sobre “Religião civil”, em que Rousseau despreocupa-se

das religiões históricas e da religião natural. A ideia de uma Religião civil deve ser entendida no sentido de uma solução para o conflito de soberania.

Indagando pelos limites da soberania, Rousseau dirá que o direito concedido ao *soberano* não ultrapassa os limites da utilidade pública: os cidadãos não devem prestar contas ao soberano das suas opiniões, conquanto estas não estejam em conflito com a *vontade geral* e não se imponham à comunidade (ROUSSEAU, 1964a, p. 467). O *corpo soberano*, enquanto comunidade de cidadãos no exercício pleno dos seus direitos, pode pedir conta a cada um dos seus membros, solicitando sua participação e sua total implicação. Isso, entretanto, só diz respeito à vida política e não à vida interior e particular. É por essa razão que mesmo sendo importante ao Estado que cada cidadão tenha uma religião (que o estimule a amar os seus deveres), não pode absolutamente interessar-lhe os dogmas dessa religião. O sentido espiritual e transcendente desta religião deve estar circunscrito exclusivamente ao lugar da fé professada por quem a adota. O Estado não pode dedicar-se a esses dogmas, senão enquanto os seus dogmas se referem à moral, à sociedade e aos deveres que os que a professam estão obrigados a cumprir, para com o próximo.

Posto que não se deve esquecer que a noção de liberdade é central para o pensamento social, político e religioso de Rousseau, ao Estado não deve e não pode interessar a vida privada do cidadão, desde que esta não interfira na moral e na vida coletiva, ou seja, desde que seja este um cidadão que não tenha na sua ação uma orientação maléfica ao bem de todos. Não interessam ao soberano as opiniões que aprouverem a cada um dos cidadãos (ROUSSEAU, 1964a, p. 468).

As doutrinas religiosas devem ser entendidas, de um lado, do ponto de vista dos princípios dos deveres a fortalecerem sua base moral e, de outro, dos princípios de ordem meramente transcendental. O que mobiliza a atenção do Estado não deve ser o aspecto metafísico da religião.

Quanto à parte da religião que interessa à moral, isto é, à justiça, ao bem público, à obediência das leis naturais e positivas, às virtudes sociais e a todos os deveres do homem e dos cidadãos, cabe ao soberano delas tomar conhecimento; unicamente nesse ponto a religião cai diretamente em sua jurisdição e dela deverá expulsar não o erro, do qual não é juiz, mas qualquer sentimento prejudicial que tenda a romper o laço social (ROUSSEAU, 1964b, p. 694-695).

Fora dessas crenças de base, impõem-se a tolerância e a liberdade de pensamento (ARBOUSSE-BASTIDE, 1961, p. CLII). Apenas na medida em que a religião atinge a observância da moralidade e dos deveres que cada cidadão está obrigado a desempenhar em benefício da coletividade, é que ela se torna de legítimo interesse do Estado.

Assim, é proclamado no *Contrato social* que há, pois, uma *profissão de fé puramente civil*, com dogmas apenas como sentimentos de sociabilidade, e o controle sobre esses dogmas fixado pelo soberano, importando ao Estado apenas as consequências morais e sociais da religião. Aquele que não crê nos artigos da *fé civil* pode vir a ser expulso do Estado, não porque não tem fé ou por ser herege, mas porque se mostra como ser antissocial, incapaz de amar sinceramente as leis e a justiça (ROUSSEAU, 1964a, p. 468).

Rousseau expressa a necessidade de um postulado posi-

tivo, afirmativo quanto à religião. Por isso, imagina uma comunidade utópica, nas suas *Cartas da Montanha*, nos seguintes termos: “Uma vez instituída [a religião], todos serão obrigados pelas leis a submeter-se a ela, porque não contém nenhum artigo que não esteja relacionado com o bem da sociedade e porque nela não há nenhum dogma inútil à moral” (ROUSSEAU, 1964b, p. 701).

É por esse motivo que ele defende que o Estado tem a necessidade de uma religião que contenha alguns dogmas precisos. Nas suas palavras, esses dogmas devem ser simples, pouco numerosos, enunciados com clareza, sem a retórica de explicações e comentários exegéticos (ROUSSEAU, 1964a, p. 428). E esses dogmas serão relativos unicamente à moral, dando uma nova força às leis.

Ele propõe, então, *dogmas positivos* e um *dogma negativo* da “Religião civil”:

A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância (ROUSSEAU, 1964a, p. 468-469).

Deve ser considerado que a grande preocupação de Rousseau é a *unidade social*. Pensando garantir que leis justas sejam aprovadas e que a obediência a elas seja voluntária e salvaguardada, ele introduz a *religião civil* como reforço da lei e geradora de um dos grandes vínculos de união social.

O propósito do capítulo sobre a religião civil parece ser o de apresentar uma justificativa aceitável sobre a *base religiosa do Estado* e uma das hipóteses de que seu autor parte é que a “história natural” das nações dá provas de que “jamais

se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião” (ROUSSEAU, 1964a, p.464), ou seja, é da natureza do Estado não se desinteressar objetivamente pela religião porque a vida do homem em sociedade está associada a um fundamento religioso.

Enfim, Rousseau, com habilidade e argumentação bem construída, estabelece um marco na defesa do poder secular, mais precisamente da secularização e delimitação do papel da religião na sociedade. Ele trata do direito e do Estado, mas não deixa de desenvolver aspectos e especificidades das diversas esferas da vida social.

Da maneira como está posta a argumentação de Rousseau no *Contrato social*, a religião fica livre para suas práticas, mas certamente perde influência sobre as diversas esferas da vida social. Em outros termos, o tipo de secularização que está implícito prevê, naturalmente, perda de prestígio das igrejas e organizações religiosas na interferência na sociedade em geral.

O presente trabalho pretendeu defender que o maior mérito de Rousseau, no que concerne ao tema, foi o de ter reconhecido que a experiência da religião participa necessariamente da formação da subjetividade; subjetividade esta marcada pela vontade livre e autônoma que, por sua vez, exigirá uma civilidade empenhada na defesa de uma liberdade concreta no Direito e no Estado. Certamente, Rousseau representa um marco na difusão, defesa e compreensão do tema secularização. É preciso entender o fato de ele ter certo apreço pela religião enquanto outros racionalistas queriam apenas se livrar dela ou tinham ideias apenas deístas, filosóficas, abstratas, enquanto as dele concediam mais ao sentimento, e também à religião.

Muitos defendem hoje a ideia de que estamos agora num mundo “pós-secularista”, em que as posições, digamos, iluministas, esclarecidas, tolerantes, progressistas, não acreditam mais que precisam ser contra a religião nem apostar no seu desaparecimento como consequência do progresso. Nesse caso, Rousseau poderia ser apresentado como um “iluminista” antecipador dessa abertura e tolerância com a religião, e, neste sentido, ele seria mais avançado e mais contemporâneo do que seus colegas antirreligiosos, racionalistas ou materialistas do século XVIII. É um autor mais em consonância com os novos tempos do que o Iluminismo dominante desde então.

A secularização vislumbrada por Rousseau pode ser interpretada como um processo pelo qual a religião deixa de tutelar a sociedade civil, perdendo o seu poder determinante dos aspectos cultural, jurídico, econômico e político da sociedade, transferindo para os instrumentos da soberania o poder de coerção e identificação. Ou seja, a sociedade, tal como prevista no *Contrato*, não deve ser determinada pela religião. Contudo, Rousseau não defende a perseguição e a extinção do sentimento e das práticas religiosas, isso não diz respeito ao Estado, mas a cada um na sua intimidade e vida privada. Mas não só isso, ele encontra para a religião um papel na vida pública com a religião civil. Ele tolera, no seu modelo de sociedade, os cristianismos católico e protestante, mas apresenta reflexões para uma religião nova, adequada à vida civil, a um Estado harmonioso, composto por cidadãos “disciplinados”, inclusive pela sua “nova fé”, mais racional.

Abstract: Discussing secularization, whatever the field of knowledge is, means to obligatorily treat of human behaviour in social relations. Over the past three

centuries, such comprehension has been alluding to the modern ideal of establishing a society with the right to organize its civil order having the reason, free of any control from religious authority, as the only resource. Rousseau, who presented, in *The Social Contract*, elements like defense of sovereignty and general will, appears to be controversial when he, at the end of his work, proposes a Civil religion. It is hard to understand why, in the very first books of *The Social Contract*, there are statements that suggest that the State is an autonomous political body that admits that the law created by its own people is expression of the conditions of civil association while, surprisingly, after substantiating the meaning of autonomy, Rousseau finishes his work proposing a Civil religion, which means that religion is a fundamental element of society. Rousseau is certainly a mark in the diffusion and comprehension of secularization, but it is necessary to acknowledge the fact that he has esteem for religion, while other rationalists either would simply get rid of it or had deist, philosophical or abstract ideas, whereas Rousseau's ideas would rather refer to feelings, as well as religion.

Keywords: Secularization; J.-J. Rousseau; Enlightenmen; Social Contrat.

REFERÊNCIAS

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Introdução e notas. In: *Obras de Jean-Jacques Rousseau* (Obras Políticas, 2 vol.). Tradução de Lourdes S. Machado. Porto Alegre: Globo, 1961.

DERATHÉ, Robert. Notices bibliographiques. In: ROUSSEAU, J.-Jacques. *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964. v. III (Bibliothèque de la Pléiade).

FETSCHER, Iring. *La filosofia politica di Rousseau*. Milano: Feltrinelli Editore, 1971.

HALBWACHS, Maurice. Notes et commentaire. In: ROUSSEAU, J.-Jacques. *Du Contrat Social*. Édition Maurice Halbwachs; texte original publié avec

introduction, notes et commentaire. Paris: Aubier, 1943.

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e Política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.

ROUSSEAU, J.-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. In: *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964a. v. III (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *Lettres écrites de la montagne*. In: *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964b. v. III (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. *Émile ou de l'éducation*. In: *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969a. v. IV (Bibliothèque de la Pléiade)

_____. *Lettre à Christophe de Beaumont*. In: *Œuvres Complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969b. v. IV (Bibliothèque de la Pléiade).

SILVA, Genildo Ferreira. Uma Cristologia laica. In: _____. (Org.). *Rousseau e o Iluminismo*. Salvador: Arcádia, 2009.

WATERLOT, Ghislain de. *Rousseau, Religion et Politique*. Paris: PUF, 2004. (Coll. Philosophies).

CRÍTICA AO PASSADO, NOVA ESCRITA DO FUTURO: CAROLE PATEMAN, LUCE IRIGARAY E O PATRIARCALISMO¹

Henrique Raskin (PUCRS)²

hraskin@hotmail.com

Resumo: Este artigo busca expor a sutileza da diferença entre o antigo e o novo, entre o arcaico e o moderno, a fim de questionar o caráter emancipatório da política na modernidade. A existência e a conjectura de um contrato sexual nas variadas formas da teoria do contrato social é o contexto no qual Carole Pateman desenvolve sua obra para expor a subversiva maneira com que as mulheres têm sido estimadas desde os primórdios da modernidade. O que é posto em questão, contudo, é o fato de que a crítica de Pateman, embora de maneira exitosa rejeite o contratualismo, por outro lado não supera a estrutura discursiva da própria tradição jusnaturalista. Tal insuficiência crítica motivará, a partir de Luce Irigaray, que se ponha à prova o próprio modelo falocêntrico da filosofia e da psicanálise, os quais se reinscreverão quando as mulheres repensarem a história do pensamento sob uma normativa feminista.

Palavras-chave: Contratualismo; Modernidade; Psicanálise.

1. INTRODUÇÃO

Hera, a deusa grega do casamento, talvez fosse a melhor maneira de introduzir este artigo sobre feminismo. Estuprada e avergonhada por Zeus, não teve escolha senão casá-lo. E, punitivamente acorrentada, em fracassada insurreição contra o

¹ Recebido em: 14-09-2017/ Aprovado em: 29-05-2018/ Publicado on-line em: 07-08-2018.

² Henrique Raskin é doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

marido, pôde ser liberta apenas sob a condição de obediência. A história de Hera, de fato, parece adequada para ilustrar uma opressão antiga e arcaica, colocada na forma do matrimônio. No entanto, ela aparece, já em seguida, como extremamente inoportuna para os fins deste texto, cujo objeto é a história do pensamento político moderno. Arcaico e moderno se chocam, por definição, como conceitos antagônicos e, por isso, não poderia um mito datado na antiguidade inaugurar um ensaio sobre a composição política na revolucionária e emancipatória modernidade.

O que procede é que, paradoxalmente, Hera permaneceu como a primeira palavra aqui escrita e, ademais, sua figura permeará todas as páginas seguintes deste texto. Adotando como axioma o livro *'The Sexual Contract'*, de Carole Pateman (1988), este artigo justamente buscará expor a sutileza da diferença entre o antigo e o novo, entre o arcaico e o moderno. O argumento de Carole Pateman é simples: a emancipação do patriarcalismo, que os modernos reivindicam, não teria acontecido; e a perpetuação de princípios pré-modernos, sob novas formas, teriam contaminado, desde o início, a modernidade, falsamente contraposta ao arcaico. Trazidos à luz, os elementos políticos da antiguidade e da Idade Média, ainda presentes na teoria política moderna, poderiam, então, implodir o empreendimento do contrato social, uma vez que jaz, no implícito e pressuposto contrato sexual, a refutação da superação moderna do patriarcado.

A existência e a conjectura de um contrato sexual nas variadas formas da teoria do contrato social é o contexto no qual Carole Pateman desenvolve sua obra para expor a subversiva maneira com que as mulheres têm sido estimadas

desde os primórdios da modernidade. A partir de uma “negada e pressuposta liberdade das mulheres” (PATEMAN, 1988, pp. 231-232, tradução nossa), seu manifesto se opõe a um movimento filosófico cuja sustentação não seria possível de outra forma. É seguro afirmar que essa será a ‘espinha dorsal’ deste artigo, e certamente nos conduzirá através da discussão sobre o papel que a mulher teve, tem e poderá ter na modernidade, ainda que tardia. Porém, esse texto pretende ir além do constructo de Carole Pateman.

Os primeiros esforços do artigo se darão a desenvolver a deficiência da filosofia política moderna de incluir a (plena) liberdade da mulher: será demonstrado como a posição subserviente da mulher, já no estado de natureza de Hobbes, permanece nas noções do político em Locke e Rousseau. Após, serão abordadas duas formas contemporâneas de abordar o contrato social, que transformam e extinguem a abstração simplista e fictícia de um estado de natureza. Essas duas vias de recuperar e corrigir o contrato social aparecerão na forma da psicanálise concebida a partir de Freud e no neocontratualismo de Rawls. A importância, para nós, da consideração dessas duas formas de recuperação e correção do contratualismo, será, conforme Carole Pateman, para demonstrar que o problema da reprodução patriarcalista das relações entre homem e mulher não se esgotam na noção de estado de natureza, mas na própria concepção de um contrato social desenvolvido por pensadores homens.

Haverá, então, um movimento para além da obra de Carole Pateman, em relação ao contrato sexual – não como uma maneira de contrapô-la, mas em adição à sua tese. Na tentativa de rejeição de um modelo falocêntrico da filosofia e da psicanálise, será questionado, a partir de Luce Irigaray, o

que se reinscreverá quando as mulheres repensarem a história do pensamento sob uma normativa feminista. A solução para a incongruência entre contrato social e liberdade feminina, portanto, não poderia ser encontrada em uma perspectiva neocontratualista, tal como se adota em Rawls e em Freud. Deve-se problematizar o próprio papel da feminidade na construção de um pensamento, que, sobretudo, transborde e transgrida a importância da razão e do pênis.

2. MODERNIDADE E CONTRATUALISMO EM ‘*THE SEXUAL CONTRACT*’ DE CAROLE PATEMAN

O ‘*cogito ergo sum*’ de Descartes já havia ‘fundado’ a modernidade, quando Hobbes falou em um contrato originário a inaugurar a sociedade civil. O ceticismo cartesiano estabelecia a dúvida radical como a base epistemológica do rompimento com o passado e o movimento de Hobbes, neste quesito, não se propôs distinto. Não à toa que, frente ao teocentrismo medieval, a primeira parte do *Leviatã* já invoca em seu título ‘Do Homem’ o fundamento para suas conclusões (HOBBS, 1965, p. 11); porém, não é de graça que essa possa ter sido a mancha medieval a contaminar e a – talvez refutar – a revolução que a política moderna poderia ter trazido. A teoria do contrato social de Hobbes teria sido estruturada a fim de rejeitar o legado patriarcalista da Bíblia, a partir do qual o poder político seria derivado de uma providência divina. *Patriarcha or the natural power of kings*, escrito por Filmer (1680), ainda que em resposta ao *Leviatã* (1651),

sumariza veementemente a noção de que a figura do rei descendesse genealogicamente de Adão, o primeiro patriarca³. Poder político, para Filmer, seria análogo ao poder do pai, naturalmente justificado.

A questão colocada por Carole Pateman (1988) em *'The Sexual Contract'* problematiza a ideia de que Hobbes, ao estabelecer o contrato social voluntário entre indivíduos livres e iguais, estivesse dissociado da tese paternalista de Filmer. O paternalismo arcaico de Filmer, ao contrário, não estaria ausente da essência do contrato empreendido pelos modernos; na realidade, um patriarcalismo hobbesiano, embora negado, estaria pressuposto já no estado de natureza que, supostamente, fornece os indivíduos livres e iguais para o firmamento do pacto político.

A crítica aponta para o caráter masculino da 'genérica' noção de indivíduo concebida por Hobbes, e o problema se dá justamente no fato de que, necessariamente, não poderiam ter sido incluídas as mulheres no momento do contrato social. O sujeito 'sem gênero', deve ser, logicamente, masculino no momento da fundação do pacto social, de uma maneira em que a guerra de todos contra todos do estado de natureza prepare o terreno para uma necessidade lógica no firmamento do contrato. Seguem as premissas em Hobbes, discutidas por Carole Pateman:

(1) “não há dominação natural no estado de natureza, nem mesmo de homens sobre mulheres; os atributos individuais não são respectivos a sexo” (PATEMAN, 1988, p. 44); assim,

³ Cf. Filmer, 1680, p. 4: “we have an evident confession, that creation made man Prince of his posterity. And indeed not only Adam, but the succeeding Patriarchs had, by right of fatherhood, royal authority over their children”.

nenhuma dominação é predeterminada – qualquer um pode, a princípio, dominar qualquer outro.

(2) as relações sexuais, portanto, dão-se ou sob consenso mútuo entre homem e mulher, ou a partir da sobreposição do homem à força perante a mulher – que, no entanto, pode retaliar e matá-lo;

(3) Na procriação, fruto das relações sexuais, apenas a mulher tem direito sobre o filho, uma vez que na criação, estabelece-se um pacto de submissão da criança em troca de proteção. Aparece aqui o único direito político do estado de natureza: o direito materno⁴.

Carole Pateman denuncia uma contradição lógica, uma vez que, em primeiro lugar, Hobbes enxerga, no estado de natureza, famílias como homólogas a reinos, unidos pela força (contrato). As sucessivas dominações em troca de proteção viriam a criar tribos, confederações, a partir das quais se estabeleceriam líderes, reis, dominantes a partir de contratos voluntários. E, em segundo lugar, o direito materno estabelece que a mãe, por direito logicamente constituído, obtém um papel de líder familiar análogo ao de líder do reino. Ela, naturalmente, ao parir, fornece proteção em troca de obediência aos filhos que naturalmente concordam com o acordo em troca de proteção e de criação. O problema da contradição aparece quando Hobbes afirma, no *Leviatã*⁵, que

⁴ Pateman, 1988, p. 45. Cf. Hobbes, 1965, p. 154: “If there be no Contract, the Dominion is in the Mother. For in the condition of meer Nature, where there are no Matrimonial lawes, it cannot be known who is the Father, unlesse it be declared by the Mother: and therefore the right of Dominion over the Child dependeth on her will, and is consequently hers”.

⁵ Cf. Hobbes, 1965, p. 157: “By this it appears, that a great Family if it be not part of some Commonwealth, is of it self, as to the Rights Of Sovereignty, a little Monarchy; whether that Family consist

uma família “consiste em um homem e seus filhos; ou em um homem e seus servos; ou em um homem e seus filhos e seus servos juntos” (PATEMAN, 1988, p. 47). Duas alternativas surgem da antinomia: ao escrever ‘homem’, ou Hobbes comete um lapso improvável, buscando se referir a ‘mulher’ na liderança familiar análoga à liderança da soberania, brinca Carole Pateman, ou o filósofo assume que a superioridade do marido em relação à esposa (serva) é incluída e determinada na constituição do contrato social.

Eis a contradição: se a confederação entre indivíduos no estado de natureza se dá originalmente entre mãe e filho, e a partir de então cria-se uma analogia com a noção de reino, como as mulheres, livres, iguais e racionais, no contrato social, quereriam determinar-se elas próprias em uma posição inferior à do homem no casamento civil? A única explicação a esse problema lógico, conclui Carole Pateman, é a de que, sendo líderes naturais e tendo sido, posteriormente, submissas ao homem no contrato, todas as mulheres devem ter sido dominadas no estado de natureza, para que, na figura de servas, não tenham tido a liberdade necessária para o firmamento do pacto. Os senhores, que detêm a liberdade, são, então, todos homens no momento do contrato social. O indivíduo civil, assim, deve ser necessariamente homem, e a sujeição patriarcal não mais ocorrerá do homem sobre o filho, mas do homem sobre a mulher, a partir da inicial e fundamentadora luta de todos contra todos.

Ainda permanece sem explicação, em Hobbes, o motivo

of a man and his children; or of a man and his servants; or of a man, and his children, and servants together: wherein the Father or Master is the Sovereign”.

pelo qual as individuais mulheres – auto-interessadas por natureza – aceitariam a submissão de um infante em troca de proteção a ele. Isso apenas as prejudicaria em sua auto-conservação na anarquia do estado de natureza (PATEMAN, 1988, p. 49). Nesse aspecto, ‘*Two Treatises of Government*’ (1690), de Locke, parece corrigir a falha lógica de Hobbes, propondo um novo modelo ao estado de natureza, no qual a mulher não seja indivíduo, deixando a liberdade e igualdade exclusivamente para os homens (PATEMAN, 1988, p. 52). Explicitamente posto, as mulheres se submetem ao homem no formato do casamento ainda no estado de natureza⁶, mas, em decorrência do acordo natural, a mulher detém, tal como o pai, o direito sobre os filhos⁷. Esse se mostra um ataque direto ao patriarcalismo de Filmer, que afirmava uma autoridade paterna sobre a prole; para Locke, diferentemente, a autoridade é parental, não paterna, e, por se tratar de um acordo pré-político, o casamento não necessariamente precisa ser mantido tal como um contrato de submissão eterna no mundo político⁸.

⁶ Cf. Locke, 1823, §48 (Livro I): “If these words [when God says of Jacob and Esau, “that the elder should serve the younger”] here spoken to Eve must needs be understood as a law to bind her and all other women to subjection, it can be no other subjection than what every wife owes her husband; and then if this be the “original grant of government, and the foundation of monarchical power,” there will be as many monarchs as there are husbands: if therefore these words give any power to Adam, it can be only a conjugal power, not political”.

⁷ Cf. Locke, 1823, 61 (Livro I): “The rule is, “Children, obey your parents;” and I do not remember, that I any where read, “Children, obey your father,” and no more: the Scripture joins mother too in that homage which is due from children; and had there been any text, where the honour or obedience of children had been directed to the father alone, it is not likely that our author, who pretends to build all upon Scripture, would have omitted it: nay, the Scripture makes the authority of father and mother, in respect of those they have begot, so equal, that in some places it neglects even the priority of order, which is thought due to the father, and the mother is put first, as Lev. XIX. A”.

⁸ Pateman, 1988, p. 52. Locke, 1823, §48 (Livro I), complementa que o poder do marido, no entanto, é conjugal, e não político. Logo, o homem não possui sobre a mulher o poder político de vida ou morte sobre ela. Escreve: “the power that every husband hath to order the things of private

Nesse sentido, Carole Pateman, junto a Zillah Eisenstein⁹, defenderá que Locke era um ‘patriarcalista antipatriarcalista’, ao opor-se enfaticamente ao modelo político de Filmer, no qual a paternidade de Adão derivava na primogenitura de sua descendência o poder político. Contudo, há um regresso em relação a Hobbes quando se contempla a natureza social em Locke, pelo motivo de que, novamente, tratar-se-ão como sinônimos “a gênese da família (patriarcal) [...] e a origem da vida social em si mesma [...], como um mesmo processo” (PATEMAN, 1988, p. 23, tradução nossa). É assim que o termo homem designa, literalmente para Locke, aos homens como indivíduos dotados de igualdade e liberdade no estado de natureza. Porém, ainda não se explica por que razão, na sociedade civil, aparece a entidade do casamento enquanto um contrato firmado entre iguais, uma vez que, por natureza, as mulheres já são sujeitas aos homens antes do contrato social. Carole Pateman coloca, dessa forma, que “o curioso recurso do casamento é que ele conserva o status natural ainda na sociedade civil. [...] E] a primeira questão que deve ser perguntada é por quê o contrato é visto como o paradigma do livre acordo” (PATEMAN, 1988, p. 55, tradução nossa).

concernment in his family, as proprietor of the goods and land there, and to have his will take place before that of his wife in all things of their common concernment; but not a political power of life and death over her, much less over any body else”.

⁹ Cf. Eisenstein, 1981, p. 33: “What we shall find is that Locke differentiates between family and political rule in order to free the market from paternalist, aristocratic relations, rather than to free the family from paternal rule. He recognized that the new relations of bourgeois society require a new definition of patriarchal rule to replace the equation of God, the father, and the king. The politics of the family and the politics of the state, he will conclude, are not one and the same thing. It will be a conclusion rooted in the actual historical changes of seventeenth-century England, as the home becomes distinguished from the market and the family from the state. This change will partially redefine the basis for the ideological distinction between the private and public worlds of male and female reality in particular liberal terms”.

Rousseau, dentre os três contratualistas aqui analisados, talvez seja o pensador que mais explicitamente busque justificar a submissão feminina à figura do marido no casamento, uma vez que, tal como Locke, Rousseau concebe a sociabilidade humana de forma natural ao homem. Especialmente por encontrar na família patriarcal o início da dependência humana, na transformação da vida animal natural à humana social, a submissão da mulher ao homem surge, quando, na relação humana, se desenvolvem as estruturas da razão e da linguagem¹⁰. Nessa revolução, a inferioridade moral surge na figura feminina (PATEMAN, 1988, p. 97). A passagem da natureza animal à sociedade humana não só cria a desigualdade entre os homens, mas determina, também a desigualdade entre homem e mulher¹¹. Decorre dessa ideia que as

¹⁰ Cf. Rousseau, 2002, p. 40: “On entrevoit un peu mieux ici comment l’usage de la parole s’établit ou se perfectionne insensiblement dans le sein de chaque famille, et l’on peut conjecturer encore comment diverses causes particulières purent étendre le langage, et en accélérer le progrès en le rendant plus nécessaire. De grandes inondations ou des tremblements de terre environnèrent d’eaux ou de récipients des cantons habités, des révolutions du globe détachèrent et coupèrent en îles des portions du continent. On conçoit qu’entre des hommes ainsi rapprochés et forcés de vivre ensemble, il dut se former un idiome commun plutôt qu’entre ceux qui erraient librement dans les forêts de la terre ferme”. A linguagem, no entanto, já sucede a diferenciação do trabalho doméstico, no que Rousseau, 2002, p. 39, previamente, escreve: “Chaque famille devint une petite société d’autant mieux unie que l’attachement réciproque et la liberté en étaient les seuls liens; et ce fut alors que s’établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes, qui jusqu’ici n’en avaient eu qu’une. Les femmes devinrent plus sédentaires et s’accoutumèrent à garder la cabane et les enfants, tandis que l’homme allait chercher la subsistance commune”.

¹¹ Cf. Pateman, 1988, p. 97, tradução nossa: “‘O físico’, Rousseau discute em Emile, ‘deixa a nós [mulheres] desconhecedoras da moral’. Aprendemos com base na consideração das diferenças físicas entre os sexos que a moralidade deles [homens] é também muito diferente. Mulheres, diferentemente dos homens, não podem controlar seus ‘desejos ilimitados’ sozinhas, de tal forma com que não possam desenvolver a moralidade requerida na sociedade civil”. Assim, escreve Rousseau, 1762, pp. 609-610, sobre a necessidade de merecer Sophie, devendo antes cumprir seus deveres perante seu país enquanto cidadão, para apenas depois poder tornar-se marido e pai: “Parlons de vous. En aspirant à l’état d’époux et de père, en avez-vous bien médité les devoirs? En devenant chef de famille, vous allez devenir membre de l’Etat. Et qu’est-ce qu’être membre de l’Etat? Le savez vous? Vous avez étudié vos devoirs d’homme, mais ceux de citoyen, les connaissez-vous? Savez-vous ce que c’est que gouvernement, lois, patrie? Savez-vous à quel prix il vous est permis de vivre, et pour qui vous devez mourir? Vous croyez avoir tout appris, et vous ne savez rien encore. Avant de prendre

mulheres aparecerão como subversivas à vida política, e a ordem social só poderá se manter com a contenção delas sob a forma da submissão conjugal¹². Conclui Carole Pateman que “os homens devem ter seus próprios clubes sociais e políticos, a fim de educarem-se politicamente e fortalecerem sua cidadania, fora do alcance de mulheres e de suas influências subversivas e enfraquecedoras” (PATEMAN, 1988, p. 99, tradução nossa). Eis, então, a recuperação do conceito da fraternidade, normalmente ofuscado pelos valores da liberdade e da igualdade no brado da revolução liberal que foi a francesa. Fraternidade, não como universalidade, aparece enquanto irmandade masculina, acusa Carole Pateman; ou seja: o caráter da fraternidade não apenas devém contra a figura do *patria potestas*, o pai como figura da ordem política; mas o transforma, também, com a aniquilação da figura monocrática do ‘rei pai’, fazendo da sociedade civil uma irmandade

une place dans l'ordre civil, apprenez à le connaître et à savoir quel rang vous y convient. Émile, il faut quitter Sophie: je ne dis pas l'abandonner; si vous en étiez capable, elle serait trop heureuse de ne vous avoir point épousé: il la faut quitter pour revenir digne d'elle. Ne soyez pas assez vain pour croire déjà la mériter. O combien il vous reste à faire! Venez remplir cette noble tâche; venez apprendre à supporter l'absence; venez gagner le prix de la fidélité, afin qu'à votre retour vous puissiez vous honorer de quelque chose auprès d'elle, et demander sa main, non comme une grâce, mais comme un recompense”.

¹² Cf. Rousseau, 1762, p. 655, “Il faut, ma chère enfant, que je vous explique mes vues dans la conversation que nous eûmes tous trois avant-hier. Vous n'y avez peut-être aperçu qu'un art de ménager vos plaisirs pour les rendre durables. O Sophie! elle eut un autre objet plus digne de mes soins. En devenant votre époux, Émile est devenu votre chef; c'est à vous d'obéir, ainsi l'a voulu la nature. Quand la femme ressemble à Sophie, il est pourtant bon que l'homme soit conduit par elle; c'est encore la loi de la nature; et c'est pour vous rendre autant d'autorité sur son cœur que son sexe lui en donne sur votre personne, que je vous ai faite l'arbitre de ses plaisirs. Il vous en coûtera des privations pénibles; mais vous régnerez sur lui si vous savez régner sur vous; et ce qui s'est déjà passé me montre que cet art si difficile n'est pas au-dessus de votre courage. Vous régnerez longtemps par l'amour, si vous rendez vos faveurs rares et précieuses, si vous savez les faire valoir. Voulez-vous voir votre mari sans cesse à vos pieds, tenez-le toujours à quelque distance de votre personne. Mais, dans votre sévérité, mettez de la modestie, et non du caprice; qu'il vous voie réservée, et non pas fantasque; gardez qu'en ménageant son amour vous ne le fassiez douter de vôtre. Faites-vous chérir par vos faveurs et respecter par vos refus; qu'il honore la chasteté de sa femme sans avoir à se plaindre de sa froideur”.

de pais de família, a reger não o político, mas o privado (PATEMAN, 1988, p. 78).

No início de sua obra, o argumento de Carole Pateman que critica o movimento do contratualismo em seu caráter revolucionário e antipatriarcalista é fundamental para nós. Sustenta-se, a partir dos princípios tomados pelos filósofos do contrato social, sua repreensão da fundação do pensamento político moderno no que concernem as relações entre homem e mulher – seja no estado de natureza, seja na sociedade civil. O ponto é que, primordial ao contrato social – supostamente originário –, mostram-se presentes os pressupostos de um contrato sexual, não explícito, cujo conteúdo subjugaria, necessariamente, as mulheres ao poder patriarcal do homem. Não precisamente sob a ordem política do pai sobre o filho, tal como a Bíblia e Filmer viriam a pregar; mas no âmbito familiar, a partir do poder do homem no campo do não-político. O que deriva desse poder paterno em relação à família é, argumenta Carole Pateman, o direito do homem ao corpo da mulher, sem o qual não pode haver a constituição familiar e, conseqüentemente, não pode haver o poder paterno inerente ao homem (PATEMAN, 1988, p. 86). A constituição do espaço público na modernidade sustenta-se sobre a delimitação de um espaço privado; é essa a deixa para encontrar-se o argumento de que se mantém o patriarcalismo no contratualismo, pois pressupõe-se a dominação do homem sobre a mulher, na família, para que ele possa interagir com seus pares na artificialidade do político.

A questão que resta é se há uma correlação lógica e necessária entre a validade do modelo hipotético-dedutivo de um contrato social originário, e a tautologia da abstração com a realidade. Poderia a teoria do contratualismo, escrita

por homens no princípio da modernidade, dar-nos um resultado diferente do que foi entregue? Ou mais: o patriarcalismo do contrato sexual implícito é inerente à noção moderna do contrato social? Carole Pateman não responde claramente, mas indica a direção em que segue. Ao invocar a psicanálise de Freud e o neocontratualismo de Rawls, a autora demonstra que a rejeição de um estado de natureza não corrige os pressupostos patriarcais dos modernos. A seção seguinte deste artigo exporá essas duas tendências contemporâneas de atualização da concepção moderna do contrato. No entanto, diferentemente do que foi feito até aqui, não nos contentaremos em apresentar, apenas, o argumento de Carole Pateman. Buscaremos transcender à discussão sobre o contrato, recuperando o papel da identidade humana e feminina nas relações sociais e políticas.

3. UMA DISCUSSÃO CONTEMPORÂNEA PARA ALÉM DO CONTRATO SEXUAL

Conforme colocado, o contratualismo moderno dos séculos XVII e XVIII apresentam deficiências ontológicas no estabelecimento de um estado de natureza. Primeiro, porque apresentam contradições lógicas no que concerne ao natural, pré-político, e ao contratual, político e, segundo, porque, assim, admitem tautologias que acusam o caráter ainda patriarcalista do momento histórico em que as teorias do contrato social foram desenvolvidas. Com a pretensão de superar o caráter fictício e obsoleto do contratualismo original, Carole Pateman aponta duas formas dominantes de neocontratualismo que, na contemporaneidade, remontam a lógica por trás do contrato social sem, no entanto, recorrer a abstrações

históricas. Atentaremos, aqui, à psicanálise de Freud e ao liberalismo de Rawls, através da crítica apresentada em *'The Sexual Contract'*. A intenção é a de demonstrar que, ainda que sem conceber um estado de natureza, os desdobramentos do contratualismo trazem consigo a dificuldade que a noção de indivíduo lógico engendra na superação de uma filosofia patriarcalista. Para isso, serão contrapostos os argumentos de Seyla Benhabib ao 'eu desimpedido' do individualismo e a proposta de Luce Irigaray de, na escrita feminista, romper-se a tradição histórica do falocentrismo.

A atenção ao estudo psicanalítico encontra no complexo edipiano uma versão renovada do contrato social, a partir da gênese da 'civilização' europeia contemporânea a Freud. A tese original da psicanálise não reside a partir do construto de um estado de natureza, embora Freud tal qual Hobbes reconheça a natureza egoísta dos indivíduos; o que segue, todavia, é a transmutação da noção "da sociedade política como um artefato produto do medo" na "expressão da ânsia irracional do homem em restaurar a autoridade" (RIEFF, 1966, p. 223, tradução nossa). Autoridade do tabu, que, embora remonte às tribos denominadas primitivas, nas quais os totens simbolizam a linhagem familiar, diz respeito a uma "alegoria sobre o presente" (RIEFF, 1966, p. 225, tradução nossa), da realidade do neurótico, para o qual ainda existe a tensão necessária da autoridade em relação aos instintos. A existência do tabu, enquanto proibição severa, já indica "a inclinação do homem à anarquia" (RIEFF, 1966, p. 225, tradução nossa), mas o interesse de Freud especifica-se, conforme ele escreve em *'Totem und Tabu'*, a uma proibição "em quase todos os lugares em que encontramos totens"

(FREUD, 1950, p. 7): a proibição do incesto.

A existência do tabu do incesto indica, portanto, a correspondência de uma inclinação natural ao cometimento desse ato tido como proibido. A manifestação do desejo de tal liberdade, no entanto, não aparece em Freud a partir de uma concepção hipotética de um estado de natureza, anterior ao estabelecimento da lei civil. Interessado pelo *locus* da subjetividade mediante as relações sociais, mais do que pelo estabelecimento de uma teoria política a justificar a ordem legal, é natural, então, que o objeto de estudo da psicanálise fosse o desenvolvimento dos afetos humanos desde o nascimento do indivíduo. O tabu do incesto nas diversas organizações sociais observadas daria, assim, o sentido pelo qual Freud viria a centralizar os impulsos da sexualidade já na vida do infante (RIEFF, 1966, pp. 224-225).

O complexo edipiano, assim, representará o momento em que convergem “os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte” (FREUD, 1950, p. 99). Porém, não apenas no sentido histórico do ‘começo’, mas também no tempo lógico do sujeito que se desenvolve na civilização: o complexo edipiano “institui a consciência e cria o primeiro sentimento de culpa” (FREUD, 2011, p. 79). O filho, que ‘mata’ o pai a fim de satisfazer o desejo sexual pela mãe, deve ser castrado pela autoridade paterna e aceitá-la na lei da proibição do incesto. A ausência da intervenção paterna no desejo transgressor do filho pela figura materna, levaria à perversão da teoria freudiana.

O que nos interessa, em relação à tese psicanalítica do Édipo, é a referência interpretativa que Freud deve à teoria moderna do contrato social, conforme Rieff atesta. O princípio do complexo se dá no dia em que “os filhos se rebelam e

matam o pai” (PATEMAN, 1988, p. 103, tradução nossa), tal como o contratualismo surgiu contra o patriarcalismo do poder político. A teoria do parricídio, porém, “não é seguida imediatamente pelo contrato original ou pela constituição da civilização. [...] A derrota do direito materno [...] sucede porque o ódio do filho em relação ao pai coexistia com a admiração de seu poder” (PATEMAN, 1988, p. 103, tradução nossa). Eis a narrativa da transformação do patriarcalismo político antigo no patriarcado privado moderno. O ponto é que por se instituir a ‘lei do pai’ apenas depois do parricídio, é na figura dos irmãos, livres da autoridade paterna, que a lei do pai, na fraternidade, toma a forma pública e imparcial (PATEMAN, 1988, p. 104). Carole Pateman questiona:

As histórias de Freud, tais como as de Sir Robert Filmer e dos contratualistas, começam com um pai que já é um pai. [...] Porém, um pai não pode tornar-se pai, a não ser que uma mulher se torne mãe, e ela não pode se tornar uma mãe sem o ato do coito. Onde está a história da verdadeira origem do direito político? (PATEMAN, 1988, pp. 104-105, tradução nossa).

A autora crítica ao contrato sexual coloca que Freud rejeita a ideia de que o parricídio não tenha sido um ato histórico na origem da humanidade. Ele admite que não se trata apenas de um impulso, em *‘Totem und Tabu’*, uma vez que a imagem do coito entre o pai e a mãe da criança, ainda que consensual, pode representar ao filho um “ataque” do pai à mãe. No entanto, absolver o parricídio, significa logicamente, absolver, também, o estupro, ao considerar a violação do outro como motivo para o ato. Carole Pateman, contudo, aponta para a contradição de que, após o parricídio,

Nenhum dos irmãos poderá jamais ser o pai primordial, mas isso não os leva a renunciarem o direito patriarcal do sexo. Em vez disso, o

direito se estende a todos os irmãos através da lei da exogamia. Ou seja: os irmãos fazem um contrato sexual. Estabelecem a lei que garante o acesso de cada homem a uma mulher (PATEMAN, 1988, p. 109, tradução nossa).

O falocentrismo da teoria psicanalítica de Freud, cuja narrativa ocorre na relação pai-filho homem, estabelece que a criação do contrato de proibição do incesto tem a mulher como objeto, não como sujeito. Ela não participa da redação da lei, tal como o casamento tradicional significa a transferência da mulher do pai a outro homem, o marido. “Na competição sexual masculina, diferente da competição de mercado, todos os membros da fraternidade podem ganhar o prêmio” (PATEMAN, 1988, p. 114, tradução nossa). Para Freud, segundo Carole Pateman, esse é o contrato sexual que se replica todo dia a cada contrato matrimonial original realizado.

Um segundo modelo de renovação do contrato social na contemporaneidade é a proposta de Rawls de substituição da ficção política do estado de natureza pela adoção da posição original, enquanto construto racional, ideia da razão kantiana. Segue a seguinte lógica constitutiva ao projeto de Rawls em “*A Theory of Justice*”:

- (1) Tendo o contrato social como um acordo hipotético, os cidadãos de uma determinada democracia podem adentrar, através de um artifício da razão, na posição original, a fim de estabelecer um acordo sobre os princípios que regem as instituições políticas vigentes na sociedade;
- (2) Na posição original, a noção de contrato social pode ser sempre revisada, desde que todos os participantes do acordo estejam vestidos sob o ‘véu da ignorância’, entidade capaz de

fazer os indivíduos desconhecerem as particularidades que detêm no mundo concreto. Não se sabe, portanto, na posição original, se é-se mulher ou homem, o que instaura a igualdade entre as partes do contrato e permite que o ponto de vista de quem delibera politicamente seja aleatório e representativamente universal;

(3) Dada a ignorância da particularidade, não se pode inferir a partir do contrato social, então, que se estabeleça a submissão da mulher sob o homem, ou do homem sob a mulher, uma vez que as partes que determinam os princípios constitucionais não sabem se são homens ou mulheres. Não seria proveitoso, portanto, estabelecer princípios de desigualdade que possam prejudicar ao próprio interessado.

A crítica de Carole Pateman não contempla o modelo da posição original de Rawls em si, mas o fato de que o construto racional, em posição de total ignorância da particularidade, ainda assim postula que a deliberação política se dê com vistas à continuidade da linhagem de descendentes a seguirem os princípios determinados. Os representantes do contrato, então, são líderes familiares que procriam ou procriarão¹³, e a pressuposição do coito ainda na posição original permite inferir, para Carole Pateman, que os líderes

¹³ Rawls, 1999, p. 111: “The question arises, however, whether the persons in the original position have obligations and duties to third parties, for example, to their immediate descendants. To say that they do would be one way of handling questions of justice between generations. However, the aim of justice as fairness is to try to derive all duties and obligations of justice from other reasonable conditions. So, if possible, this way out should be avoided. There are several other courses open to us. We can adopt a motivation assumption and think of the parties as representing a continuing line of claims. For example, we can assume that they are heads of families and therefore have a desire to further the well-being of at least their more immediate descendants. Or we can require the parties to agree to principles subject to the constraint that they wish all preceding generations to

familiares são sinônimos de homens que representam suas esposas (PATEMAN, 1988, p. 43). É injusta a afirmação, especialmente quando o conceito de líder familiar utilizado por Rawls é formal, sem contemplar a particularidade do sexo ou gênero. O que Rawls pretende é estabelecer a capacidade de se desenvolver na posição original uma teoria da justiça, que se sustente perante as futuras gerações. Porém, é possível compreender a crítica da autora, que tem na leitura da tradição liberal o contrato sexual como pré-político. Assim, fora da posição original, prevê-se naturalmente a constituição familiar, como apolítica, já sendo pressuposta no momento do consenso sobreposto¹⁴. O problema será demonstrar que Rawls determina o homem como necessariamente o líder familiar.

Isso não esgota, contudo, a crítica feminista que pode ser e é feita à filosofia política de Rawls. Seyla Benhabib e Druilla Cornell, opondo-se à racionalidade liberal rawlsiana, condenam o “eu desimpedido”, o “sujeito descompromissado”, tão rejeitados por noções comunitaristas da constituição individual. Isso porque ao adotar a concepção atomística do indivíduo liberal, para a crítica feminista, significa acatar os pressupostos da independência e do isolamento que ja-

have followed the very same principles. By an appropriate combination of such stipulations, I believe that the whole chain of generations can be tied together and principles agreed to that suitably take into account the interests of each (§§24, 44). If this is right, we will have succeeded in deriving duties to other generations from reasonable conditions”.

¹⁴ Pateman, 1988, p. 43: Rawls' original position is a logical abstraction of such rigour that nothing happens there. In contrast, the various states 'of nature pictured by the classic social contract theorists are full of portray the state of nature as a condition that extends over more than one generation. Men and women come together; engage in sexual relations and women give birth. The circumstances under which they do so, whether conjugal relations exist and whether families are formed, depends on the extent to which the state of nature is portrayed as a social condition.

mais na história caracterizaram a existência da mulher, sempre “membro de uma família, como irmã de alguém, esposa de alguém e mãe de alguém” (BENHABIB et CORNELL, 1987, p. 19). O feminismo, de acordo com Seyla Benhabib e Drucilla Cornell, deve partir de um ‘eu situado’ – não de um ‘eu’ artificialmente racional, conforme defende Rawls; é a re-negociação das identidades psicosexuais e a reconstituição da noção de indivíduo que devem permanecer como centralidade do discurso político filosófico (BENHABIB et CORNELL, 1987, p. 19).

Em “*Situating the Self*”, Seyla Benhabib não apenas se contrapõe a Rawls, mas ao modelo de espaço público como distinto ao privado, o lugar comum do liberalismo. Sua crítica se sustenta em três argumentos. Primeiro, que o modelo do indivíduo racional da posição original não pode conduzir à discussão política acerca de alguma particularidade. Apenas pautas universais que concirnam à forma vazia de indivíduo podem ser discutidas; ela, assim, questiona por que motivo questões morais não poderiam ser reivindicadas com pretensões à universalidade, mesmo partindo de uma constituição particular do indivíduo. Em segundo lugar, na linha tênue de separação entre o bem e o justo, há a presunção de uma neutralidade moral: a noção vazia de ‘parte negociante’ da posição original encaminharia o leitor em direção a essa falidade. Para Seyla Benhabib, sempre haverá a sobreposição de uma concepção de bem sobre a outra; então que, ao menos, possa se permitir a oportunidade de manifesto de todas as concepções de bem. E, em terceiro lugar, o fato de os indivíduos terem de simular a ignorância de suas concepções de bem, despirem-se de seus valores morais, para que pensem a estrutura política, é opressivo por si só (BENHABIB, 1992,

p. 167). Seyla Benhabib, a partir de sua crítica, não quer pensar como indivíduo, quer pensar como mulher. Se não o fizer, estará pensando como homem.

Análoga a essa reconstrução do papel da mulher enquanto agente político, é a própria reconstrução psicanalítica da teoria falocêntrica do Édipo. O que permeia o debate é que entra em jogo, além da causa feminista por si só, um problema que concerne a epistemologia, a partir da relação entre *ser* e *pensar*. O que se está discutindo, nas entrelinhas, é se as duas categorias da existência são antagônicas entre si ou se, inexoravelmente, imbricam-se uma na outra. Ser mulher é pensar mulher? Se a resposta for não, a crítica de Carole Pateman não deverá mais se direcionar ao contrato social em si, mas às condições sobre as quais ele pode estar sendo sustentado. Mas, se a resposta for sim, o *cogito ergo sum* de Descartes deverá ser invertido, junto com a modernidade. ‘Existo, logo penso’ será, então, o fundamento de uma nova teoria social da humanidade, a partir, também, de um pensar mulher, escrito por mulheres.

É possível indagar se a associação ou dissociação entre ser e pensar é o divisor de águas entre um feminismo psicanalítico preocupado mais com as relações políticas, e um feminismo psicanalítico voltado à linguagem e ao discurso. Tal seja, possivelmente, a distinção que Cossi percebe no feminismo da segunda onda entre uma escola anglo-saxã, “sustentada pela teoria das relações de objeto” (COSSI, 2017, p. 11) e a escola francesa, em que se “pregava predominantemente a atuação na linguagem e o (re)posicionamento da mulher no discurso” (COSSI, 2017, p. 11). Nesta distinção, pode-se, quem sabe, explicar por que a inglesa Carole Pateman assume uma postura crítica contra o contrato sócio-sexual sem,

no entanto, transcender à própria estrutura discursiva da teoria política. Ela conclui seu livro, em decorrência disso, afirmando que havia completado o tema da obra sem, no entanto, finalizá-lo¹⁵. A questão é se Carole Pateman, embora tenha exposto e condenado o contratualismo em seu patriarcalismo, poderia, a partir de suas ferramentas aplicadas, finalizar o assunto.

Carole Pateman utiliza a razão política para explicar o falocentrismo de Freud; porém, o princípio de uma revolução epistêmica só poderia residir na reconstrução da psicanálise como o fundamento de implosão do *logos*. A conciliação no termo do falocentrismo junta a forma e o conteúdo de forma indissociável, e é por isso que a iniciativa da “escrita feminina” francesa dá um passo além da mera condenação. O conteúdo da forma dos frequentes ‘*jeux de mots*’, é propriamente a afronta de Luce Irigaray à estrutura da linguagem que preconiza o *logos* e o falo. Não por acaso, em ‘*Speculum de l’autre femme*’, a caverna da alegoria de Platão assume o cenário do parto contraintuitivo do homem em direção à luz da razão.

Alguns instigador, algum obstetra-acólito, algum corte sem rosto, sem nome, do qual sabemos apenas ser macho, irá com a mão firme forçosamente extrair o filho-prisioneiro, contra sua vontade, de seu lar anterior. Irá arrancá-lo da cova, forçando-o, através do caminho rochoso cheio de obstáculos que podem rasgar e mutilar sua carne, em direção da encosta íngreme, do eixo vertical, da luz do dia, fora do lugar onde ele sempre morou. Arrastando-o, irá afastá-lo da câmara subterrânea, sua fortaleza, a fim de levá-lo à vista do Sol, a partir de um domínio

¹⁵ Cf. Pateman, 1988, p. 233-234: “Baudelaire once wrote that ‘there is a world of difference between a ‘completed’ subject and a ‘finished’ subject and that in general what is ‘completed’ is not ‘finished’. I have completed what I have to say about the sexual contract, but the story is far from finished. The political theory is still showing vital signs and political theory is insufficient to undermine the life-supports”.

autoritário e rígido durante a escalada selvagem. Então, o homem vigorosamente arrastado estará (provavelmente) satisfeito, mas preenchido por sofrimento e indignação. Alguém, em suma, irá (provavelmente) agir de tal forma a trazer o pobre coitado (de volta) aos caminhos da razão. O que essa tal forma significa? (IRIGARAY, 1985, pp. 278-279, tradução nossa).

Luce Irigaray traça, na descrição, um paralelo entre a saída do homem da caverna de Platão ao parto, no qual a criança é retirada do útero contra o seu conforto. A tese da natureza da busca pela Verdade, pela razão é, portanto, problematizada pela proposta de um retorno ao útero da mãe. Por que passar do acolhedor colo materno ao falo rígido da razão paterna? (IRIGARAY, 1985). Poderíamos, com a negação do falo e do *logos*, reconstituir uma nova escrita normativa para um novo *locus* da mulher na história e, então, na política? Tal como o encontro da razão no exterior da caverna mostrara a dura opressão da realidade fálica, a emancipação reivindicada pela modernidade empurrou a mulher, não só nas entrelinhas, para o interior do privado.

A questão de Luce Irigaray é problemática, quando, antes da saída do homem da caverna, a deusa do casamento Hera já tivesse sido estuprada e transformada em esposa de Zeus. No entanto, é tão válida quanto a denúncia de Carole Pateman, que viu na liberdade moderna um tão grande confinamento. Volta-se então, ao começo. Poderia a história do pensamento, moderno ou arcaico, tal como ela se deu, ter sido escrita por mulheres? Ou, se tivesse sido escrita pelos lábios vaginais, separados e calados pelo pênis, a política seria hoje diferente? Retrospectivamente, não podemos voltar à caverna e nos despir do *logos* coagido. Porém, não estamos fadados a reproduzi-lo: é na recomposição da voz feminina,

na contraposição ao falo, e na sororidade, como alternativa à maternidade, que a morte do pai será a morte da mãe.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo deslocado o argumento deste artigo a partir da crítica de Carole Pateman em direção à ‘escrita feminina’ de Luce Irigaray, significa que deve ser considerada a importância normativa de uma nova formulação teórica acerca da política, da história, ou da própria existência humana. Partindo-se de Hobbes, Filmer, Locke, Rousseau, Freud e Rawls, deve-se perguntar se não resta aí a própria justificativa de estarmos discutindo o pertencimento da mulher à esfera reprodutora do privado. Como poderia Freud, por exemplo, não ter feito do clitóris um pequeno pênis, se seu referencial linguístico e teórico advinha de uma tradição escrita e pensada por homens? O problema urge, portanto, à inclusão de mulheres na reconstrução da história e na construção do futuro do pensamento. Carole Pateman, por um lado, reconstrói, ao negativamente criticar e apontar para os lapsos e intenções patriarcalistas de uma modernidade que se diz livre de pressupostos; Luce Irigaray, em contrapartida, advoga por uma nova escrita, uma linguagem com gramática e semântica próprias, que venha a resgatar a humanidade do unilateralismo falocêntrico.

Isso significa, então, que na calada dos homens que escreveram a história, devam calar-se todos os homens ainda a escrever o futuro? Ou existe lugar para a pluralidade, inclusive, dos sexos? Essa é uma questão que suscita divergência, e que não poderá ser resolvida aqui. No entanto, podemos invocar algumas conclusões acerca do que foi escrito neste

texto, por um homem.

(1) Censurar é oprimir, da mesma forma com que vestir o véu da ignorância é reprimir a si mesmo. A crítica feminista de Seyla Benhabib justamente condena a noção liberal em Rawls, de uma posição original, por obrigar a mulher a não pensar como mulher no momento da deliberação. Isso, para Rawls, significaria pensar de forma neutra, apesar de a crítica comunitarista defender que, nesse caso, pensar neutro é pensar como um homem da tradição liberal.

(2) A ação de calar a escrita masculina, ainda que patriarcalista, não transgride a lógica falocêntrica de reconhecer no *logos*, no falo, no singular, a Verdade com letra maiúscula. A duplicidade dos lábios desenhados por Irigaray permite, inclusive, entender a posição secundária do feminino perante o masculino. A reação, assim, é contida não no uno platônico, mas na afirmação do múltiplo.

(3) Podemos, com isso, caminhar em direção ao silenciamento não do homem, mas de uma filosofia dominante que, em sua unicidade, cala as demais. Mesmo que ser homem necessariamente signifique pensar homem, a revolução se dará nas mulheres a escrever de maneira mulher, em contrapartida. Não precisa ser necessário calar, mas contrapor em mesma intensidade.

Dessa forma, não concluímos a discussão apresentada nesse artigo. Pelo contrário, nos resta deixar para a história mostrar a contingência que somente a pluralidade pode produzir. Eis a verdadeira liberdade, palavra feminina.

Abstract: This paper seeks to expose the subtlety of the difference between the

old and the new, between the archaic and the modern, in order to question the emancipatory character of modern politics. The existence and the conjecture of a sexual contract in the various forms of social contract theory is the context where Carole Pateman develops her work to expose the subversive way women have been estimated since early modernity. What is questioned, however, is the fact that Pateman's critic, even though successfully rejecting contract theory, does not overcome the discursive structure of natural law tradition. Such critical insufficiency will motivate, from Luce Irigaray, that one puts to the test the phallogocentric model of philosophy and psychoanalysis itself, which will rewrite themselves when women rethink the history of thought through a feminist normativity.

Keywords: Contract theory; Modernity; Psychoanalysis.

REFERÊNCIAS

BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. 'Além da Política do Gênero'. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (org.). *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Rosa dos Tempos: Rio de Janeiro, 1987.

_____. *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Routledge: New York: 1992.

COSSI, Rafael K. 'Apresentação à edição brasileira'. In: IRIGARAY, Luce. *Este Sexo que não é só um sexo*. Senac: São Paulo, 2017.

EISENSTEIN, Zillah. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Longman: New York, 1981.

FILMER, Robert. *Patriarcha*. 1680. Disponível em:

<<http://pages.uoregon.edu/dluebke/301ModernEurope/FilmerPatriarcha1680.pdf>>.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. 1950. Disponível em:

<http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/clle000164.pdf>.

_____. *O mal-estar na civilização*. Companhia das Letras: São Paulo, 2011.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. The Clarendon Press: Oxford, 1965. Disponível em: <http://files.libertyfund.org/files/869/0161_Bk.pdf>.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Cornell University Press: Ithaca, 1985.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. McMaster University Archive: London, 1823. Disponível em: <<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/locke/government.pdf>>.

PATEMAN, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford University Press: Stanford, 1988.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press: Cambridge, 1999. Disponível em: <http://www.univ-pgri-palembang.ac.id/perpus-fkip/Perpustakaan/American%20Phylosophy/John%20Rawls%20%20A%20Theory%20of%20Justice~%20Revised%20Edition.pdf>>.

RIEFF, Phillip. *Freud: la mente de um moralista*. Editorial Paidós: Buenos Aires, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou De l'éducation*. 1762. Disponível em: <http://philovelo.free.fr/Textes-de-philo/Les_oeuvres_completes/Rousseau_Emile_ou_de_l_education.pdf>.

_____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*

Henrique Raskin

parmi les hommes. 2002. Disponível em: <<http://eet.pixelonline.org/files/etranslation/original/Rousseau%20JJ%20Discours%20sur.pdf>>.

SENTIMENTS AS THE FOUNDATION OF RECIPROCAL DEMANDS: A SENTIMENTALIST INVESTIGATION OF THE MORALITY FROM HUME AND TUGENDHAT¹

Matheus de Mesquita Silveira (UCS)²

mdm.silveira@gmail.com

Abstract: The initial matter to be confronted by a sentimentalist investigation of immanent nature about moral is how to conceptualize it in a way that explains what ordinarily happens in the world. In this sense, a vertical explanation – where actions are catalogued based on abstract theoretical constructions – says little about the quotidian life. Thus, the investigation presented in this article will be guided by a methodological inversion. I will go deeper in the comprehension of the functionality of morality through the analysis of ordinary social behaviors. The concept of moral presented by Tugendhat, to whom morality is a set of reciprocal demands expressed by sentences of duty based on sentiments, is relevant to this approach of the subject matter. Conjointly, there will be a punctual study of the humane moral thought in order to sustain that the motivating power to approve or censor socially relevant actions lies on sentiments. As the moral phenomenon is being investigated from an immanent point of view, the closing of this article will present a possible compatibility between the theoretical bases of the humane empiricism and the social aspects of Tugendhat's philosophy.

Keywords: Moral; Sentimentalism; Tugendhat; Hume.

¹ Recebido: 02-12-2016/ Aceito: 20-04-2018/ Publicado on-line: 07-08-2018.

² Matheus de Mesquita Silveira é Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, RS, Brasil.

An immanent approach of morality requires an investigation starting at the existing elements of the ordinary social behavior. In this sense, in order to establish the relation between the epistemic bases of the empiricism and the practical philosophy, it is necessary to explain normative behaviors through immanent mechanisms of sociability. The central point of this article is to investigate if the moral phenomenon may have developed from the elements that make life in small groups functional and harmonic.

An investigation of this nature is not achievable by studying higher principles of a specific conceptual system. In this article, there will be an empiricist inclination – that states that it is necessary to have a methodological inversion of the traditional studies about the topic. Considering that this approach of the matter is based on the analysis of experience data, it is then relevant to use what can be observed in the quotidian social life. Morality here is defined as a phenomenon understood through social behaviors, and not the other way round. Therefore, the intended investigation will be aimed at the sentiments, as conceived by humane philosophy, as an essential characteristic of the ability to ordinarily make distinctions of moral nature.

The empirical method of investigation about morals is found in the 18th century. Although not empirical in itself, the direction of this investigation will be towards the development of a philosophical framework in which future empirical researches on moral phenomena can be grounded on. The main issue addressed in empirical studies regards the understanding of the motivational element that is inherent

to behaviors of approving and censoring socially relevant actions. Considering the sentimental line applied here, the proposed development of the subject matter goes beyond a conceptual exegesis of the studied authors, as it highlights that particular aspects of their theories may help the comprehension of morality. The investigation will start with reviewing the definition of morality and its functionality, in order to understand which characteristics work as motivational basis for the normative behavior. The goal is to draft the plausibility of a conception of immanent moral that is understood based on the social characteristics of the species.

1. MORALITY AND SOCIAL BONDING

Investigating the moral phenomenon through an immanent point of view demands a clarification of the concept of morality to support such perspective. Although referring to a single phenomenon, the term moral has been conceived in different ways throughout the history of philosophy. In this sense, the first step in this article is to establish and apply a conceptual singularity. The starting point is a definition of moral that may refer to what actually happens in the normative relations around the world.

It is quite evident that normative behaviors are a central element of the social life. It is then important to understand what factually occurs in this kind of relation, and how to understand it through the investigation proposed in this article. Although it constitutes a singular phenomenon, it is necessary to consider that the term moral has been differently understood throughout the philosophical tradition. The complexity of such a conceptualization lies exactly in the

need for responding to apparently contradictory factual plans. The emerging issue is how to define a concept of moral without dogmatically denying the plurality of normative systems existing in the world.

In his work, Tugendhat (2001) uses an ethnologic definition³ of moral that disconnects it from its conceptual bases of epistemic commitments towards the philosophic tradition. According to the ethnology, morality consists of a set of behavioral regularities that depend on how the mutual social pressure takes place among the members of a group. According to the author, the normativity that is intrinsic to the most intimate social relations is characterized as a system of reciprocal demands on which members of a group participate since birth. The distinctive factor of this concept is the restriction of freedom, since the individual is already inserted in a group with normative relations guided by affective bonds from birth.

The challenge of this definition is to keep it open enough to accommodate different or antagonist conceptions of social systems, so that it does not sound absurd to talk about morality in a universal level. This challenge may be overcome if the term is used as a reference to the most elementary structure of the social relations, instead of a particular normative system. In his investigation, Tugendhat (1997, p. 92 – author’s translation) points out that “[...] if we do not perceive ourselves as members of the moral community (whatever it is), the possibility of approval and criticism

³ The ethnologic definition of moral has been discussed by the central authors in the study of morality. If the reader wishes to know more about the use of such definition, see the work of Rawls (1971) and Scanlon (1998).

disappear, and with this, also, the moral sentiments”⁴. Although it requires a better understanding, I defend that this meaning better represents the *prima facie* use of the term ‘moral’, considering that it refers to a broad and basic social phenomenon.

A moral is, in this sense, a system of reciprocal demands that are expressed in sentences of duty; this duty – the “obligation” – is based on sentiments of indignation and guilt, and to each moral system belongs a concept of a morally good person⁵ (Tugendhat, 2001, p. 61 – author’s translation).

The question then is what happens when one finds oneself outside the group. After all, according to the definition presented above, one would not be subject to the rules of the system. I believe the central point to address this objection is to understand if that would prevent one from experiencing certain sentiments. In other words, to what extent being outside the group influences or affects the relation of reciprocal demands between one and the other members.

According to Tugendhat (2001), an individual cannot choose to be indifferent to the behavior of others as long as they are apt to express sentiments. The author points out that one cannot simply prevent others from becoming outrage with him by establishing borderlines between different groups. This reinforces the argument that not belonging to the group might redirect the experience of certain sentiments, but does not eliminate them altogether. For instance,

⁴ [...] se não nos compreendemos como membros da comunidade moral (qualquer que seja ela), desaparece a possibilidade da aprovação e da crítica, e com isto, também, dos sentimentos morais (Tugendhat, 1997, p. 92).

⁵ Uma moral é, nesse sentido, um sistema de exigências recíprocas que se expressam em sentenças de dever; esse dever – a “obrigação” – está calcado nos sentimentos de indignação e culpa, e a cada sistema moral pertence um conceito de pessoa moralmente boa (Tugendhat, 2001, p. 61).

an outsider would not feel embarrassment for being censured by members of a group he or she does not belong to. There would hardly be guilt or shame for not acting according to the rules of that group. Likewise, the members of the group would not feel embarrassed for an external censure of their actions. However, the outsider would be more motivated to censor or approve the actions of the members of that group as he or she becomes affected by them, and the same would happen with the members. In other words, communication boundaries do not avoid manifestations of indignation by the members of the group towards the behaviors of outsiders nor vice-versa.

It is important to emphasize that, while indignation gets past any boundaries between particular social systems, that does not happen with shame and guilt. The issue here is that, in every presented situation, the social interactions occurring between the parties are sustained by sentiments. Thus, lingering on outside a particular normative system does not mean abandoning altogether the motivation to approve or censor the actions of others. Actually, the asymmetry of sentiments experienced in these different relations only confirms the tribal element that is inherent to the most elementary structure of morality as a unified system of reciprocal demands.

The analysis above points to the distinction between particular normative systems and the morality as a broad system of reciprocal demands, where there is an asymmetry between indignation, guilt and shame. It is relevant to comprehend that either to realize or to receive demands, it is only necessary for the individual to be able to experience sentiments, which are influenced by the type of established social bond.

As a result, there is no universalism related to the target of the sentiments, and the ability to feel and express them is enough for ordinary moral judgements to occur. Indeed, reason may make the social bonds to be established between different groups more complex. However, it will, at most, broaden and redirect the reach of the sentiments, which are considered essential to the most elementary normative systems.

The humane empiricism contributes to this position with his investigation about the foundation of moral. According to Hume (2007), moral judgements have no precedence over sentiments, but they are in their basis. Here, I call the attention to sympathy and the position it has as the basis of the bond between individuals, which provides a common ground and allows similar sentiments to be experienced with regards to actions that are relevant to those who are close to them.

In our general approbation of characters and manners, the useful tendency of the social virtues moves us [...] by affecting the benevolent principles of our frame, engage us on the side of the social virtues. And it appears, as an additional confirmation, that these principles of humanity and sympathy enter so deeply into all our sentiments, and have so powerful an influence, as may enable them to excite the strongest censure and applause (Hume, 2007, p. 231).

Tugendhat (1997) acknowledges that ordinary normative systems constitute a broad mosaic of moral tribes, where there is more or less overlapping of agreements on their borders. In addition, there are different social dynamics guided by reciprocal demands. The distinctive point that unites them in the moral sphere is – except for adoptions and the like – that the members of a group are inserted in it since

birth and for all their lives. Hume (2007) may connect to that perspective when he states that reason is instrumental for the individuals' ability to socially bond, and they are able to expand it and make it more complex. However, even if there are varied forms of social bonding associated with different complexities of normative relations, the motivation to morally approve or censor actions still lays on the sentiments of the species.

In ordinary social relations, the individual is rarely confronted with the decision of accepting or not a particular system of morality. Most commonly, one is already in the position of being excluded or not from a normative system, since one is already emotionally connected to a group since birth. In order to understand this social dynamics, it is important to understand to what extent sentiments and reasons are able to motivate moral approvals or censures. After all, a number of the existing contentions in this field comes from the confrontation – and all the variations – of these two positions. Hume (2007) believes that the defense either of sentiments or of reason has good arguments when addressing the motivational basis of normative behaviors. The central point of the next session will be to explore the humane answer to this matter. The investigation will focus on the discussion of the moral motivation, especially the role of sentiments and reasons in the approval and censure of socially relevant actions.

2. MOTIVATIONAL BASES OF THE MORAL BEHAVIOR

The existence of moral distinctions is a fact, since it is not conceivable that all actions are equally deserving of approval

or censure. With a Newtonian inspiration, Hume (2007) addresses the foundation of these distinctions from an empiricist point of view and not through *a priori* speculations. When it comes to morality, the author defines social behaviors as the observation platform, saving an important role to the investigation of the normative behavior motivational bases.

As this is a question of fact, not of abstract theory, the only way we can expect to succeed is by following the experimental method, deriving general maxims from a comparison of particular instances. The other scientific method, in which a general abstract principle is first established and then a variety of inferences and conclusions are drawn from it, may be intrinsically better, but [...] is a common source of illusion and error in morals as well as in other subjects. (Hume, 2007, p. 4).

In his investigation of morality, Hume (2007) consider the nature of virtue as estimable and of vice as odious. In fact, the author proceeds by asking if reason has the power to produce beforehand the motivation to morally approve or censor a certain object and his answer to this question is negative. As Hume (2007, p. 3) states: “inferences etc. reveal truths; but they can’t influence our behavior because the truths they reveal are indifferent, and don’t create either desire or aversion”. If reason is not enough to define interest, it makes sense to think that the sentiments have a decisive role in the matter. Therefore, based on the investigation of the relation between reason and sentiment and its motivational influence over the normative behavior, this examination must be done through a sentimentalist study of morality.

Hume (2007) states that reason does not have the power

to define beforehand what will be object to moral appreciation or not. Reason actually has an instrumental character, and it does not have sufficient strength to motivate the actions of someone confronted with moral decisions, being that role reserved to sentiments. For example, benevolent principles incite sentiments of tenderness, and such affective inclination impels an individual to defend them. Thus, a truth that does not refer to passions will only obtain a cold acceptance from understanding. In this case, the biggest joy it may provide is to please an intellectual curiosity, and nothing else. With regards to the role of reason on how moral distinctions are made, Ayer (2001, p. 108) says that “reason has control over the passions, in so far as it can be used to discover that a passion is based on a false judgment, as for example when the object of one’s fear is proven not to exist”. However, if the discovered object does not cause fear, its mere revelation would not motivate an adequate reaction to that evaluation.

If you extinguish all the warm feelings and attitudes in favour of virtue, and all disgust or aversion to vice, thus making people totally indifferent towards these distinctions, the result will be that morality is no longer a practical study, having no tendency to regulate our lives and actions. (Hume, 2007, p. 3).

If reason could determine *a priori* which actions are morally praiseworthy or censurable and if it were in itself motivational, the role of sentiments could be left unconsidered in investigations of this nature. However, this is not how the humean empiricism sees the matter. According to Hume (2007, p. 65), “twist and turn this matter as much as you will, you can never base morality on relations; you have to bring in the decisions of sentiment”. In other words, reason may

influence sentiments in order to cause the individual to acquire adequate insight about the motivations or consequences of a certain behavior. However, an action cannot cause a sensation for which there is no adequate reception structure. Thus, as much as reason may influence a behavior, it is limited by the spectrum of the sentiments the individual is able to experience.

There is the final judgment, which pronounces people and actions amiable or odious, praiseworthy or blamable, stamps on them the mark of honour or infamy, approval or censure, renders morality an active principle, and makes virtue our happiness, and vice our misery. This final moral conclusion depends on some internal sense or feeling that nature has made universal in the whole species; for only a feeling could have an influence such as I have described (Hume, 2007, p. 3).

According to Hume (2007), although the distinctions made by reason have an important role in the normative behavior, the motivational element of the ordinary moral judgements lies in the sentiments. Notably, the author proposes that the motivational impulse of the action would be found in the universal affective apparatus of the species. When considering morality from the immanent perspective proposed in this article, I defend that Tugendhat's (2001) proposal – that morality consists of a system of reciprocal demands – is compatible with Hume's (2007) description of the human nature, especially regarding the sentimental base of the moral judgements. In other words, actions of reciprocal moral approval or censure are useful to the maintenance of the social harmony of a group. It is plausible to consider that the use of reciprocal normative relations coincides with the affective apparatus preferences of the species, and it is congruent to the evaluations of the actions motivated by the

respective sensations, to the extent that what is morally approvable is reciprocally pleasant, and what is condemnable is unpleasant. Once this issue is understood, it is important to present which mechanism underlays the capacity of social bonding from which the reciprocity of demands derives.

2.1 RELATIONS BETWEEN SENTIMENTS AND SYMPATHY

Being able to experience sensations of pleasure and pain is essential for sentiments to become regulators of social behavior. Smith (2005, p. 164) claims that “[...] the distinction between the good and the evil, thus taken in their widest scope, is therefore ‘founded on pleasure and pain’”. If a sentiment does not cause the individual to feel any of these sensations, their actions will tend to indifference towards the behavior of other members of the group. In this sense, feeling pleasure and pain leads one’s preferences for the action that will cause them more satisfaction.

According to Hume (1896), moral distinctions are based on sentiments that cause the sensations of pleasure and pain. When satisfaction is instigated, the individual is biased to assimilate the cause of such sensation as being good. Similarly, whenever something causes an unpleasant sensation, it is assimilated as being bad. Nevertheless, the author adds that the specificity of the moral sentiment is that the awakened pleasure will always come from actions that provide social wellbeing.

According to Sinhababu (2017), Hume's concept of sentiments can be understood as reactions endowed with unique phenomenological qualities. In this sense, it is plau-

sible to consider that a behavior will be target of moral approval or censure only as a sign of a quality that awakens a social interest. As has already been pointed out above, individuals who perform actions of that nature become object of reciprocal demands within the community where they live. However, in order for a sentiment to be awakened and a sensation of pleasure or pain to be experienced, qualities that help with the reception of such signs are needed. Otherwise, the deeds of a member of the group would be indifferent to the others, as they do not awaken any sentiments and do not motivate them to judge the performed actions. Behaviors indicate traces of character much better than discourses, and as such indicators, they are sorted as being praiseworthy or odious.

The affections of others are at first known to us only by their effects, i.e. by their external bodily signs. These signs through association recall in idea the passions which have accompanied them in ourselves in the past. This is the first stage in the process of communication. The second stage consists in the conversion of the passions thus ideally entertained into the actual passions themselves (Smith, 2005, p. 170).

There is a great similarity throughout the whole species with regards to how sentiments are experienced. In other words, there is no sentiment that motivates an individual to make a moral judgement that cannot be experienced by any other individual, even if in different intensity. According to Hume (1896), sympathy is the quality that provides this sort of interchange and grants intersubjectivity to sentiments. According to Schneewind (1998, p. 364), “sympathy is an animal capacity enabling the feelings of others to reverberate within us”. For instance, the sensations of pleasure and pain

that follow the sentiments of one individual will also affect others and, if the affective bonds between them are solid, both tend to experience the same state of mind.

Hume (1896) adds that through sympathy individuals set the usefulness or not of an object or behavior. If an action awakens pleasure in its holder, it will be seen as pleasant. Likewise, if a certain action causes the opposite effect, it will be learnt as unpleasant. Quinton (1999, p.42) states that “the origins of morality in the passions is sympathy, the natural inclination to hold on to the happiness of others and to feel discomfort at their suffering”. In a community where social dynamics is regulated by reciprocal demands, the individual whose attitudes awaken pleasure in the other members tends to be seen as useful and, consequently, as a good member of the group. In this sense, such actions will please because of their tendency to awaken pleasure and they will tend to bring benefit and social esteem to their doer.

No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than the propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own (Hume, 1896, p. 166).

As to moral distinctions, one can say that when a member of the group expresses a sentiment, the others will promptly pass from the effects to the causes. This happens due to the individuals’ ability to be sympathetic to the pleasure or pain of others. For example, **A** is feeling indignant because of **B**’s behavior. When the other members of the group apprehend such sentiment in **A**, they have in themselves the idea of indignation, but they experience it in a less vivacious fashion than **A**. Through sympathy, this sentiment

is intensified, in a way that the idea of indignation apprehended by the group turns into an impression, and gets the same intensity experienced by A.

We react with a negative affect when someone violates the rules. Such moral affection can be called indignation. As it is an affection that any person of society would have towards any other, a shared affection, the transgressor also has this affection when others transgress and, therefore, have a corresponding negative affect when it transgresses itself; and this fact can be called guilt⁶ (Tugendhat, 2003, p. 15 - author's translation).

Sympathy turns the idea of a sentiment formed in one's mind into an impression experienced by one, and it intensifies in one the sensations of pleasure or pain. Tugendhat (2003, p. 16 - author's translation) highlights that "[...] the group of indignation and sentiment of guilty constitute what is the sanction relative to moral rules⁷". According to the author, blame, shame and indignation are central for the regulation of social life. Hume (1896, p. 294) states that "we are only sensible of its causes or effects. From these we infer the passion: and consequently these give rise to our sympathy". The main point here is that these sentiments may act as such due to sympathy. In order to go further in this matter, the next part of this article addresses the relation between sentiments and social life.

⁶ Reagimos com um afeto negativo, quando alguém transgrede as normas. Tal afeto moral pode ser chamado de indignação. Como se trata de um afeto que qualquer pessoa da sociedade teria com qualquer outra, de um afeto compartilhado, também a pessoa transgressora tem esse afeto, quando outros transgredem e, por isso, tem um afeto negativo correspondente, quando ela mesma transgrede; e esse fato pode ser chamado de culpa (Tugendhat, 2003, p. 15).

⁷ [...] o conjunto de indignação e sentimento de culpa constitui o que é a sanção em relação às normas morais (Tugendhat, 2003, p. 16).

2.2 RELATION BETWEEN SENTIMENTS AND SOCIABILITY

This investigation aims at making the universalism of the ethnological definition of moral compatible with inherent aspects of the social life of the species. Hume (2007) admits that cultural factors may increase or decrease the capacity of sympathy towards certain actions. Religious dogmas and extreme nationalisms are examples of how cultural elements can influence the distinction made between praiseworthy or censurable attitudes. However, specific cultural values are extremely broad and differ as much as languages or words. And they do not have the required universalism to constitute the basis of all the moral esteem or reproach. As seen before, what universally motivates individuals to morally approve or censor social behaviors are the sentiments of the species.

If nature hadn't made any such distinction, based on the original constitution of the mind, language would not have contained the words 'honourable' and 'shameful', 'lovely' and 'odious', 'noble' and 'despicable'; and if politicians had invented these terms they could never have made them intelligible to anyone (Hume, 2007, p. 25).

It is undeniable that cultural signs are able to influence social behaviors, but they only do so because they awaken the sentiments that make individuals reactive to actions of that nature. According to Hume (2007), social virtues help promote social order, and that is why they conquer the contentment and raise to the highest ground⁸. This is

⁸ A deeper investigation of that matter can be found at Silveira (2015), where I discuss the relation between sympathy and the virtues of benevolence and justice. The conclusion is that sympathy grants an intersubjective power to sentiments, which causes the interests of the group members to converge to a common place. This process transforms a private sensation into a social interest, and what is good for one becomes good for all. As a result, the social virtues – natural or not – raise to a higher level due to the intersubjective character that sympathy adds to sentiments.

understandable to the extent that they consequently bring the benefits of mutual protection and assistance. The consequence of affection and resulting pursuit of such virtues is the maintenance of the functionality of life in groups, as this is an intrinsic characteristic of the moral phenomenon.

Hume (2007) says that private interests have influence over social behaviors. At a first moment, this argument seems to open space for the idea that moral distinctions derive from an inclination to selfishness. Nonetheless, the author disagrees that the sensations of pleasure and pain – intrinsic to sentiments – have such a trend. The argument that the last basis of social relations is selfishness contradicts the notion that there is moral judgement even for the actions that do not directly influence the life of those who are directly implicated. According to the author, this fact points to individuals being interested in the actions of other individuals whose action do not concern them, which contrasts with genuinely selfish dispositions.

Socially relevant actions are part of the day by day and there is an inclination to name as virtuous actions that please – because they favor – the harmony of the group, and those ones with selfish trends incite displeasure and are seen as vicious. In this sense, conducts that contribute to social wellbeing are often associated to virtues, and the opposite to vices. A moral selfish would say that such behavioral inclinations are variations of the love for oneself, supporting the argument with the frequent close relation between the public and the private interests. Undoubtedly, the ability of wishing one's own wellbeing is a strong principle of the species. For example, an individual tends to first sate their own hunger

and not share their food with any other member of the species. Yet, when there are affective bonds with a group, that individual is inclined to share food with more or less equanimity among the members. That individual will also demand other members to do the same, as much as it will be demanded by them. After all, the wellbeing of one individual influences the others', and the common interest is to have strong enough peers for mutual protection.

After a superficial reading, the explanation above seems to favor the selfishness thesis. However, the simple convergence of interests is not enough to support the selfishness hypothesis. After all, there are cases where the public interest is opposite to the private one, but not only does the emotional response remain the same, but it even favors the social aspect. According to Hume (2007, p.26), "we are perhaps quicker to praise generous humane actions that further our own interests; but those interests come nowhere near to explaining the topics of praise that we insist on". The main aspect to emphasize here is that the indifference to social wellbeing is not an intrinsic characteristic of the species.

Hume's (2007) investigation about the moral phenomenon shows that sympathy brings intersubjectivity to sentiments. As a result, something that is interesting to the group also pleases each of its members individually. The relevant point here is the distinction between understanding the gifts of life in group and the motivation to remain in the community. Obviously, behaviors that favor the social life would not be functional if they were not advantageous for the individuals as well. Nevertheless, these actions are not motivated by the consideration of its efficiency, but by a reciprocal interest in the social wellbeing. This is expressed as the satisfaction

with socially adequate actions and the resistance to those that are not. In order to continue on this matter, I will return to Hume and Tugendhat to investigate the concept of *good person* from a sentimentalist viewpoint.

3. SENTIMENTALISM AND THE CONCEPT OF *GOOD PERSON*

One of the central points of Tugendhat's (2001) investigation about moral regards the meaning of *good person* within the social relations guided by reciprocal demands. For the author, such concept is associated to one acting in accordance with how the members of the group reciprocally demand one to do so. Likewise, although Hume (2007) does not base his practical philosophy on the analysis of the mutual pressures made by members of a community, it is not odd to his practical philosophy the pursuit of understanding what means to be good. In general terms, one shall be considered good when one is gifted with a genuinely benevolent motivation and whose actions are useful to society. Therefore, the questioning of both authors becomes relatively similar if we consider that every moral system somehow addresses this concept. It is important to understand in what sense the meaning of being good relates to the inherent sentiments of the species.

This presumption must become a certainty, when we find that most of those qualities, which we *naturally* approve of, have actually that tendency, and render a man a proper member of society: While the qualities, which we *naturally* disapprove of, have a contrary tendency, and render any intercourse with the person dangerous or disagreeable (Hume, 1896, p. 383).

Based on the concept of morality presented in the first

part of this article, it is plausible to consider that the concept of kindness is connected to the concept of good member of the community. Indeed, Tugendhat (2001, p. 60 – author’s translation) states that “a person is good [...] when she is as the members of the moral community reciprocal want (or demand) each other to be⁹”. The behaviors of the group members are influenced by the reciprocal demands of each one, which are motivated by the sentiments that are common to all of them. In this sense, the freedom of action is restricted when it comes to relations of that nature. From an ethnologic perspective of morality, what emerges is a pressure guided by sentiments for each individual to act in accordance with what is expected from each other.

Every member of a community will be exposed to approval or censure by the other members, depending on how their actions meet what is expected from them. Tugendhat (2001, p. 92 – author’s translation) says that “[...] if we do not comprehend ourselves as members of the moral community [...], the possibility of approval and criticism disappears and, with this, also the moral sentiments¹⁰”. Whenever the bonding guided by sentiments is consistent among the members, not only will they feel indignant when the other does not act as expected, but they will also feel guilt and shame for not corresponding to the expectations of the others. In social relations of that nature, censure manifests through reactions based on sentiments of guilt, shame and indignation,

⁹ Uma pessoa é boa [...] quando ela é tal como os membros da comunidade moral querem (ou exigem) reciprocamente que seja (Tugendhat, 2001, p. 60).

¹⁰ [...] se não nos compreendemos como membros da comunidade moral [...], desaparece a possibilidade da aprovação e da crítica, e com isto, também, dos sentimentos morais (Tugendhat, 2001, p. 92).

and the maximum penalty may be the banishment of the transgressor by the group.

Tugendhat (1997) believes that even a morally autonomous individual does not simply want to withdraw from the group they live with. On the contrary, they try to show the other members that the rules that govern the community are not functional to the preservation of the social wellbeing anymore, frequently pointing out what changes they consider necessary. The reciprocal demands constitute the rules within this system, and it will gain power to impel an action whenever there is a penalty for breaching the rule. In other words, the sanction lays in the socially relevant characteristic of guilt, shame and indignation. Considering that Hume (1896) places sympathy as the element that makes others' sentiments vivid and grants them an intersubjective character, it is plausible to think that through this quality, the sentiments are intensified and gain the power of moral censure and approval within the group.

Dissatisfaction normally targets social rules, but even a moral reformist acts within the spectrum of the sentiments mentioned above. What happens in this case is not a negation of the social bonding guided by sentiments, but rather their redirection to different actions. In fact, the social rooting of morality is kept, even when there is disagreement among the members of the community. The core difference between personal maxims and moral rules is that the first have individualist character and the second comes from how social relations are established.

Hume (1896) is insightful to defend that the focus of an investigation about moral does not lay on a reformless society, but on the individuals comprising it. Thus, the author

directs the focus of approval and censure on the behavior of the community members. Such perspective gains even more amplitude when seen through the questioning of when an individual can be considered good. To this aspect, it is possible to add the perspective of Tugendhat (2001, p. 68 – author's translation), when he says that "there is no single 'we', from which one could depart, nor a single 'for us', to which doing good refers¹¹". My position is that the concept of *good person* results from the intelligibility of the sentiments made possible by the quality of sympathy, and they are the foundation that motivates the ordinary judgements of moral approval or censure.

[...] moral distinctions arise, in a great measure, from the tendency of qualities and characters to the interests of society, and that 'tis our concern for that interest, which makes us approve or disapprove of them. Now we have no such extensive concern for society but from sympathy; and consequently 'tis that principle, which takes us so far out of ourselves, as to give us the same pleasure or uneasiness in the characters of others, as if they had a tendency to our own advantage or loss (Hume, 1896, p. 384).

The content associated to the concept of *good person* may vary in different communities, but if its foundation is self-destructive, then being good would inexorably lead to the dissolution of such groups, and that is not what can be observed in the ordinary life. The concept of good is connected to the ability of acting in accordance with the normative system of a group, and anybody who follows the rules gains the esteem and respect of their peers. To Tugendhat (2001, p. 73

¹¹ Não existe nem um 'nós' único, do qual se poderia partir, nem um 'para nós' único, ao qual o fazer o bem se refira (Tugendhat, 2001, p. 68).

- author's translation), "if one reacts in an affectively way when another acts badly, he cannot but have the same corresponding reaction when himself acts badly¹²". In this sense, it is pertinent to consider that the ability to feel guilt, shame and indignation whenever there is a transgression of the social rules is associated to the type of social bonding guided by the sentiments that motivate reciprocal demands, and in ultimate extent such sentiments are originated from sympathy. The inclination to contentment towards actions considered good to the social life is due to its contribution to the maintenance of life in group.

4. CONCLUSION

The perspective of morality presented in the first part of this article places it in the core of the social relations. Tugendhat (1997) understands that being part of a group can be defined not only as being able to follow a rule, but also to react when there is a breach of rule, either if it is committed by oneself or by another member. This universalizes the characteristics that motivate the approval or censure of socially relevant actions within a community. In agreement with Hume (2007), it was possible to conclude that although it is possible to distinguish an action using reason, sentiments motivate an individual to react in case of a breach of rule. Thoughts can foresee the consequences of a certain behavior, but sentiments impel the action. Thus, the reciprocal demands are motivated by the array of inherent sentiments of the species.

¹² Se alguém reage de modo afetivo quando outro age mal, ele não poderá senão ter a mesma correspondente reação quando ele próprio agir mal (Tugendhat, 2001, p. 73).

Apropos of the moral phenomenon and after having investigated it from the perspective of the motivation to action, it was possible to verify that moral judgements are based upon the sentiments that are universal to the species. According to Hume (2007), as ordinarily happens, the motivation to morally approve or censor an action is based on a sentiment of approval or censure directed towards such action. For the author, sentiments are associated with atavistic reactions of pleasure and pain, which incite in an individual a pleasant or unpleasant sensation, causing them to distinguish the cause of such sensation as good or bad, respectively. Nonetheless, such sentiments can only gain moral power to regulate social behaviors when the group's wellbeing is mixed up with that of the individual.

Tugendhat (2001) stated that every member of a moral system is exposed to the censure of their peers if they fail to act as expected. Considering that every individual is born amid a group, the maximum weight of censure is basically their banishment. The author defends that these sanctions are expressed by sentiments such as guilt, shame and indignation. Thus, indignation is experienced not only when a peer does not act as expected, but also when the individual does not meet the community's expectations. Hume's (1896) contribution here is about the bonds that connect the members of a group, and how they need to be well established in order for this to happen. Sympathy is pointed out by the author as the quality that can grant intelligibility to sentiments and motivate pro-social behaviors. Therefore, the reciprocal demands expressed by sentiments only gain power to work as penalty to a breach of a group's rule when there are rooted affective bonds among the members of the community.

From Tugendhat's (2001) perspective, the universal aspect of the moral behavior is the existence of a distinction between what is right and what is wrong, even if such content varies between groups. Considering the ethnologic perspective defended by the author, the central element of such actions is the social pressure for the members of a group to act accordingly to what they expect of each other. Thus, the concept of *good person* is linked to the ability to act accordingly to the expectations of the group. Hume (1896) states that sympathy is able to turn the idea of a sentiment into a vivid impression, causing what is felt by each member of the group to reverberate on others. The humane contribution to the matter consists of connecting the ordinary reciprocal demands of each member with sympathy, namely, the quality that is able to grant vividness and intersubjectivity to the sentiments that motivate reactions of that nature.

In conclusion, the central point of this article is that morality may be understood as a system of reciprocal demands, and its foundation is the social bonding influenced by the quality of sympathy. The consequence is that morality becomes relative to internal sanctions established by the members of the community and expressed by sentiments of guilt, shame and indignation. Thus, the normative behavior is based on a social system where the distinction between right and wrong is congruent to behaviors that are functional to social wellbeing. The advance presented by this perspective is that immanent qualities and characteristics of the species are sufficient to explain how the moral phenomenon ordinarily takes place.

Resumo: O problema inicial a ser confrontado por uma investigação sentimentalista de caráter imanente sobre a moral é o de conceituá-la de modo a

explicar o que ocorre ordinariamente no mundo. Neste sentido, uma explicação vertical onde ações são catalogadas a partir de construções teóricas abstratas pouco diz sobre a vida cotidiana. Portanto, a investigação apresentada neste artigo será pautada por uma inversão metodológica. É mediante a análise de comportamentos sociais ordinários que avançarei na compreensão da moralidade a partir de sua funcionalidade. O conceito de moral apresentado por Tugendhat, para quem a moralidade é um conjunto de exigências recíprocas expressas por sentenças de dever baseadas em sentimentos, possui relevância no modo como abordarei a questão. Conjuntamente, realizarei um estudo pontual do pensamento moral humeano, a fim de sustentar que a força motivadora para aprovar e censurar ações socialmente relevantes está calcada nos sentimentos. Uma vez que se está investigando o fenômeno moral sob uma ótica imanente, encerrarei o artigo apresentando um possível compatibilismo entre as bases teóricas do empirismo humeano e os aspectos sociais da filosofia de Tugendhat.

Palavras-chave: Moral; Sentimentalismo; Tugendhat; Hume.

REFERENCES

AYER, A. J. *Hume: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HUME, D. *Treatise of Human Nature*. L.A. Selby Bigge, M.A. Oxford: Clarendon Press, 1896.

_____. *An Enquiry into the Sources of Moral*. Jonathan Bennett, S. 28, 2007.

QUINTON, A. *Hume*. New York: Routledge, 1999.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard, 1971.

SCANLON, T. M. *What we Own to Each Other*. Cambridge: Harvard, 1998.

SCHNEEWIND, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge

University Press, 1998.

SILVEIRA, M. Aspectos naturais e sociais dos sentimentos morais na filosofia de Hume. *Controvérsia*, v. 11, n. 3, p. 190-199, 2015.

SMITH, N. K. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan, 2005.

SINHABABU, N. *Humean Nature*. Oxford, OX: Oxford University Press, 2017.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Como devemos entender a moral? *Philósophos*, v. 6, n. 1/2, p. 59-84, 2001.

_____. *O problema da moral*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

SUSAN STEBBING AND THE LANGUAGE OF COMMON SENSE¹

Kariel Antonio Giarolo (UFSM)²

karielgiarolo@gmail.com

CHAPMAN, S. *SUSAN STEBBING AND THE LANGUAGE OF COMMON SENSE*. BASINGSTOKE: PALGRAVE MACMILLAN, 2013.

Lizzie Susan Stebbing (1885-1943) was an important figure in the beginning of the twentieth century, specially in view of her role in the development of analytic philosophy and particularly because she was the first woman Professor of Philosophy in a British university. In *Susan Stebbing and the Language of Common Sense*, Siobhan Chapman, Professor of English at the University of Liverpool (UK), brings us a detailed historical analysis of Stebbing's life and of her philosophical developments. The book, divided into nine chapters, provides a lot of information on Stebbing's personal, academic and political life as well as on her philosophical ideas and commitments. Given that, for a better analysis of the book it is possible to divide it into three main parts: (i) historical importance of Stebbing; (ii) philosophical con-

¹ Recebido: 13-06-2017/ Aceito: 14-07-2018/ Publicado on-line: 07-08-2018.

² Kariel Antonio Giarolo é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil.

text of her academic life; and (iii) importance of her philosophical conceptions, mainly, the logical-linguistic.

Stebbing was born in 1885 and she was registered in Barnet, in London. About her young life, Chapman (2013, p. 10) says that she was a delicate child, suffering from an illness called Menière's Disease. Her ill health and periods of enforced inactivity continued into her adult life and many times she was unable to work because of this unstable health. In the first years, because she wasn't strong enough for full-time schooling, she was educated privately at home and afterwards she went to James Allen's Girl's School, in London. After finishing high school, she was admitted at Girton College in Cambridge, and she graduated in 1908. Finishing College in Cambridge, she went to King's College, London, to take her MA in Moral Science, until 1912.

As a student, Stebbing was influenced by the works of F. H. Bradley, B. Russell, A. F. Whitehead and, mainly, G. E. Moore. In her first philosophical works she shows a great interest in analytical philosophy, specially the relations between natural language and formal logic. Furthermore, at that time she demonstrated a great interest in debates between idealists and realists, and even in her young life she showed an ambitious personality, trying to identify the mistakes in the two approaches. Her MA's thesis was entitled *Pragmatism and French Voluntarism* and already in this initial work she indicates her commitments with the relations between the notions of action, language and the theory of knowledge. Stebbing argued, as explained by Chapman (p. 28), that action and thought, intellect and will cannot be opposed. This is significant because in her mature books, the

relations between natural language, formal logic and the purposes of speech are recurrent and a guide to understand her main philosophical conceptions.

According to Chapman (p. 37) during the decade or so following her MA graduation, Stebbing established herself as an important voice in the philosophical discussions in Cambridge and London. She was engaged in debates with the leading philosophic figures in Britain at that time and her work was read and discussed frequently by them. In 1931 she became president of the Mind Association and a few years later of the Aristotelian Society. Due to the increase of her reputation and the quality of her work, in the summer of 1933, Susan Stebbing was honoured with a place at the University of London as Professor of Philosophy. However, if today a woman being a Professor in a University stands as a normal fact, at that time it was not trivial: Stebbing was the first woman Professor of Philosophy in a University in Great Britain. Women's rights in the nineteenth and twentieth centuries were limited, including the positions in universities. For this reason, Stebbing can be considered as a milestone in the fight for equal rights between men and women. Chapman, in several instances, particularly in the first chapters, calls attention to this event. In Chapter Four (p. 79) she says: "In its historical and cultural context, Stebbing's appointment as full Professor of Philosophy really was headline news. Women were by now an established presence, although certainly a minority one, in academia, but their place there was hard-won and still controversial". Unfortunately, as expect, her appointment did not please everyone.

Anyway, Stebbing remained Professor in London until 1938. During this period, she published several books on

logic and language. The most important books are *A Modern Introduction to Logic* (1930, 1933, the first edition was published before the appointment), *Philosophy and The Physicists* (1937), *Thinking to some purpose* (1939, the most popular of her books), *Ideals and Illusions* (1941) and *A Modern Elementary Logic* (1943). In all these, Stebbing focuses on a logical analysis of the natural language and related issues.

The philosophical context of the beginning of twentieth century in Britain was predominantly influenced by analytical philosophy. The new developments in logic and language arrived in philosophical discussions and the analytic methodology became the common ground for solving classical problems. Frege, Russell, Moore, Carnap, Wittgenstein and others were the central figures in that time (in logical and analytical context, of course) and their works changed the way in which philosophical questions were considered. The mathematical logic was a development of traditional Aristotelian syllogistic and one of its main goals was to construct a formal language for science that would be able to avoid the errors and imperfections of natural language. The basic idea was that with a perfect formal language to express thought it would be possible to solve philosophical problems, because many of these problems actually originated in our imperfect ordinary language use.

Susan Stebbing's academic formation was basically analytical and she read and kept direct contact with some of these figures, in particular, Moore and Russell. In *A Modern Introduction to Logic*, for instance, Stebbing introduces the recent developments in mathematical logic. According to Chapman (p. 50), "Stebbing proceeds to offer her readers an

overview both of traditional Aristotelian logic and of recent developments, and also to introduce them to some of the current issues in scientific method, including the problems surrounding deduction and induction”. In this sense, Stebbing is located in a transitional moment in the history of logic: before Frege and Russell, logic was equated with the Aristotelian syllogistic; after them mathematical logic became central. Stebbing, despite her acceptance of mathematical logic, affords space in her books to the traditional logical analysis as well.

Chapman’s Chapter 4 and, mainly, Chapter 5 present a detailed reconstruction of the philosophical context in which Stebbing worked. Chapter 5, *Logical Positivism and Philosophy of Language*, is an excellent read for everyone who wants to know more about logical positivism, particularly because Wittgenstein (an “associate” of the Vienna Circle) was of great influence in Stebbing’s conceptions and also because the first time that Carnap went to UK was by invitation of Stebbing. The relations between Stebbing and the positivists was closer, but also have several philosophical disagreements. According to Chapman (p. 84) in *Logical Positivism and Analysis* (1933), she sets out what she sees as the main claims of the logical positivism. For her the most attractive characteristic in Wittgenstein and in the logical positivists was “the insistence on analysis as the philosopher’s main tool in searching for clarity and unmasking as simply nonsensical some of the questions that philosophers had traditionally posed themselves”. To the Vienna Circle, the analysis of the sentences can show what sentences have meaning and what sentences haven’t. A sentence is meaningful only in one of

the three following cases: (i) if it is analytic, i.e., if this meaning is determined by the language; (ii) if it is a logical or mathematics sentence; or (iii) if it can be, in principle, verified by observation.

Although Stebbing agreed with some of the positivists ideas, she was a critic of other aspects of their philosophical conceptions, in special the conception of analysis. According to her, the way in which the positivists perform analysis is problematic. Positivist approaches fail to observe different kinds of analysis. They consider that all analysis is necessarily linguistic analysis. As Chapman explains (p. 85), “for Stebbing, using language to analyse language involves philosophers in an unproductive and circular activity”. Furthermore, the purpose of analysis is to clarify existing beliefs, not justify them. Another point of disagreement with the members of the Vienna Circle was about metaphysics. For them, all metaphysical sentences haven't cognitive content: metaphysical sentences are unable to fall in any of the three kinds listed before. They are not analytical, not logical and not observable, in principle, by experience. On the other hand, due the influence of Wittgenstein and Bertrand Russell, Stebbing sustains an atomistic conception of propositions, namely, that there are basic atomic sentences that constitute the world.

The popularity of Stebbing grew in the 1940's especially because of *Thinking to Some Purpose* (1939). In this book, she presents a rich analysis of the way that we think and how we can avoid the illogicalities in the speech of other people and in our own. Written at the beginning of the World War II, the book affords space to discuss some “examples taken from

the speeches of politicians and from politically loaded newspaper reports and is explicitly aimed at promoting a discerning and critical attitude in the electorate” (p. 120). So, the book, focuses, among other things, also in the political context of England when WWII started.

However, the central idea is that we need to make clear our reasoning and a logical analysis of the ordinary speech could show where the mistakes are. The point is very simple: we talk unclearly, because we think unclearly. Then, to talk in a clear way, we need to consider the way that we think. According to Stebbing (1939, p.22), thinking logically (reflexively) is thinking to some purpose. In her own words, “to pursue an aim without considering what its realizations would involve is stupid”. In this sense, thinking involves asking questions and trying to find answers to these questions. When we think logically, we think relevantly to the purpose that initiated the thinking. The process of reflective thinking consists in pondering upon a set of facts so as to elicit their connections. This process is known as inferring. The various stages in the process are related to the conclusion as the grounds upon which it is based. Stebbing calls these grounds “premises”. In short, effective thinking is directed to an end. Consequently, there is a teleological commitment in all properly reflexive thinking.

According to Chapman (p. 183), Stebbing was concerned in special with the analysis of language primarily as a window to the process of thinking that it expressed. By the language we can determine if this process is logical or otherwise. Books like *A Modern Introduction to Logic* (1930), *Thinking to Some Purpose* (1939), *Ideals and Illusions* (1941) and *A*

Modern Elementary Logic (1943) contains some important ideas which became central in subsequent discussions in Ordinary Language Philosophy and in Pragmatics. Stebbing's philosophical motivations were very similar to those of philosophers of the first generation of ordinary language, like J. Austin, H. P. Grice, and Wittgenstein in the *Philosophical Investigations*.

In the last chapter of the book, Chapter 9, *Stebbing, Philosophy and Linguistics*, Chapman shows us, in a very clear way, the relations between Stebbing's work and the following developments in Philosophy of Language and the discussions of language in general. Throughout her work, it is possible to identify several passages when Stebbing sustains positions that only some years later were systematically considered. As Chapman says "her attentiveness to how words, even the most philosophically loaded ones, are used and understood in everyday life inevitably invites comparisons with ordinary language philosophy. Her insistence that analysis must have real examples of language in use, have resonances with some very recent approaches in linguistics, particularly with critical discourse analysis". Stebbing's handbooks on logic, *A Modern Introduction to Logic* and *A Modern Elementary Logic*, consider both the analysis of mathematic logic as well the ordinary language, the common sense language.

Susan Stebbing and the Language of Common Sense is a book that deserves attention. It is a very interesting book that brings us important information about the development of analytical philosophy in the beginning of the twentieth century in Britain. Chapman organized the book in a chronologically way that helps the reader to understand the

development of Stebbing's ideas. The language and the way in which the philosophical conceptions are presented are quite clear. In special, in my opinion, this book has as a great worth the capacity to find on a nearly forgotten philosopher views that are actual. Although today Stebbing is unfamiliar for most philosophical students, in her works we can find very stimulating analysis and views that remain current. Stebbing contributed to the development of logic and philosophy of language, so her writings cannot be disregarded. According to Chapman (p. 186) "Stebbing's work as a whole is best assessed in relation to the various directions taken in the decades that followed her death by the serious study of human language". Furthermore, her historical figure is symbolic in the pursuit for equal rights between men and women not only in the universities, but in all fields.

REFERENCE

CHAPMAN, S. *Susan Stebbing and the Language of Common Sense*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

ÉTICA E SUBJETIVIDADE¹

Lucas Mateus Dalsotto (UFSM)²

lmdalsotto@hotmail.com

CESCON, EVERALDO (ORG.). *ÉTICA E SUBJETIVIDADE*. PETRÓPOLIS: VOZES, 2016.

Para todos aqueles que anseiam aprofundar seus conhecimentos a respeito da fenomenologia e, em especial, da relação desta com a ética, há pouco tempo foi publicado no Brasil um livro de imprescindível leitura, a saber: *Ética e Subjetividade*, organizado pelo competente e destacado professor Everaldo Cescon (Vozes, 2016, 314 p.). Note-se que a força e relevância do texto não decorrem apenas do fato dele fornecer uma ampla e apropriada abordagem a respeito da fenomenologia e, por conseguinte, de alguns de seus principais teóricos, tais como Edmund Husserl, Emmanuel Levinas, Edith Stein, Michel Henry, entre outros, mas especialmente por chamar a atenção do leitor a temas fenomenológicos que nos permitem falar diretamente da ética. Ainda que a obra resguarde uma homogeneidade no que diz respeito ao estilo e à forma de como cada autor estabelece sua discussão, isto não exclui em nada a riqueza de cada um dos textos. Em linguagem acessível e com interpretações e análises acuradas, o

¹ Recebido: 09-05-2017/ Aceito: 20-03-2018/ Publicado online: 07-08-2018.

² Lucas Mateus Dalsotto é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil.

livro conta com a contribuição de uma vasta gama de reconhecidos especialistas brasileiros e internacionais (i.e., Argentina, Colômbia, Portugal, Espanha e Itália) na área.

Ao considerar que a ética contemporânea desenvolve-se num vazio de sentido, na medida em que as bases ontológicas e metafísicas para a reflexão desta foram removidas, o escopo do presente livro reside em apresentar a fenomenologia como sendo capaz de fornecer princípios para um novo agir. O trabalho de fundamentação de nossas escolhas morais continua sendo um problema fundamental e indispensável no domínio da ética, o qual não se restringe em ser um problema meramente teórico, mas, tanto mais, um problema prático. Assim, é somente reivindicando a exigência do valor e refundando as crenças morais que será possível enfrentar uma sociedade cada vez mais atrelada à necessidade, à instrumentalidade e à utilidade do valor.

A fim de levar a cabo tal proposta, *Ética e Subjetividade* está dividida em cinco seções, cada uma delas cumprindo uma função especial no objetivo geral da obra. Partindo do processo metodológico de constituição da fenomenologia e perpassando pelo pensamento ético husserliano, as análises dirigem-se às mais variadas abordagens e desenvolvimentos éticos que surgiram a partir dessa corrente teórica. Estas seções são ainda precedidas por uma breve e oportuna introdução, a qual, nas palavras de Cescon, visa apresentar a eminente necessidade de repensarmos a ética no sentido de “permitir ao indivíduo constituir-se enquanto pessoa autorresponsável, livre, solidária e aberta” (p. 9).

Considerando o fato de que Husserl era entendido como um filósofo teórico e que, portanto, a ética sempre foi um

dos temas que menos recebeu atenção por parte de seus estudiosos, a primeira seção do texto tem por finalidade principal expor a concepção de racionalidade prática que parece emergir de sua fenomenologia. Neste contexto, são apresentadas duas fases principais da obra husserliana no tocante à reflexão ética, uma de tipo lógico centrada na crítica e na teoria do conhecimento, e outra centrada na subjetividade humana e na noção de *dever* no sentido da *vocação/missão*. Na sequência, defende-se que em ambas as fases o objetivo de toda a fundamentação fenomenológica de Husserl foi sempre salvaguardar a objetividade, tanto das proposições teóricas quanto dos valores e das proposições éticas. Então, buscase analisar o excuro *Natur und Geist* nas *Lições de Ética*, de 1920 a 1924, a fim de esclarecer o “âmbito do humano espiritual para, assim, saber ao que exatamente a ética se refere” (p. 68). Por fim, é avaliado se a ética de Husserl obtém sucesso em reivindicar que juízos de valor possuem uma validade que independe das particularidade dos agentes que os emitem e em defender que há alguma coisa como uma obrigação moral absoluta que vincula incondicionalmente a vontade dos agentes à ação.

Diferentemente da primeira seção, onde a reflexão estava centrada na noção de racionalidade prática e de objetividade moral na ética husserliana, a segunda seção visa discutir a questão da subjetividade ética e mostrar a influência de Husserl sobre outros autores. Partindo deste último, inicialmente é mostrado que a intencionalidade da consciência permite aos agentes perceber que os valores lhes são dados do mesmo modo como os objetos da intuição sensível o são e que, desse modo, a esfera afetiva – subjetiva – dos agentes faz parte do

âmbito da moralidade. Num segundo momento, busca-se evidenciar a herança de Husserl na antropologia de Edith Stein, especialmente no que diz respeito ao método, uma vez que esta última incorpora integralmente em sua proposta a ideia de *epoché* daquele. No que se segue, discute-se a transcendência ética em Levinas no sentido de que a razão é incapaz de captar o *outro* sem reduzi-lo ou objetificá-lo e que, por isso, ela é incapaz de reconhecer a radicalidade do chamado do *outro*. A resposta a este chamado produz um “transbordamento da intencionalidade” (p. 156), o qual é impossível de ser capturado pela consciência intencional do agente.

Em continuidade à anterior, a terceira seção aborda a questão da subjetividade ética e o problema do corpo a partir da contribuição de alguns autores filiados – de alguma forma – à tradição fenomenológica. Primeiramente, avalia-se a possibilidade de uma fenomenologia da individuação a partir do conceito de *encarnação* de Michel Henry. O ponto central é que aquilo a que fazemos referência – *noema* – em nossa experiência intencional, dando-lhe sentido – *noesis* –, implica, em alguma medida, torná-lo carne, especificamente “*carne de minha carne*” (p. 164). Em seguida, o pensamento de Michael Henry é apresentado como estando vinculado a um tipo de fenomenologia do corpo – da subjetividade – segundo o qual a ética se dá no cuidado da vida e, nesse caso, na não-instrumentalização do corpo de cada indivíduo. Ao final dessa seção é exposta a posição Nicolai Hartmann, que, pensando a partir da fenomenologia, realizou uma vigorosa crítica à metafísica, tanto antiga quanto moderna, no sentido de chamar atenção à pluralidade e complexidade dos valores que afetam a vida dos agentes.

Na quarta seção, a questão da subjetividade ética ainda permanece no foco das discussões, mas agora atrelada ao problema da ação e sob o viés de outros autores. O ponto de partida de *Ética e Subjetividade* aqui é mostrar o esforço de Paul Ricoeur em conciliar a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana e, ao mesmo tempo, eliminar o problema – atinente a ambas as teorias – da exclusão da alteridade e da reciprocidade nas relações interpessoais. Posteriormente, expõe-se a teoria de Xavier Zubiri com vistas a sugerir que a reflexão moral não é uma questão de descobrir a que normas se está obrigado a cumprir, mas, ao contrário, de descobrir quais são as estruturas e características próprias de organização, solidariedade e corporeidade do ser humano. Finalizando a seção, o fenômeno da hospitalidade é analisado como uma forma de *agir passivo* em que há, nos termos de Levinas, um ‘transbordamento’ – as bordas de um fenômeno transbordado nunca poderão ser evidentes –, o qual, por sua vez, torna a apreciação conceitual uma tarefa delicada e complexa. A impossibilidade de tal apreciação deve converter a hospitalidade numa espécie de transgressão cujo resultado será a acolhida do hóspede, do estrangeiro ou de qualquer um *outro*.

Na última seção, as análises concentram-se na compreensão da relação existente entre subjetividade pessoal e comunidade ética. Num primeiro momento, o trabalho de Edith Stein é tomado em questão para evidenciar que a realização do ser humano como pessoa reside no encontro deste com o outro no interior de uma comunidade, onde esta comunidade é fonte de força vital e espiritual para os agentes na medida em que ela gera um sentido de pertença entre todos eles.

A seguir, retorna-se a Husserl para mostrar que, embora a personalidade dos agentes seja regida por normas racionais que se ajustam ao *telos* próprio de cada um deles, é impossível imaginar que o ideal ético pessoal seja realizável sem abertura aos outros. Por fim, faz-se uma interpretação do fato da *irrupção dos pobres* – termo cunhado pelo teólogo Gustavo Gutiérrez ao se referir ao crescente número de marginalizados existentes nas grandes e pequenas cidades – na América Latina a partir do conceito de Jean-Luc Marion de *fenômeno saturado* – fenômeno que ultrapassa todas as significações conceituais e horizontes prévios de compreensão.

Para concluir, é importante chamar atenção para o fato de que, além de muito bem escrito, *Ética e Subjetividade* oferece uma segura síntese a respeito do atual estado da arte entre fenomenologia e ética. Apesar de toda a complexidade dos temas e análises realizadas nos textos, o livro é de fácil e acessível leitura, mesmo para aqueles que não estão familiarizados com os autores ou com os principais tópicos da discussão. Ainda que alguns temas pareçam carecer de maiores explicitações e, talvez, merecessem até uma exposição mais detida e minuciosa, é possível afirmar que o livro cumpre plenamente sua função, a saber: apresentar a fenomenologia como sendo capaz de fornecer princípios para um novo agir ético. Portanto, *Ética e Subjetividade* é uma das mais importantes contribuições editoriais no domínio da fenomenologia realizadas no Brasil nos últimos anos e, por conseguinte, é imprescindível sua leitura e discussão nos mais diversos ambientes da academia filosófica de nosso país.

REFERÊNCIA

CESCON, Everaldo (Org.). *Ética e subjetividade*. Petrópolis: Vozes, 2016.

SEMANTIK UND ONTOLOGIE: DREI STUDIEN ZU ARISTOTELES¹

Nicola Carraro (UNICAMP)²

carraron985@gmail.com

SEGALERBA, GIANLUIGI. *SEMANTIK UND ONTOLOGIE: DREI STUDIEN ZU ARISTOTELES*. BERN: PETER LANG AG, 2013.

The book is a collection of three independent exegetical essays on Aristotle's theoretical philosophy. The common element that unifies them is the contrast between Aristotle's own ontology, which Segalerba (S.) qualifies as a "typological ontology" ("*typologische Ontologie*"), and Aristotle's interpretation of Plato's theory of Ideas, which he labels as a "gradualist ontology" ("*stufenartige Ontologie*").

As S. declares in the preliminary remark (p. XIII), his focus lies mainly on the theory of Ideas as understood and criticized in Aristotle's writings, including *On Ideas*, a lost work on whose content we are indirectly informed thanks to a long digression in Alexander of Aphrodisia's *Commentary on*

¹ Recebido: 23-01-2018/Aceito: 16-04-2018/ Publicado on-line: 07-08-2018.

² The research for this paper was financed thanks to a FAPESP postdoctoral fellowship at Unicamp and a Junior Thyssen Fellowship at the Central European University in Budapest. Nicola Carraro obtained a PhD from the University of Munich in Germany, and held teaching and research positions in Germany, the US, France, Brazil, and Hungary. He has published on Aristotle's conception of the soul and on his reception of Presocratic thinkers. His main research interests are Aristotle's metaphysics, his conception of nature, and his philosophy of biology.

Aristotle's Metaphysics. However, this theory is considered not so much for its intrinsic merits, but mainly to bring into sharper focus Aristotle's own position on the ontological status of universals.

According to S., the Platonic theory that postulates the existence of eternal models that exist independently from the perceptible individuals that are their copies can be characterized as "gradualist" because it asserts that perceptible individuals are to a lesser degree what eternal models are to a higher degree. Thus, the only thing that is perfectly human according to a Platonist is the Idea of "human", while perceptible individuals like Socrates and Plato are only human to a certain degree. By contrast Aristotle's ontology is "typological" since he conceives universals as types of entities of which individuals are instantiations. In S.'s view, he thinks that being a type is incompatible with being an instantiation: therefore, it is incorrect to say that the property of being a human being is a human being. And while he admits that some types (such as hotness and coldness) can be instantiated to a higher or lower degree, he denies this of the types whose instances are "primary substances", i.e. concrete individuals like Socrates and Plato. This allows him to claim that the most basic entities are not universals, but rather individual primary substances.

The first essay ("*Aspekte der aristotelischen Theorie der zweiten Substanzen als Universalien*") contrasts the typological ontology of Aristotle's *Categories* with the gradualist ontology criticized in *On Ideas*, and particularly in the section devoted to the so-called "third-man argument". S. stresses that Aristotle is committed to the existence of universals. He argues

that, contrarily to what some interpreters have contended, the difference between Platonic Ideas and Aristotelian universals does not consist exclusively in the fact that Ideas can exist independently from perceptible individuals, but also in the fact that they are conceived as paradigmatic instantiations, while Aristotelian universals are not instantiations of themselves. He goes on to claim that the same ontology is also recognizable in a passage of *On Interpretation*, and that it lies behind Aristotle's solution of the third-man argument at *Sophistical Refutations* 22, 178b36-179a10 and his criticism of Ideas at *Metaphysics* M.9, 1086a31-b16.

In the second essay ("Aspekte der Substanz bei Aristoteles"), S. compares Aristotle's treatment of substance and universals in the *Categories* and in the *Metaphysics*, claiming that, for the most part, his stand on these matters is coherent between the two works. He argues against interpreters who think that, in the central books of the *Metaphysics*, Aristotle gives up his commitment to the objective existence of universals, or that he abandons the idea that the most basic entities are concrete individuals living beings, in favour of an ontology in which forms play the role of basic entities. On the other hand, he individuates some claims that Aristotle makes in the *Metaphysics* and elsewhere and that are absent (or, at least, not explicit) in the *Categories*: most notably, the view that the form of each individual substance is a particular, which S. takes to be an implication of some passages in *Metaphysics* Z, and the view that universals exist only potentially unless somebody is thinking about them, which he considers as one of the results of the treatment of thought in *On the Soul*.

The third essay (*Synonymie in der Kategorienschrift gegen*

Nicht-Homonymie im Argument aus den Bezüglichen) has a more limited scope. For the most part, it consists of an analysis of Aristotle's description and criticism of the so-called "argument from the relatives" in *On Ideas* (Alexander, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, 82,11–83,17). S. argues that the position of the proponent of the argument can be identified with what he calls "gradualist ontology", and that Aristotle's rejection of the argument is based on his rejection of a Platonising analysis of the notion of synonymy that he replaces with his own account from the *Categories*.

The three essays are preceded only by a very short preliminary remark, which concentrates exclusively on S.'s policy when it comes to dealing with Aristotle's interpretation of Plato (apart from bibliographical indications on translations and commentaries). Each essay consists of several chapters, many of which are devoted to the analysis of short passages from different works in the Aristotelian corpus: from the *Categories* to the *Metaphysics*, and from the *Sophistical Refutations* to *On the Soul*. A glance at the preliminary materials might therefore give the impression of a study on Aristotle's understanding of Plato, or of a miscellaneous work mainly concerned with the solution of local interpretative issues. However, these impressions could not be more misleading. S. is not writing history of reception, and (with few exceptions) he is not focusing on details. Rather he aims to solve what might well be the most contentious among the countless exegetical problems that have inflamed interpreters of Aristotle since Antiquity: his views on universals and the exact reasons for his rejection of Plato's theory of Ideas. The main virtues and the main weaknesses of the book can all be

traced back to this extremely ambitious goal.

A positive feature of the book lies in its focus on Aristotle's works and on global exegetical questions concerning his philosophy, rather than on debates in the secondary literature. Many studies on Ancient philosophy have the tendency to give too much weight to disputes among other interpreters. At times this can generate artificial questions that have little to do with the texts themselves, but rather arise from the internal dialectic of the debate. S., by contrast, always concentrates on what Aristotle thinks, rather than on what others think that he thinks. Another virtue of the book lies in its clarity: S. chooses his words carefully, and he is explicit in the definition of the terms that he uses. He also has an appreciable tendency to privilege precision over style, and he does not shy away from reiterating his point one more time when he deems it useful to make his argument more understandable. A special care is given to the translations, which are always elegant and precise. When the text can be constructed in more than one way, this is often indicated and discussed in a footnote.

The most valuable feature of the book, however, lies in the interpretation itself. S. provides a promising counter model to two traditional, diametrically opposed, and *prima facie* plausible ways to interpret Aristotle's reaction to Plato's theory of Ideas. According to the first of these readings, Aristotle sees Ideas as universals that can exist independently from concrete individuals. This interpretation stresses the continuity between Plato and Aristotle and holds that, in spite of the polemical tones of his criticism of ideas, Aristotle agrees with Plato more than he cares to admit: their disagreement concerns not so much the existence of Ideas, but rather

their metaphysical status as “separate” entities. On the second interpretation, Aristotle rejects Ideas because he does not think that universals exist independently from the human mind, and he adopts a conceptualist stance on universals, while their role as essences of concrete individuals is taken over by particular forms.

S.’s most important move consists in questioning the main premise on which these interpretations are both based: the view that Aristotle regards Plato’s theory of Ideas as a theory of universals. S. claims that, when he argues against Platonists, Aristotle does not aim to either modify or reject an already existing theory of universals, but rather to “introduce” for the first time universals into western philosophy. This conclusion is based on the hypothesis that Platonic Ideas (at least as they are understood by Aristotle) are not universals, but rather paradigmatic individuals, which have a certain property to the highest degree, whereas perceptible objects are copies, which have the same property to a lower degree.

According to S., Aristotle criticizes this gradualist ontology by noticing that the talk of “degrees” is only meaningful for certain properties: while an object can be darker than another, it would be meaningless to claim that Tiger instantiates the property of being a cat to a higher degree than Felix. For this reason, he abandons the Platonic view that the primary objects of knowledge should be conceived as ideal models that are copied by perceptible objects, and argues instead that they should be seen as types that are instantiated by the particulars. Whereas Plato’s models differ from their copies mainly because of their perfection and eternity, Aristotelian universals differ from their instantiations mainly because

they have a different logical status: while particulars instantiate universals, universals do not instantiate themselves. Saying that the universal “cat” is a cat would be a category mistake.

One could, of course, question whether this is a fair representation of Plato’s theory of Ideas. S. recognizes this, and is careful to distinguish Aristotle’s representation of the theory of Ideas and the views held by the historical Plato, on which he appropriately remains agnostic, given the focus of his study. His goal is not to argue that Aristotle’s understanding of Plato is correct, but rather to show that the opposition between “gradualist” and “typological” ontology provides the framework that is needed in order to understand what Aristotle thinks of himself as doing when he criticizes Plato and other Platonists.

Establishing whether S.’s interpretation is correct is a task that would go beyond the limits of this review. However, I find it a clear and appealing reading, which has the merit of explaining both Aristotle’s polemical tone when he argues against Plato and his apparent commitment to the objective existence of universals as a condition for the possibility of thought and knowledge.

While the broad and ambitious scope of S.’s book is what makes it interesting, it also threatens to make it overwhelming and, at times, perplexing in its argumentative strategy, methodology, and structure. One sometimes gets the impression that S. is trying to cover too much ground and that, for this reason, his arguments end up being unconvincing even though his position is interesting and intrinsically plausible. My criticism will concentrate on the following five points, in decreasing order of importance. 1) S. often does

not contextualize passages within the book or work in which they appear. 2) He often fails to adequately discuss possible objections against his interpretations, or to consider evidence for alternative readings. 3) He sometimes omits to highlight and discuss internal tensions in the thought of Aristotle, or in the views that he attributes him. 4) The structure of the book makes for some repetitions. 5) Some sections are inessential to the overall argument.

1) S. takes a global approach to Aristotle's text. He emphasizes the continuity between supposedly early works like the *Categories* and *On Interpretation* and supposedly mature works like the *Metaphysics*. He also stresses the affinities between the works that we possess through direct transmission and the information on the lost treatise *On Idea* that we have thanks to Alexander's commentary to the *Metaphysics*. What is often absent from the picture, however, is the role of a passage within the argumentative strategy of a work. S. tends to treat passages almost as if they were isolated fragments, without explaining their connection with what precedes or follows them.

This approach is especially questionable when dealing with books whose argumentative structure is intricate and opaque, such as *Metaphysics Z*. It is notoriously difficult to untangle what the different sections of this treatise are doing. In many cases, it is not clear whether Aristotle is arguing *ad hominem* against an opponent, raising possible objections against his own position, or giving his considerate opinion on the matter. In S.'s exposition, these distinctions often get blurred, under the assumption that every passage contains Aristotle's final word on a given issue. By contrast I think

that we should at least entertain the possibility that chapters such as Z. 13 (pp. 270–284) are aporetic to a certain extent, and that not all of the premises used in their arguments are unconditionally endorsed by Aristotle.

Another instance in which the lack of contextualization threatens the cogency of S.'s arguments is the analysis of Aristotle's theory of perception and thinking in *On the Soul* (pp. 285–310). One of the main upshots of this discussion for S.'s argument is to provide further corroboration for the view that universals have objective existence independently from the human mind (p. 295). S. argues that, since Aristotle holds that the intellect thinks by acquiring universals, rather than by creating them itself, these universals must have “an autonomous existence”. It seems to me that Aristotle's main concern in the passages analysed by S. is not with the ontological status of universals, but rather with the way in which thinking as a psychological activity takes place. Even a philosopher who is not committed to universals as independently existent entities could agree with the idea that concepts are not freely created by the intellect. The claim that thinking happens in that the intellect is actualised by the universals could just mean that concepts are produced by extracting common elements from repeated experiences, and does not in itself commit Aristotle to universals that exist independently of the mind.

2) I have already mentioned that S.'s focus on Aristotle rather than debates in the secondary literature can be regarded as a positive feature of the book. However, I also think that he brings this approach too far. While the bibliography runs for eleven pages and includes well over 200 titles, S. mentions the overwhelming majority of these works only

as further reading. Instances in which he directly voices major disagreement with other interpreters are much more limited. The most notable examples are arguably his rejection of Gail Fine's diagnosis of Aristotle's criticism of Platonic Ideas (see esp. p. 19)³ and of Michael Frede and Günther Patzig's⁴ view that, in *Metaphysics Z*, Aristotle eliminates universals from his ontology (see esp. p. 280). Even in these instances, however, S. does not directly engage with his opponents' arguments, and he rests his case almost exclusively on textual support for his own reading. Given the importance that S.'s rejection of these interpretations has for his overall argument, a more thorough discussion would have been advisable.

3) One instance in which S. fails to highlight an internal tension within the view that he attributes to Aristotle concerns the issue of whether forms are universal or particular, which is, of course, one of the central choices that face any scholar that deals with these topics. S.'s answer is ecumenical but somewhat difficult to grasp. He thinks that, for Aristotle, forms are both universal and particular. On the one hand, he holds that the essence of an individual can only be universal (p. 282), since it is not a concrete entity, but a "biological program" that can be instantiated in several individuals. On the other hand, he believes that each instantiation of this biological program is a particular (p. 275). At the same time, S. also attributes to Aristotle the belief that not only concrete individuals like Socrates, but also their essences

³ Gail Fine, *Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

⁴ Michael Frede, and Günther Patzig, eds., *Aristoteles: Metaphysik Z*, München: Beck, 1988.

must be particulars (pp. 274–275): “Socrates’s essence cannot be common to other people, because it already constitutes a concrete instance of the essence taken generally” (p. 275).

To me, this answer sounds arbitrary: once we allow universal forms into our ontology, I do not see a compelling reason to identify the essence of Socrates with a particular rather than with the universal form: why not simply say that Socrates’s essence is the “biological program” that he has in common with Plato, etc.? And why identify instantiations of this biological program with individual forms rather than with the concrete individuals (Socrates, Plato, etc.) themselves? I should stress that I am not necessarily criticizing S. for attributing to Aristotle this position: after all Aristotle can, at times, hold strange views. Rather, I am saying that the position itself is rather weak. It seems to me that, if S. is correct in arguing that Aristotle is defending this theory, he has the responsibility of either acknowledging its awkwardness, or proposing some strategy to fix it.

4) As already mentioned, the book tends to support a single theory, but it is formally constituted by three independent essays. At times, this can produce some repetitions. For instance, the two analyses of the meaning of “substance” in the *Categories* (pp. 24–41 and pp. 124–189) contain many common elements, such as the claim that secondary substances work both as classes of individuals and as features that are common to many individuals, the claim that the *Categories* are at least in part a response to Platonic ontology, or the contrast between Aristotle’s own ontology in the *Categories* and the one he criticizes in *On Ideas*. These redundancies

represent a disturbance to the general flow of the argument, and the readability of the book would have been improved had the three essays been unified into a single monograph.

5) Occasionally, the book also contains some superfluous material. The most evident example is the chapter devoted to Aristotle's views on immaterial substances in *Metaphysics* Λ (pp. 311–318). It is not hard to see why S. deems it appropriate to discuss this topic: after all, Plato's Ideas are immaterial entities, and it might therefore be important to stress that Aristotle's rejection of them does not translate into an overall ban on immaterial entities. However, this chapter is too short to provide an original contribution on such a heavily studied topic, and its relevance to the economy of S.'s argument is far from obvious.

In conclusion, the book offers a clear, ambitious, and convincing interpretation of a central point of Aristotle's philosophy. However, it would have highly benefitted if S. had selected a narrower corpus of texts, paid more attention to the context of the passages that he analyses, and engaged more thoroughly with his opponents' arguments.

REFERENCE

SEGALERBA, Gianluigi. *Semantik und Ontologie: drei Studien zu Aristoteles*. Bern: Peter Lang AG, 2013.

APRESENTAÇÃO

Maria Cristina Müller (UEL)¹

mcrismuller@hotmail.com

A Revista *Philosophos*, nesta edição, publica o *Dossiê Filosofia Política Contemporânea*. O dossiê reúne artigos que resultaram da provocação sobre *A crise da democracia e do estado de direito* que a contemporaneidade vivencia. A provocação inspirou-se na compreensão de filosofia política delineada por Hannah Arendt, em 1954, na palestra *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política*, em que anuncia que:

O pensamento político contemporâneo, embora, em termos de expressão, não possa rivalizar com o passado, se diferencia desse pano de fundo da tradição, ao reconhecer que os assuntos humanos propõem problemas filosóficos autênticos, e que a política constitui um domínio em que surgem questões filosóficas genuínas, e não uma simples esfera da vida a ser regida por preceitos derivados das mais variadas experiências. Com efeito, ninguém mais acredita sinceramente que precisamos apenas de “homens sábios” e que a única coisa que lhes podem ensinar os eventos políticos é a “loucura do mundo”. Essa mudança de atitude pode nutrir a esperança de que surja uma “nova ciência da política”. [...] Análises de tendências, transigências acomodatórias, reinterpretações não bastam, ao fim e ao cabo, para gerar uma filosofia política autêntica, e ela tampouco pode surgir da revolta contra a própria filosofia. Como todos os outros ramos filosóficos, a filosofia política só pode nascer de um gesto original de

¹ Maria Cristina Müller é Doutora em Filosofia pela UFSCar; Mestre em Filosofia pela PUCRS; Graduada em Filosofia pela UPF/RS. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina/PR; Professora do PPGFIL/UEL. Coordenadora do GT Filosofia Política Contemporânea da ANPOF (2016-2018). Linha de Pesquisa Ética e Filosofia Política.

thaumadzein, cujo impulso de curiosidade e, portanto, de questionamento agora (isto é, ao contrário do ensinamento dos antigos) deve se dedicar diretamente ao âmbito dos assuntos e das ações humanas. Sem dúvida, os filósofos, com seu consagrado interesse em não ser perturbados e sua experiência profissional com a solidão, não estão propriamente muito bem preparados para esse gesto. Mas, se eles nos faltarem, quem mais haveria de conseguir? (ARENDDT, 2008, p. 445-6 e 461-2)².

A filosofia política contemporânea é desafiada a refletir sobre questões urgentes que dizem respeito aos assuntos humanos e que repercutem, direta ou indiretamente, no cotidiano dos cidadãos; questões acerca de temas que interessam não apenas ao público especializado, mas à sociedade em geral. Neste sentido, a provocação sobre *A crise da democracia e do estado de direito* suscitou problemas e temáticas variadas, como, por exemplo, poder, autoridade, soberania, estado, direitos humanos, ação, responsabilidade, mundo e liberdade.

Castor Bartolomé M. M. Ruiz, no artigo *Arqueologia do Officium: Eichmann, o funcionário e a catástrofe – uma releitura de G. Agamben*, analisa o agir burocrático do funcionário que, no exercício de sua função, colabora com a efetivação de grandes barbáries humanas e sociais, sem, contudo, sentir-se ética e politicamente responsável; expõe que o funcionário age a partir do dever de ofício – como produto da racionalidade instrumental moderna – separando a responsabilidade pessoal da eficiência da ação. Deste modo, Ruiz apresenta uma reflexão sobre as implicações políticas do afastamento entre vida e ofício, típico do funcionário.

Edson Luís de Almeida Teles, em *Direitos humanos, ação política e as subjetivações oceânicas*, reflete sobre o modo como

²ARENDDT, Hannah. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-1954). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

as lutas específicas e a organização própria de movimentos de direitos humanos são recepcionadas na relação com as instituições de Estado e suas políticas públicas, com a política dos especialistas e suas falas autorizadas. Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari embasam a reflexão e a hipótese da necessidade de um alargamento do conceito de ação política.

Fábio Abreu dos Passos, no artigo *Vida (zoé), mundo e política: uma reflexão sobre os aspectos biopolíticos no pensamento de Hannah Arendt*, parte da afirmação de Arendt – contido no texto *O que é política?* – de que, no ponto central da política, está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem. A partir dessa assertiva, problematiza o risco que há em não se cuidar do mundo e a compreensão da política enquanto instância preservadora da vida, pois eleger a vida como fundamento da política significaria substituir a liberdade pela necessidade.

José Luiz de Oliveira, no artigo *O que diria Hannah Arendt sobre o centenário da revolução russa?*, lembra da importância dos *soviets*– conselhos na Rússia – como espaços de liberdade, espaços públicos independentes entre si, que apareceram no meio dos operários, soldados e camponeses. Enfatiza o caráter republicano dos *soviets* e traz à tona a importância dos conselhos como o grande tesouro perdido.

Maria Cristina Müller, em *A possibilidade de novos começos*, questiona a dignidade da política em tempos sombrios e em tempos de crise da democracia e do estado de direito. Parte do pressuposto de que a garantia da liberdade compõe o fundamento do Estado Democrático de Direito. Desse modo, entende que a liberdade deve ser assegurada e, para tanto, a capacidade humana de trazer a novidade ao mundo,

de começar, de iniciar precisa ser elucidada. Hannah Arendt embasa teoricamente a reflexão.

Ricardo George de Araújo Silva, em *A questão dos refugiados e ideia de pertencimento de mundo em Hannah Arendt*, indaga acerca da possibilidade de um mundo sem acolhimento aos seres humanos. Enfatiza a tensão entre direitos humanos e soberania; para compreender a ideia de pertencimento, as categorias mundo e refugiado emergem como categorias analíticas.

Os artigos de Andrea Faggion e Olaya Fernandes Guerrero compõem igualmente o Dossiê Filosofia Política Contemporânea, mas foram publicados na Revista *Philosophos* na edição de dezembro de 2017, volume 22, número 2.

Andréa Faggion, em *O problema da legitimidade da autoridade política, ou sobre o que diferencia o Estado da máfia*, interroga a legitimidade da autoridade política e o dever moral de acatar suas prescrições. Dialoga com Ronald Dworkin, John Finnis e Joseph Raz, estes últimos críticos do consentimento como fundador da autoridade política. Considera promissor o resgate de Finnis da tese da *determinatio* da filosofia tomista do direito.

Olaya Fernandes Guerrero, em *Poder y panoptismo en el segundo Michel Foucault*, mostra que o panoptismo tem gerado práticas de poder, regras, normas e hábitos cotidianos que interferem profundamente no agir, nas relações, na produção de subjetividades e na sujeição; a sociedade punitiva transformou-se em sociedade disciplinar. O regime panóptico converteu-se em dispositivo privilegiado que gera individualidades viáveis e inviáveis, inteligíveis e ininteligíveis, normalizadas e à margem da norma.

As rápidas transformações na complexa sociedade moderna confrontam as categorias tradicionais de compreensão e exigem da filosofia, em particular, e dos cidadãos, em geral, a capacidade de reflexão crítica apta a oferecer novos significados para os variados problemas e crises que a contemporaneidade produz. Crises que dizem respeito, por exemplo, a modelos socioeconômicos predatórios, a formas de organização política e social excludentes, a instituições frágeis e inoperantes, a modelos de Estado que não garantem direitos e abandonam o cidadão à própria sorte, como também à responsabilidade de cada homem e mulher para com a permanência e continuidade do próprio mundo humano comum. A filosofia é convocada a refletir e apresentar contribuições objetivas diante do esfacelamento das tradicionais categorias políticas e conhecidos modelos econômicos, sociais, jurídicos e morais, que o século XXI não cansa de pôr à prova. Assim, as autoras e os autores foram desafiados a contribuir com investigações que pudessem aclarar as crises contemporâneas e trazer sentido para os novos entendimentos políticos das sociedades. Deste modo, o *Dossiê Filosofia Política Contemporânea* pretende contribuir para a reflexão do próprio contemporâneo.

ARQUEOLOGIA DO *OFFICIUM*:
EICHMANN, O FUNCIONÁRIO E A
BANALIDADE DA CATÁSTROFE:
INTERSECCÕES DE G. AGAMBEN E H.
*ARENDT*¹

Castor M. M. Bartolomé Ruiz
(UNISINOS)²

castorbartolome@terra.com.br

Resumo: Este ensaio desenvolve um estudo, a partir da obra de G. Agamben, sobre a arqueologia do ofício e suas implicações ético-políticas do modo de subjetivação do funcionário. O funcionário age a partir do dever de ofício, separando, nessa ação, a responsabilidade pessoal da eficiência da ação. Ao agir como funcionário não atua em nome próprio, mas age em nome de outro, para o qual se transfere toda responsabilidade ética da ação funcional. Eichmann apresenta-se como o modelo de funcionário que cumpriu o dever de sua função, independentemente de suas convicções pessoais a respeito da catástrofe humana que provocou.

Palavras-chave: Arqueologia do ofício; subjetivação do funcionário; Eichmann; G. Agamben.

1. INTRODUÇÃO

O poder moderno opera articulando dispositivos de soberania e de governamentalidade. Enquanto a soberania tem permanecido na sombra como recurso último para manutenção

¹ Recebido: 23-01-2018/ Aceito: 20-04-2018/ Publicado online: 07-08-2018.

² Castor M. M. Bartolomé Ruiz é Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, Brasil.

da ordem, as tecnologias governamentais proliferaram em todos os espaços da vida, visando administrar as condutas humanas numa espécie de “servidão voluntária” em que os sujeitos se alinham “voluntariamente” com as estratégias dos dispositivos de poder. As técnicas governamentais produzem modos de subjetivação coerentes com as demandas do mercado e da ordem vigente. Entre os vários modos de subjetivação produzidos pela governamentalidade, distingue-se a figura do funcionário.

O funcionário é um modo de subjetivação estritamente moderno. Ele emerge concomitantemente com o poder governamental do Estado e as técnicas corporativas de gestão do mercado. A figura do funcionário e seu modo de subjetivação são essenciais para que a máquina governamental opere com eficiência. Sua docilidade funcional substitui a obediência servil do súdito. A diferença entre as duas obediências é que o funcionário opera com a eficiência da competência funcional “livremente” exercida, enquanto o súdito obedece a ordens de comando por constrição. O funcionário é parte orgânica da maquinaria governamental, e sem ele, a funcionalidade do poder moderno entra em crise.

Para entendermos a operatividade da máquina governamental, faz-se necessário percorrer uma análise crítica deste modo de subjetivação, o funcionário, por ela produzido. Só depois poderemos pensar uma forma-de-vida que desative tal operatividade. Apresentaremos o estudo em vários movimentos. Inicialmente, seguindo os estudos de H. Arendt, analisaremos brevemente a figura de Eichmann como paradigma do funcionário na banalidade da catástrofe. Num segundo movimento, retomaremos as pesquisas de Agamben a respeito da arqueologia do ofício. Num terceiro ponto, analisaremos

a separação ética que é operada na figura do funcionário entre a responsabilidade pessoal e o dever de ofício. Concluiremos analisando as implicações políticas da separação entre a vida e o ofício, promovida na figura do funcionário, e como elas ecoam na figura de Eichmann.

2. EICHMANN, O FUNCIONÁRIO MODELO DA CATÁSTROFE

É conhecida a singular análise da figura de Eichmann realizada por Hannah Arendt. Recuperaremos parte de suas análises para melhor entendermos a perspectiva de Eichmann como funcionário modelo da banalidade da catástrofe (WAHNÓN 2002, p.360-364). Um dos elementos que delimita a forma de vida do funcionário é a separação operada em sua consciência entre a responsabilidade pessoal e a função a ser realizada. Enquanto funcionário, ele cumpre um dever de função e limita-se a realizar as ordens dadas por superiores no âmbito de sua função. A ele não cabe questionar ou, em qualquer caso, não tem porque assumir a responsabilidade daquilo que lhe está sendo ordenado fazer. Ele, como funcionário, limita-se a agir no estrito cumprimento de sua função e, nesse cumprimento, fica des-responsabilizado eticamente das consequências dos seus atos. O olhar crítico de Arendt percebe na figura de Eichmann peculiaridades próprias do funcionário comum que viabilizaram uma atitude banal ante a catástrofe que protagonizava (LOPEZ 2010, p. 289-290).

Não é casual, nem meramente anedótico, como percebe Arendt, que Eichmann afirme perante seus acusadores que: “Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca

matei um judeu, nem não-judeu – nunca matei um ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não-judeu: simplesmente não fiz isso” (ARENDDT 2015, p. 33). Eichmann, segundo registra Arendt, foi-se adaptando de forma útil aos tempos em que vivia. Após pertencer a diversos grupos sociais e até simpatizar com a maçonaria, viu uma oportunidade de progredir na vida aproximando-se da nova tendência que estava em auge na Alemanha dos anos 1930, o nazismo. Seu interesse pelo nazismo não era ideológico, mas uma questão de ascensão social, aproveitando as oportunidades que se ofereciam naquele momento. Ele jamais conheceu o programa do partido e nem sequer leu *Mein Kampf* (ARENDDT 2015, p. 44).

Segundo Arendt, Eichmann tinha sido um jovem ambicioso, com pretensões de progredir socialmente, e durante anos ficou no emprego de vendedor e viajante de numa Companhia de Óleo a Vácuo. Esta condição de empregado humilde era para ele humilhante. Queria sair, a qualquer preço, dessa vida rotineira e sem significado. Ele percebeu que a aproximação do movimento nazista poderia ser o caminho da ascensão social. Em abril de 1932, a convite de um jovem advogado, Linza Kaltenbrunner, filiou-se ao Partido Nacional Socialista. Nessa nova condição conseguiu um bom emprego como chefe da seção B-4.

Eichmann era uma pessoa de poucas leituras, “sempre relutara em ler toda e qualquer coisa além de jornais, e que, para desânimo do pai, nunca recorrera aos livros da biblioteca familiar” (ARENDDT 2015, p. 53). Este não é um detalhe menor, uma vez que é comum ao burocrata subjetivar-se a partir de visões lineares, pobres e reducionistas do mundo que habita. Eichmann sempre destacou que seu interesse

maior na estrutura nazista era mostrar sua competência nas funções encomendadas, independentemente de quais fossem. Arendt entende que Eichmann foi, de fato, uma pessoa com poucas ideias próprias importantes. Um dos sinais que a autora aponta é o uso constante, por Eichmann, de clichês e frases de efeito que memorizava e utilizava em múltiplas ocasiões (ARENDR 2015, p. 59). A autora destaca que Eichmann tinha uma reflexão pobre e inclusive com momentos reais de afasia. Durante o julgamento em Jerusalém, os juizes entenderam que isso era uma estratégia de defesa para não falar mais. Segundo Arendt, a fala estereotipada era reflexo de sua personalidade medíocre. O paradoxal desta constatação é que a mediocridade pessoal de Eichmann, longe de exculpar sua responsabilidade perante a catástrofe do genocídio que ele contribuiu a implementar, essa mediocridade se destaca como algo comum a qualquer funcionário que, em Eichmann, reflete a irresponsabilidade funcional com a qual operava, como ocorre na forma de vida de qualquer funcionário.

No jogo das circunstâncias do seu contexto, Eichmann mostrou uma extrema competência na gestão do “problema judeu”. Ele sempre arguiu que manteve uma postura negociadora com as organizações judaicas para possibilitar a saída e a migração da Alemanha do maior número possível de judeus. Inclusive, negociou e apoiou as propostas das organizações sionistas que incentivavam os judeus a não se assimilar como alemães comuns, para se assumirem como judeus e migrar para Palestina. Como relata Arendt, seu empenho de bom funcionário fica manifesto na solução que encontrou a fim de facilitar a questão burocrática dos judeus que queriam

migrar. O modelo existente era muito ineficiente, pois os documentos tinham uma data de validade muito curta, e quando se conseguia o último documento, os primeiros já tinham caducado. Eichmann idealizou uma espécie de linha de montagem da burocracia, de tal modo que o judeu que queria migrar ia numa única repartição e tramitava nela todos os documentos até concluir o processo. A ironia desta linha de montagem burocrática é que numa ponta se colocava um judeu com propriedades, uma casa, conta bancária ou terras, etc., e ele saía na outra ponta despojado de tudo, com o mínimo de dinheiro necessário para ser acolhido em outro país. Este exemplo deixa transparente o *modus operandi* da racionalidade burocrática do funcionário, essencial para que a maquinaria do poder, neste caso nazista, pudesse operar com efetividade. Como constata Arendt:

Isso só poderia ser realizado se todos os funcionários envolvidos – o Ministério das Finanças, o pessoal do imposto de renda, a polícia, a comunidade judaica, etc. – trabalhassem sob um mesmo teto e fossem forçados a fazer seu trabalho na hora, na presença do solicitante, que não teria que ir de seção para seção (ARENDR 2015, p. 58).

A sua eficiência funcional determinou a ascensão de Eichmann para a coordenação da logística do transporte humano de judeus para os campos de extermínio. O deslocamento de função é assumido por Eichmann como uma promoção. O orgulho de funcionário promovido não decorre de sua especial afinidade ideológica com a solução final do extermínio físico dos judeus. Parece ser certo que Eichmann teria preferido continuar com a expulsão voluntária ou forçada dos judeus da Alemanha em vez de seu extermínio. Mas ao ser indicado para esta nova e importante função, Eichmann, como bom funcionário, não questiona

os objetivos éticos do seu trabalho, ele limita-se a cumprir com eficiência as metas propostas. Sua fixação pelo trabalho era proporcional à importância que atribuía a esta função com o decorrer de sua carreira profissional. Talvez por isso: “A memória de Eichmann só funcionava a respeito de coisas que influenciaram diretamente sua carreira” (ARENDR 2015, p. 75).

O empenho e competência mostrados por Eichmann no desenvolvimento de sua função não tinham nada a ver com uma postura antissemita ou uma particular ideologia antijudaica. A dedicação entusiasta a esta outra função de transportar seres humanos para a morte era, para ele, uma forma de demonstrar suas habilidades e competências perante seus superiores, que lhe habilitariam para futuras promoções:

Eichmann admitiu, como já havia admitido na entrevista a Sassen, que ele “não recebeu seu encargo com a apatia de um boi sendo levado para o curral”, que ele era muito diferente daqueles colegas “que nunca tinham lido um livro básico [o *Judenstaat* de Herzl], meditando sobre ele e absorvido seu texto, absorvido com interesse”. Eles “não passavam de burros de carga”, para que tudo era decidido “por parágrafos, por ordens, que não se interessavam por mais nada”, que eram, em resumo, exatamente os “pequenos dentes da engrenagem” que, segundo a defesa, o próprio Eichmann havia sido (ARENDR 2015, p. 75).

Algumas testemunhas narraram uma expressiva mudança de personalidade em Eichmann pela ocasião de sua promoção, tendo assumido o papel de um chefe distante, frio e ameaçador. Apesar da veracidade ou não destas mudanças na forma como exercia seu papel de funcionário, constata-se que entre 1937 e 1941, recebeu quatro promoções: “passou de *Untersturmführer* para *Hauptsturmführer* (isto

é, de segundo-tenente a capitão); e em ano e meio mais passou a *Obsersturmbannführer*, ou tenente-coronel” (ARENDDT 2015, p. 79). Uma das principais frustrações de Eichmann foi que, a despeito de todos seus esforços, nunca conseguiu progredir mais do que a patente de tenente-coronel. Isso representava para ele uma grande frustração, já que progredir na carreira profissional era o motivo principal pelo qual estava dentro do *status quo* nazista. Eichmann relatou que não tinha nenhum interesse especial pela missão que lhe foi atribuída como chefe da logística do transporte humano para os campos de extermínio. Essa missão, para ele, só tinha valor enquanto servia de alavanca para sua promoção na carreira militar. Este relato é coerente com a tentativa que Eichmann fez de ser enviado para frente de batalha, onde ele pensava que conseguiria ascender mais rapidamente. Eichmann, contudo, permaneceu no seu papel de funcionário exemplar da solução final.

Um evento paradigmático da sua subjetivação funcional ocorreu quando, em janeiro de 1942, por ocasião da Conferência dos *Staatssekretäre* (subsecretários de Estado) em que se tratou do modo como se implementaria a “Solução Final”, encontraram-se as principais personalidades e patentes do nazismo, sendo que Eichmann era o funcionário de menor patente no encontro. Foi-lhe permitido sentar-se junto da lareira, atuando como uma espécie de secretário da reunião. Ao sentir-se na presença dos grandes chefes nazistas, Eichmann não teve dúvidas de que toda e qualquer atitude que ele tomasse nada mais seria do que uma obediência fiel a ordens superiores. A consciência de ser um mero funcionário desresponsabilizado de suas próprias decisões constitui o

ápice da forma de vida do funcionário exemplar:

“Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa”. *Quem haveria de ser o juiz?* Quem era ele para “ter suas próprias ideias sobre o assunto”? Bem, ele não era o primeiro nem o último a ser corrompido pela modéstia (ARENDDT 2015, p. 130).

O caso de Eichmann nos permite acompanhar alguns elementos do processo de subjetivação de um funcionário exemplar que se transformou em um artífice da catástrofe de um modo banal, já que sua consciência o exculpava de qualquer remorso por cumprir meramente o dever de sua função. Eichmann não é o protótipo de paranóico compulsivo nem tampouco é um mostro da violência. O mais terrível de Eichmann é sua normalidade de funcionário exemplar que, *mutatis mutandis*, reflete a normalidade de um funcionário exemplar de qualquer época ou lugar. O fato de que nem todos os funcionários sejam como Eichmann só prova que eles não estiveram nas mesmas circunstâncias. Acisão na consciência subjetiva da forma de vida pessoal e o dever de funcionário produzuma outra cisão entre a responsabilidade pessoal pelos atos subjetivos da vida pessoal e a des/responsabilização de qualquer ato cometido no exercício da função, já que este é percebido como mero cumprimento do dever requerido pela própria função.

Na condição funcional é prioritária a noção de dever. Eichmann repetiu com insistência que ele só cumpria ordens e, por isso, sentia-se um cumpridor do dever: “Ele só cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*” (ARENDDT 2015, p. 152). Talvez seja nesta relação entre a

consciência e a lei que o funcionário Eichmann revela uma sinuosa conexão que, *mutatis mutandis*, assombra, em algum momento, a toda subjetividade funcionalizada. Eichmann invocou repetidamente o cumprimento do dever como princípio motor de todas suas ações. Esse cumprimento do dever significava, neste contexto, que ao realizar os atos ordenados por seus superiores, ele não era responsável pelas ações, já que só cumpria o seu dever de função.

Eichmann, inclusive, argumentou que sempre tinha vivido de acordo com os princípios morais de Kant: “particularmente segundo a definição kantiana do dever” (ARENDR 2015, p.153). Apesar de que Eichmann tivesse arguido o dever kantiano como uma espécie de artifício falaz, que deturpa o sentido que Kant quis expressar, parece haver nesta arguição um elo transversal da própria subjetividade funcional de Eichmann. Quando o fiscal o interrogou mais diretamente, questionando como ele poderia relacionar o sentido do dever kantiano com a brutalidade dos crimes cometidos, Eichmann respondeu com uma versão correta do imperativo categórico: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio das leis gerais” (ARENDR 2015, p.153). Evidentemente que sua correta definição do imperativo categórico kantiano entrava em contradição com os seus atos, já que não haveria como universalizar ou transformar em lei geral o assassinato e o genocídio. O peculiar desta (indevida) apropriação do sentido kantiano do dever é que, na percepção funcional de Eichmann, foi possível adaptar o sentido do dever à obediência da lei existente. Se Kant falava, na sua *Crítica da razão pura*, de uma lei moral univer-

sal, Eichmann adapta a obediência à lei vigente naquele momento, que coincidia com a vontade do Führer.

Parece certo afirmar que, no caso de Eichmann, sua particular obediência à lei tinha a ver muito mais com seu interesse pessoal em obedecer ao Führer do que em seguir a sua consciência moral. Por sua vez, essa obediência dócil era devida mais pelo interesse funcional do que pela afinidade ideológica. O deslocamento moral de Eichmann não pode ser atribuído, essencialmente, à má vontade ou a uma vontade de maldade, senão à vontade de mostrar-se como um fiel e eficaz cumpridor das leis e das funções encomendadas. Essa derivação do cumprimento do dever como obediência cega à lei do superior é a norma que rege a subjetividade de quase todo bom funcionário. Neste sentido, Eichmann torna-se terrivelmente normal e perigosamente similar aos modos como as subjetividades funcionalizadas tendem a obedecer submissamente às ordens superiores, já que o funcionário foi instruído para operar com uma cisão interna entre a sua consciência ética e o dever de sua função. Enquanto pessoa tem uma responsabilidade por todos os atos que dizem respeito à sua forma de vida. Enquanto funcionário abdica de qualquer responsabilidade ética das consequências da função encomendada, pois ele realiza essa função independentemente de sua consciência ética. Neste sentido, o funcionário é instruído a obedecer às leis e cumprir o dever como valor fundamental para sua permanência nessa função. Neste nexos imperceptível, porém essencial à subjetividade funcional, está aninhada a temível *banalidade do mal* (ARENDT 2015, p. 274). A banalização do mal não é um ato intencional, senão o resultado de um modelo de subjetivação funcionalizado. A barbárie do nazismo, assim como outras

barbáries contemporâneas, só se explica pela cumplicidade silenciosa de uma sociedade massificada, como constata Arendt: “A população alemã estava notavelmente bem informada sobre o que acontecia com os judeus ou sobre a preparação do ataque contra Rússia, sem que com isso se reduzisse o apoio dado ao regime” (ARENDDT 2009, p. 139).

Para concluirmos esta análise a respeito da subjetivação funcional de Eichmann, é conveniente lembrar que Eichmann perde a condição de funcionário ao finalizar a Segunda Guerra (1945). Nesse momento, ele tem que iniciar uma nova forma de vida, que para ele resulta estranha e também difícil, pois sempre foi uma pessoa costumada, pelo dever da função, a cumprir metas e dirigir seus atos a partir de orientações determinadas por outros. É pertinente resgatar as suas palavras sobre a nova forma de vida não funcional, que contrastam com a visão anteriormente analisada: “Senti que teria que viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nenhum comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida” (ARENDDT 2015, p. 43-44).

3. A *REGULA VITAE* E A RESPONSABILIDADE PLENA DO SUJEITO SOBRE SUA FORMA-DE-VIDA

A figura de Eichmann aparece como um retrato paradigmático do exercício exemplar do ofício da função. O exemplo de Eichmann suscita a questão: como veio a se constituir o modo de subjetivação do funcionário na cultura ocidental? Esta questão é relevante não só pelo conhecimento histórico

que possa ter, senão porque a genealogia da forma de vida do funcionário possibilitará, por sua vez, uma compreensão crítica do modelo de poder que a modernidade instituiu.

Para avançarmos na arqueologia da forma de vida do funcionário, retomaremos as pesquisas que Giorgio Agamben fez a respeito. Este autor, nas suas últimas publicações, mostrou um interesse especial pelo conceito de forma-de-vida e sua relação com a regra: “A noção forma-de-vida aparecerá então como a categoria inversa e, ao mesmo tempo, simétrica à de *nuda vita* [vida nua], que havia dominado a reflexão biopolítica de Agamben até a publicação de *O reino e a glória*” (CASTRO 2012, p. 195).

Um dos objetivos de Agamben é analisar práticas em que a vida procurou viver além da lei e da norma, constituindo uma forma-de-vida com uma regra derivada do modo de viver e não pela obediência a uma lei ou a normas dadas. Na obra *Altíssima pobreza* (AGAMBEN 2014), o autor desenvolveu uma pesquisa arqueo-genalógica sobre a forma-de-vida criada pelo monasticismo cristão e as ordens religiosas chamadas regulares por seguirem uma regra de vida. O peculiar destas formas-de-vida religiosas é que criaram uma regra de vida (*regula vitae*) específica para seu modo de viver, problematizando de forma enfática a relação entre a regra e a vida, produzindo:

uma transformação que atinge tanto o direito quanto a ética e a política e implica uma reformulação radical da própria conceitualidade que articulava até aquele momento a relação entre a ação humana e a norma, a “vida” e a “regra”, sem a qual a racionalidade política e ético-jurídica da modernidade não seria concebível (AGAMBEN 2014, p. 16).

Na história do pensamento antigo encontramos muitos

escritos e até tratados a respeito da lei e das normas em relação com a vida. Porém, não encontramos quase nenhuma reflexão sobre o conceito de regra. A regra, tal como foi tematizada pelo monasticismo cristão, é algo diferente da lei e da norma. De forma um pouco inesperada vemos aparecer, a partir do século IV d.C., uma vasta literatura de obras que tratam a questão da regra como algo diferente da lei; problematizam a regra em relação a uma forma-de-vida. Os tratados sobre a regra não surgiram de meras discussões teóricas, senão que se originaram a partir das práticas de novas formas-de-vida que se iniciaram já no século II d.C. Eram as práticas dos primeiros monges cristãos que pretendiam criar novas formas-de-vida e, para tanto, utilizaram-se da regra como meio para internalizar a vida. Inicialmente eram eremitas no deserto que viveram uma vida isolada como ascetas. Depois, os eremitas criaram formas-de-vida coletivas, inventando os cenóbios. Nestas novas formas-de-vida havia uma intenção explícita de incorporar um estilo de existência que, seguindo os princípios do evangelho, não se limitasse a cumprir a lei e seus preceitos. O mero cumprimento da lei não garante a verdadeira forma-de-vida, pelo contrário, a submissão à lei impede que a vida possa constituir-se como uma forma coerente, diferente, de existência. Aqueles monges tinham como referência crítica o estilo de vida dos fariseus como modelo que fazia do cumprimento da lei sua aspiração de vida. Porém, o modelo fariseu representa a falência de uma vida que, no estrito cumprimento da lei, nega a própria vida, esvaziando-a em preceitos e ritos vazios. De outro lado, os monges conheciam o papel da lei na república romana, no qual a vida era regida pelo caráter prescritivo da lei. Ao entenderem que na lei não era possível encontrar

aberturas para a constituição de uma forma-de-vida singular em cada sujeito, aqueles monges recorreram ao conceito de “regra”. Os monges cristãos pretenderam superar a relação de submissão da vida à lei, cientes de que uma vida que se limita a cumprir a lei é uma vida coagida a não viver a plenitude de si mesma. Seguindo esta linha de investigação, Agamben propõe:

olhar para o cenóbio muito mais como o campo de forças percorrido por duas intensidades contrapostas e, ao mesmo tempo, entrelaçadas, em cuja recíproca tensão algo de inaudito e novo, ou seja, uma forma-de-vida, aproximou-se obstinadamente de sua realização e, com idêntica obstinação, não a alcançou (AGAMBEN 2014, p. 9).

Nos cenóbios desenvolveu-se uma forma-de-vida que girava em torno de uma relação agonística entre a regra e a vida, *regula vitae*. O atravessamento agonístico dessa relação tensionava as existências dos monges a tal ponto que eles não poderiam se conformar em viver uma vida que cumprisse a regra como se fosse a obediência a uma lei externa, nesse caso a vida seria sufocada pela lei no cumprimento ritual das normas. A condição agonística da *regula vitae* exige que a vida seja o critério que determina a existência da regra. Ou seja, a regra adquiria validade sempre e quando tivesse capacidade de ajudar a viver a forma-de-vida do monge. A tensão entre a regra e a vida não visava à submissão da vida à regra, como pretende a lei, senão que almejavaprovocar a inversão dessa relação na qual a regra emanava da vida e, portanto, a regra era subsidiária da vida. Os monges insistem em interiorizar a regra como uma regra de vida com a consciência de que devem evitar a tentação de viver uma vida fariséia, ou seja, limitar-se ao estrito cumprimento da lei com uma submissão

ritual ao preceito. A *regula vitae* pretende inverter, e por consequência subverter, a relação de submissão da lei sobre a vida por uma relação de interiorização da regra como vida. Esta literatura que problematiza a relação entre a regra e a vida teve uma influência ética e política decisiva sobre o conceito de ação de nossa cultura ocidental, que talvez não tenhamos dimensionado suficientemente:

Neste sentido, os sintagmas *vital vel regula* [vida ou regra], *regula et vita* [regra e vida], *regula vitae* [regra de vida] não são meras hendíadis, mas definem, nesta investigação, um campo de tensões históricas e hermenêuticas que exige um repensar de ambos os conceitos. O que é uma regra, se ela parece confundir-se sem resíduos com a vida? E o que é uma vida humana, se ela já não pode ser distinguida da regra? (AGAMBEN 2014, p. 16).

As abundantes obras produzidas no monacato cristão, nos séculos IV a VI, sobre a regra não eram tratados jurídicos, no sentido estrito do termo, ainda que pretendessem regular a vida de um grupo nos mínimos detalhes e mediante sanções precisas. Embora os tratados sobre as regras mantivessem essa aparência de normatividade jurídica, há uma linha transversal que os diferencia qualitativamente das leis ou normas do direito. Eles transitam também entre os exercícios de ética, *hypomnemata*, muito comuns às escolas filosóficas antigas, já que as regras de vida também tinham por objetivo uma espécie de governo de si. Porém, também se diferenciam destes exercícios porque os tratados da regra de vida recorrem a um novo espaço conceitual e vital a ser trabalhado como estilo de existência, qual seja, a relação da regra que ajuda a criar uma forma-de-vida porque ela emana do modo de viver.

A relação entre a regra e a lei é, no mínimo, contraditória.

ria. Ainda que as regras mantivessem certa aparência de direito, a sua relação com a vida as distinguiu qualitativamente dele. Foi Yan Thomas quem assinalou que, no direito romano, a norma jurídica não se refere à vida do sujeito, mas designa sempre uma pessoa ou personalidade jurídica à qual se lhe imputa, de forma abstrata, a responsabilidades dos atos. Para Thomas, o auge que as regras monásticas tiveram a partir do século V, caracterizando-se pela regulação capilar da existência, é um fenômeno estranho à tradição jurídica romana, inclusive ao direito como um todo (AGAMBEN 2014, p. 40):

É decisivo, porém, que dessa maneira a regra entre numa zona de indecidibilidade com respeito à vida. Uma norma que não se referir a atos singulares e acontecimentos, mas à existência do indivíduo em seu todo, a sua *forma vivendi* (forma de viver), já não será facilmente reconhecível como direito, assim como uma vida que se instituir em sua integralidade na forma de uma regra já não será verdadeiramente vida (AGAMBEN 2014, p. 37).

O singular da forma-de-vida da *regula vitae* almeja fazer coincidir a vida com a norma que regula o viver. Ou seja, a *regula vitae* aspira a que o sujeito não viva uma cisão entre a regra e a vida, havendo uma responsabilidade total do sujeito a respeito da construção de sua forma-de-vida. Não é possível viver *a regula vitae* só cumprindo a norma, isso seria uma espécie de formalismo normativo que conduz ao modo fariseu de viver a norma como obrigação externa. Na *regula vitae*, o modo de viver a regra é responsabilidade direta do sujeito que deverá fazer da regra uma vida e extrair da vida as regras do viver. Ou seja, o modo de viver do sujeito deve ser sempre uma tensão agônica para fazer da sua vida um modo coerente de integrar a norma que escolheu para vivê-la, de tal modo

que essa norma se torne vida no ato de vivê-la e não na formalidade de cumpri-la. Por isso, a norma está sempre tensionada em relação à vida: caso uma norma sufoque a vida, deverá ser revista, pois é a vida que deve estabelecer os critérios para a norma que melhor se adapta ao seu viver. Qualquer cisão entre a regra e a vida é percebida, na *regula vitae*, como uma dualidade que coloca em risco a coerência de vida e, por este motivo, o esforço do sujeito é conseguir uma sintonia total entre a vida e sua regra. O elemento central que articula a subjetivação da *regula vitae* é a total responsabilidade do sujeito sobre sua forma-de-vida na qual a regra é incluída como uma prática vital inseparável do modo de viver: “*Forma vitae* designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo” (AGAMBEN 2014, p. 101). Neste modo de vida não há espaços para a normatização heterônoma do sujeito nem para o cumprimento formal da norma. Qualquer destas hipóteses faz da vida algo fora da regra e a regra se torna uma imposição para a vida, algo que a *regula vitae* aspira a superar pela criação de uma mera de vida que signifique um modo pleno de viver a vida e sua regra.

A *regula vitae* expressa a tentativa de constituir uma forma-de-vida cujo princípio exigia que cada sujeito, cada monge, tivesse uma relação pessoal, vital, com a regra e não de mera obediência ou de simples cumprimento. A regra deveria ser o fruto da forma-de-vida e não poderia operar como a lei ou a norma que obrigam, sob coação, a um comportamento. A regra deve existir como meio de regular a vida, *regula vitae*, na mesma medida em que contribui para que a forma-de-vida

não seja um mero cumprimento da regra. O ideal de vida proposto na *regula vitae* era servir-se da regra como meio de internalizar a forma-de-vida, não pretendendo fazer do cumprimento da regra o fim em si mesmo, mas o meio para adquirir as habilidades da forma-de-vida. A relação entre a regra e a vida na *regula vitae* é sempre tensa, já que se encontra atravessada pela condição agonística em que nunca o mero cumprimento da regra garante a verdadeira forma-de-vida, exigindo como contrapartida que a vida seja prioritária sobre a regra. A regra, à diferença da lei, tem valor relativo e sua relatividade é sempre questionada pela forma-de-vida.

A tensão agonística que atravessa a relação entre regra e vida na *regula vitae* torna-se mais paradoxal na medida em que a regra foi concebida como um meio para regular, no detalhe, toda a vida. Entre os aspectos vitais amparados pela regra está o tempo. A vida do monge foi escandida numa temporalidade regrada ao detalhe. Mesmo sem a tecnologia disciplinar do relógio moderno, a *regula vitae* conseguiu regular cada momento do dia, da semana, do mês, da vida do monge. Uma temporalidade quesedividia em tempos de trabalho, de oração, de lazer e de descanso. Cada tempo tinha seus ritmos definidos. Esta regulação minuciosa do tempo da vida é um precedente que supera amplamente todas as formas de disciplinamento que as sociedades modernas implementaram, e que: “talvez não tenha sido igualado por nenhuma instituição da modernidade, nem sequer pela fábrica taylorista” (AGAMBEN 2014, p. 30).

Contudo, há uma diferença qualitativa entre a *regula vitae* e os dispositivos disciplinares modernos. Estes têm por

objetivo adestrar os comportamentos para torná-los produtivos; a vida humana é instrumentalizada como um meio de produção ou como uma tecnologia de gestão; o princípio que rege o disciplinamento moderno é a efectualidade das ações. A regulação temporal da *regula vitae* aspira a transformar a vida numa liturgia permanente, equivalente a uma constante celebração da vida na forma de oração. A *regula vitae* subtrai a vida da lógica produtiva inserindo-a numa dimensão lúdica, a da celebração litúrgica denominada de *officium*. A forma-de-vida do monge não é mensurada pelo que produz, mas pelo modo como ela consegue fazer de todo viver uma celebração litúrgica, uma oração, um *officium*. Inclusive os horários do trabalho são subsidiários às formas de oração. O trabalho não tem valor pelo que produz, nem tem uma finalidade em si mesmo, como na racionalidade disciplinar do capitalismo. Os horários de trabalho hão de ser também formas de viver contemplativamente a vida. Não há cumprimento de metas de produção, senão o desafio de viver a forma-de-vida contemplativa na ação do trabalho. Na *regula vitae* encontramos uma espécie de inversão da racionalidade instrumental das disciplinas modernas.

Um exemplo de como se procedeu à organização e segmentação do tempo, para conseguir uma regulação lúdico-litúrgica da forma-de-vida do monge, pode ser encontrado no *Horologium*, um livro em que foram recolhidos os ofícios canônicos seguindo as horas e os dias. Os ofícios estão divididos na forma de um relógio seguindo o ritmo vital que se pretendia imprimir à forma-de-vida. Inicia-se com a oração da madrugada, o resto do dia é dividido em quatro períodos

de orações (prima, terça, sexta e nona), a oração da tarde (vésperas), e concluía-se o dia com a oração da meia-noite. O dia era dividido numa temporalidade precisa com o objetivo de inserir o conjunto das atividades no marco dos tempos da oração:

Este cuidado em escandir a vida segundo as horas, em construir a existência do monge como um *horologium vitae* [horolégio da vida], é ainda mais surpreendente quando se considera não apenas o primitivismo dos instrumentos de que eles dispunham, mas também o caráter aproximativo e variável da própria divisão das horas. O dia e a noite eram divididos em doze partes (*horae*), desde o ocaso até o alvorecer. As horas não tinham, portanto, como acontece hoje, uma duração fixa de sessenta minutos... (AGAMBEN 2014, p. 31).

O tempo da vida segmentado pelo *Horologium* desenhava uma regra em que viver era interiorizar a temporalidade da liturgia do *officium*, fazendo da vida uma forma litúrgica de celebrar o que se faz. Na *regula vitae* há uma indistinção entre a regra e a vida, uma regra que se transforma em vida e uma vida que se vive como regra.

Como é sabido, o termo grego *liturgia* foi traduzido para o latim pelo conceito de *officium*. A forma-de-vida do monge transcorria na forma de um *officium* permanente, ou ainda de um “ofício litúrgico” através do qual transformava seu modo de viver numa ação de graças permanente. O *officium* era a alma da forma-de-vida da *regula vitae*. Em muitos tratados, assemelha-se a vida regrada a uma arte, *ars santa*. Inclusive, o mosteiro é definido como *officina divinae artis* [ateliê da arte divina]: “O paradigma da *ars* exerceu uma influência importante sobre o modo como os monges concebem não apenas as regras, assimiladas às regras de uma *ars*, mas também a sua própria atividade” (AGAMBEN 2014, p. 31). Esta

analogia sinaliza que as regras que o monge deve observar se assemelham muito mais às regras de uma arte do que a um dispositivo legal. Como consequência, a sua forma-de-vida é sempre uma obra de arte que deve criar em si mesmo, e não a obediência a uma legalidade prevista. O *officium* da forma-de-vida da *regula vitae* é distinto do conceito de ofício desenvolvido durante os debates teológicos em torno da validade dos sacramentos, e qualitativamente diferente do “ofício” moderno, como veremos posteriormente.

O desafio de criar uma forma-de-vida seguindo a *regula vitae* não reconhece hierarquias eclesiais nem estamentos sociais, já que todos enfrentam de igual modo a incerteza de construir em si mesmos um estilo de vida e a responsabilidade de fazê-lo de modo pessoal e intransferível: “Uma vida que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver” (AGAMBEN 2017, p.233). O ofício litúrgico do monacato e das ordens regulares era comum a todos sem distinguir entre os sacerdotes e não sacerdotes (laicos), e sua prática constituía uma forma-de-vida. Foi por isso que Francisco de Assis, que criou uma ordem regular de vida religiosa, não quis ser sacerdote. A liturgia do ofício monástico não levava em conta as hierarquias eclesiásticas, senão que visava o comum objetivo de criar um estilo de existência.

A *regulavitae* representa uma forma-de-vida que pretendia atingir o máximo de coerência entre a ação e a consciência subjetiva. Na *regula vitae* vive-se uma tensão permanente entre o cumprimento da regra e a coerência interna do sujeito que a vive. A *regula vitae* exige uma coerência total entre a

subjetividade e a regra vivida. Qualquer hiato entre regra e vida desdobra-se numa incoerência que deve ser revisada de modo a conseguir o máximo de nexos entre a regra e a vida. Ninguém pode viver a regra por mandato externo ou rotina imposta, nesse caso a regra perde o seu sentido primeiro que é potencializar a forma-de-vida. A imbricação entre regra-e-vida proposta na *regula vitae* é um caso singular das práticas de subjetivação em que o sujeito aspira a uma radical integração entre a subjetividade e a ação. Essa integração exigida pela regra desdobra-se em coerência total de vida e ação, demandando do sujeito uma responsabilidade total de cada ato, em cada momento e em todas as circunstâncias. A dimensão contemplativa do ofício, tal como era proposto na *regula vitae*, radicaliza a responsabilidade do sujeito sobre todos e cada um dos atos que vive. Cada detalhe da vida cotidiana deve ser vivenciado com intensidade total e responsabilidade plena, a tal ponto que o sujeito se reconhece na vivência contemplativa de cada mínimo detalhe de sua existência.

Essa forma-de-vida de responsabilidade extrema da *regula vitae* era vivida através do *officium*, como indicamos anteriormente. O ofício atravessava cada circunstância vital de uma tensão contemplativa exigida pela coerência permanente entre a vida e a ação da regra. Sendo assim, a seguir nos cabe analisar como foi que o *officium* deixou de ter, na cultura ocidental, a exigência da coerência de vida com a concomitante responsabilidade subjetiva radical, para se converter no dispositivo através do qual se separou a vida da ação, o sujeito de sua responsabilidade, possibilitando a forma de subjetivação do funcionário, a racionalidade da burocracia moderna

e, como consequência final, o comportamento massificado típico de nossas sociedades contemporâneas.

4. ARQUEOLOGIA DO *OFFICIUM*

Após as pesquisas que Agamben desenvolveu a respeito da *regula vitae* como uma vida que vive a norma sem cisões éticas, seu foco investigativo direcionou-se a entender como na cultura ocidental se produziu esse outro modelo de subjetivação, poderíamos dizer contrário, em que se almeja uma quase plena separação entre a vida do sujeito e sua função enquanto exercício de um ofício. O interesse de Agamben pelo conceito de ofício litúrgico reside nos desdobramentos do “ofício” nas sociedades modernas. A tese deste autor é que as práticas modernas do ofício inerentes à subjetivação do funcionário derivam, através de diversos deslocamentos e rupturas, do ofício litúrgico cristão. Agamben sustenta que para a genealogia do modo de subjetivação do funcionário moderno, há que se percorrer a pesquisa arqueológica a respeito da separação do *officium* e da vida na liturgia cristã, e só depois compreenderemos a sua influência na concepção moderna do dever e do ofício. Essa pesquisa está basicamente recolhida na obra *Opus Dei. Arqueologia do ofício* (AGAMBEN 2013).

Por distante que possa nos parecer, não poderemos compreender a burocracia moderna, nem o modo de subjetivação do funcionário que ela produziu, sem os relacionar com os processos vividos em torno ao ofício litúrgico cristão. Para entendermos como surge o dever de ofício moderno, próprio do funcionário, temos que traçar minimamente a genealogia

dessa prática através das várias significações que foi adquirindo ao longo dos séculos na teologia cristã, até ser apropriada pelo discurso político moderno.

Agamben destaca que o termo latino utilizado frequentemente para traduzir o conceito grego de *leitourgia* era *múnus*. O *múnus* romano já continha o sentido de ofício: *munera decurionum, gladiatorium* [ofício de decurium, de gladiador]. O próprio termo *munera* designou, no vocabulário da Igreja, o serviço do sacerdote. Ambrósio (337-397) foi um dos teólogos cristãos que utilizou em seus escritos a acepção de *munera* junto com a de *officium* para designar o ofício do sacerdote. Talvez por isso, Ambrósio decidiu intitular *De officiis ministrorum* [Sobre os ofícios dos ministros] a obra em que trata a respeito das virtudes e dos deveres dos clérigos. Há que se registrar que, a partir desta obra, vemos aparecer uma ampla literatura em torno do conceito de ofício:

De ecclesiasticis officiis [Sobre os ofícios eclesiásticos] de Isidoro ao *Librofficialis* [livro dos ofícios] de Amalário de Metz, da *Summa de ecclesiasticis officiis* [Suma dos ofícios eclesiásticos] de João de Belet e do *Mitrале* [Mitrал] de Sicardo de Cremona até o monumental *Rationale divinorum officiorum* [Exposição racional dos ofícios divinos] de Guilherme Durando, deveria conduzir à afirmação do termo *officium* como designação geral da praxe litúrgica da Igreja (AGAMBEN 2013, p. 75).

O desdobramento teológico do sentido do termo *officium* como dever não é uma originalidade dos teólogos cristãos. Temos de atribuir a Cícero uma influência decisiva na utilização do termo *officium*, especialmente a partir de sua influente obra *De officiis*. Embora muito comumente se atribua a esta obra um sentido do dever moral, uma espécie de tratado de ética, Agamben destaca que nela prevalece o sentido de

officium como dever derivado da função social que se desempenha:

O *De officiis* não é um tratado sobre o bem e o dever absoluto, tampouco sobre aquilo a que se é obrigado juridicamente a fazer ou não fazer; é, como foi sugerido, um tratado sobre o *devoir de situation* (dever de situação), sobre o que é decoroso e conveniente fazer segundo as circunstâncias, sobretudo levando-se em conta a condição social do agente (AGAMBEN 2013, p. 75).

Este dever de *officium* pouco tem a ver, nesta fase inicial do conceito, com um dever moral e sim com um dever social derivado da função ou do status que se ocupa. Por isso, conclui Agamben: “Tanto mais surpreendente é que o livro destinado a introduzir a noção de dever na ética ocidental não se referisse propriamente à doutrina do bem e do mal, mas àquela dos critérios, eminentemente variáveis, que definem a ação de um sujeito ‘em situação’” (AGAMBEN 2013, p. 77). A partir do século XVII, tornou-se comum traduzir *officium* por “dever”, contudo, sustenta Agamben, o termo latino não tem o sentido forte de obrigação moral ou jurídica que o conceito de dever adquiriu na cultura moderna. O exemplo de Sêneca explicita uma distinção entre *officium* e *ministerium*. Ele define *officium* como o vínculo necessário que há entre os filhos e a mulher em relação ao *pater familias*, o *ministerium* como o dever do escravo para com o patrão (AGAMBEN 2013, p. 80-81).

Junto com esta acepção do *officium*, Cícero trata de inserir a esfera do *officium* entre a moral e o direito. Neste caso, o *officium* designaria a capacidade de governar própria vida e a de outros. Cícero inclui nesta capacidade a teoria das virtudes, o que explica a grande influência desta obra em todo

o pensamento medieval e moderno. O *officium* seria a capacidade de governar a vida, sendo as virtudes o dispositivo que permite realizar um bom governo. Cícero construiu um nexo de longa influência na cultura ocidental entre ofício e virtude. Este nexo influenciou decisivamente autores cristãos como Ambrósio que, em sua obra *De officiis ministrorum* [Sobre o ofício dos ministros], fez uma transliteração das teses de Cícero sobre o ofício para o conceito de ofício e virtude dos sacerdotes. Nesta obra se consolida o duplo sentido do *officium* como dever derivado do *status* e também um dever moral dessa posição social.

Ambrósio não só fez uma espécie de transcrição teológica da obra de Cícero para sua obra *sobre os deveres dos sacerdotes*, como conectou a semântica dos conceitos “ofício” e “ministério”, relacionando de forma definitiva seus sentidos. O termo latino *ministerium* foi utilizado por Jerônimo na sua tradução da Bíblia para o latim, conhecida como Vulgata, para traduzir o termo grego *leitourgia*. O termo *ministerium* se divulgou rapidamente na literatura teológica cristã como conceito técnico para os sacerdotes, identificados desde então como “ministros de Deus”, ou seja, aqueles que exercem sua função por delegação de outro. Mas também conceitos como ministério e missão foram amplamente desenvolvidos na teologia cristã, principalmente na formulação da função sacerdotal. Estes conceitos, com quase os mesmos significados, foram integrados pelo discurso político moderno e transferidos para a função burocrática do Estado e das corporações. Para compreender esta interdependência entre o discurso político moderno e o discurso teológico, devemos analisar a genealogia teológica daqueles conceitos.

Entre as várias acepções do termo *officium*, nem Cícero, nem Ambrósio deram uma definição precisa do significado do termo. Inclusive Cícero, no prólogo da sua obra, *De officium*, enuncia a pertinência de fazer uma definição do termo, porém, depois não o realiza, limitando-se a apresentar uma dupla divisão do mesmo. Ambrósio explora o sentido do ofício a partir da etimologia de Donato, como sendo derivado do termo *ad efficiendo*, correlacionando o ofício com a eficiência. Esta vinculação terá longo percurso, com grandes influências no conjunto da teologia cristã e graves repercussões sobre toda a cultura ocidental. A relação semântica entre ofício e efeito, mesmo que proveniente de uma etimologia equivocada, reconduziu o sentido do ofício, ainda que forçadamente, para a esfera da efectualidade e da consecução de efeitos. Com base nesta etimologia, o ofício não é definido pelo agir do sujeito [*opus* de um *operari*], mas pelo efeito eficiente [*efficium* de um *efficere*]:

Mas, como geralmente acontece, uma transformação terminológica, se exprime uma mutação na ontologia, pode resultar tanto eficaz e revolucionária quanto uma transformação material. Endossando as vestes e a máscara do *officium*, não só as virtudes, mas, com elas, o inteiro edifício da ética e da política suporta um deslocamento do qual devemos talvez agora medir as consequências (AGAMBEN 2013, p. 87).

A conexão entre ofício e eficiência do efeito será central no desenvolvimento do discurso da teologia sacramental do sacerdócio nos séculos seguintes. Por sua vez, a reflexão conceitual a respeito do ofício como ministério delegado e sua eficiência proveniente da delegação dada, que é o cerne da teologia sacramental, servirá de marco teórico para o discurso da função pública do funcionário moderno.

5. O OFFICIUM E SUA SEPARAÇÃO DA VIDA.

A semântica dos conceitos revela a ontologia da práxis embutida neles. O sentido do ofício na *regula vitae* exigia uma indivisível imbricação do sujeito com sua ação. Porém, os debates ocorridos nos séculos III e IV, a respeito da eficácia dos sacramentos, levarão os teólogos cristãos a ressignificar o sentido do ofício na perspectiva da eficácia da ação do ministro, independente de sua convicção subjetiva. Se o sacerdote é o sujeito que realiza os sacramentos, suscitou-se o debate a respeito da validade dos sacramentos quando o sacerdote mantinha uma conduta inapropriada. Ou seja, se o sacerdote estivesse, por exemplo, bêbado, mal intencionado, louco, imoral ou até incrédulo ao realizar a ação sacramental, os efeitos de sua ação eram inválidos? Mais precisamente, a efetualidade da ação sacramental dependia diretamente da subjetividade do sacerdote? As disputas centraram-se em analisar como se garante a eficácia do sacramento e quem garantia a validade da ação no sacramento. Estava em questão se a eficácia e a validade dependiam da forma de vida do sujeito que realiza o ato sacramental, isto é, do sacerdote, ou se o sacramento é um tipo de ação cuja validação extrapola a condição subjetiva do ministro e sua forma de vida. Assim, a questão suscitada era saber se a validade da ação sacramental, a do sacramento enquanto ação que realiza um efeito, depende necessariamente da forma de vida do ministro ou poderia ser independente dela.

Esta problemática sacramental centrou-se na questão de saber a quem se deve atribuir a eficácia dos sacramentos ministrados. Se a eficácia dependesse do ministrante, ou seja, o

sacerdote, a validade do sacramento estaria sempre dependente da condição subjetiva do ministrante. Nesse caso, a eficácia do sacramento cairia num relativismo indefinido e nunca se teria certeza se um sacramento foi válido ou não, pois não se saberia, ou ao menos seria muito difícil de discernir, se o sacramento foi eficaz ou não, dependendo da condição subjetiva do ministrante naquele momento da realização da ação sacramental.

A solução encontrada pelos teólogos cristãos foi utilizar o conceito de *officium*, porém, introduzindo novos sentidos para explicar a realização do *ofício sacramental*. A teologia sacramental foi contundente em querer salvar a eficácia e a validade da ação sacramental, para tanto fez uma operação lógica com amplas consequências ontológicas sobre o conceito de ofício em sua relação com a ação e o sujeito. Separou de forma estrita, no ato sacramental, o sujeito de sua ação, introduzindo a noção de ministério como ação delegada cujo efeito depende de outro, que é o responsável último da eficácia da ação. Nesta lógica, o sacerdote não é o sujeito direto da ação sacramental, mas o ministro de Deus, em nome do qual age e do qual recebe o ministério para poder agir. A eficácia da ação não mais depende da consciência subjetiva do ministro que realiza o ato, mas não é o responsável último da ação. A eficácia da ação (sacramental) depende daquele que conferiu o ministério, Deus. Nesta operação lógica, os teólogos fizeram também uma transformação ontológica de grande envergadura ao desligar o ministro que realiza o ato da responsabilidade última da ação. Temos, então, um ato no qual há um sujeito que não mais age por si mesmo, mas age como ministro em nome de outro; enquanto ministro, não é o responsável último da eficácia da ação, senão que a

eficácia e a responsabilidade dos efeitos é atribuída àquele do qual adquiriu o ministério, que é o verdadeiro sujeito da ação; no caso dos sacramentos: Deus. A própria liturgia é concebida a partir de uma correlação entre *officium* e *effectus*. A ação litúrgica é entendida como *officium*, num sentido lato, sendo o resultado da conjugação de dois elementos, o *ministerium* e o sacerdote, que são distintos, mas coexistem de modo inseparável. O sacerdote age como causa instrumental na celebração do *officium*, Deus age como *effectus*, ou causa efectual, garantindo o efeito da ação. A cisão lógica e ontológica que a teologia sacramental fez no conceito de ofício, separou o indivíduo da eficiência do ato, tornando a eficácia da ação independente da condição moral e subjetiva de quem ministra o sacramento. Para tanto, separou o efeito do sacramento da forma de vida do sacerdote.

A ação sacramental foi concebida como um tipo de ação diferente das ações comuns em que o sujeito está implicado na ação. A ação sacramental ressignificou uma nova formulação do ofício e da ação em relação ao sujeito. Para salvar os efeitos da ação sacramental da condição subjetiva do ministro que os realiza, os teólogos conceberam um tipo de relação entre o sujeito ministrante e a ação, na qual a vida do sujeito não interfere na efetividade dos efeitos. Encontramos no conceito de ofício sacramental um desdobramento ético novo ao criar um tipo de ação em que o indivíduo que realiza o ato não mais é responsável direto dos efeitos últimos da ação. Ou seja, no ofício do ministro sacerdotal realizou-se uma cisão entre a vida e a ação, uma separação radical entre o sujeito e sua responsabilidade pelos efeitos da ação. O ofício do ministro sacerdotal é qualitativamente diferente do

ofício da *regula vitae*:

Reflita-se sobre a paradoxal estrutura circular que resulta desses exemplos sobre as implicações que ela pode ter para a concepção da ação humana e da ética. A ação é cindida em dois elementos, sendo que o primeiro deles, o *ministerium* (ou *officium* em sentido estrito), define somente o ser e a ação instrumental do sacerdote e, como tal, é apresentado em termos de humildade e imperfeição (“*fragili officio*” [...] *humilitatis nostrae ministério*). O segundo, que realiza e aperfeiçoa o primeiro, é de natureza divina e, todavia é, por assim dizer, inscrito e contido no primeiro, de maneira que o correto cumprimento da função sacerdotal implica de modo necessário e automático a realização do *effectus* (reconhece-se aqui a dualidade de *opus operantis* e *opus operarum* através da qual a escolástica definirá o ministério litúrgico) (AGAMBEN 2013, p. 88).

A teologia distinguiu entre Deus, o verdadeiro sujeito da ação sacramental, e o sacerdote que opera, no ato sacramental, como mero ministro em nome de outro. No ato sacramental há uma dupla autoria, Deus é o responsável da eficácia sacramental, o sacerdote é um ministro que realiza seu ofício em nome de outro. Desta forma, a teologia salvaguardou a eficácia sacramental do relativismo da subjetividade do ministrante. O ofício sacerdotal é ressignificado de tal modo que se vincula inextricavelmente à categoria de efeito. O efeito divino é concomitante com o ministério humano, mas a eficácia do ministério depende sempre, em última instância, do *effectus* divino. Há uma espécie de integração efectual entre ofício e eficácia. Esta compreensão do ofício estabelece uma espécie de relação circular entre ser e praxe, entre o ser sacerdote e o seu ofício. O ser do sacerdote define sua praxe, o ofício, e este, por sua vez, define o ser daquele: “No *officium*, ontologia e praxe tornam-se indiciáveis: o sacerdote deve ser o que é e é o que deve ser”

(AGAMBEN 2013, p. 88).

A Igreja primitiva tinha que resolver o dilema da conciliação da dignidade dos carismas no exercício de uma função jurídico-burocrática e a celebração do mistério divino através do ministério humano. Para resolver este dilema, utilizou-se do conceito ciceroniano de *officium*. Ao ressignificar o ofício como ministério e delegação da responsabilidade da eficácia da ação, a teologia cristã resolveu o problema da validade dos sacramentos. Para tanto, criou uma modalidade nova de ação com um paradoxo ético em que se rompe o nexo entre o sujeito e sua ação. O agir do ministro é mera efectualidade em que os efeitos não lhe são imputáveis ética nem juridicamente:

O que está em jogo nesta estratégia que leva a distinguir o *opus operatum* do *opus operans* é, neste ponto, evidente. Trata-se de separar, em uma ação, sua realidade efectual tanto do sujeito que a realiza (sem que, por isso, ele seja exonerado de toda responsabilidade com respeito a ela) quanto do processo através do qual ela se realiza (AGAMBEN 2013, p. 34).

Na ação do sacerdote como ministro está implicado um outro, que é o sujeito principal da ação, Deus-Cristo. O agente principal da ação sacramental é Cristo, correspondendo ao sacerdote a função de ser ministro que, no exercício desse ofício, ministra uma ação em nome de outro. Na construção da relação entre sujeito e ação, o ministro é mera causa instrumental da ação. Ele não é o agente principal, por isso a eficiência da ação (sacramental) não depende da vida do ministro, mas de Cristo: “E assim como a ‘causa instrumental não age em virtude da sua própria forma, mas somente em virtude do movimento que lhe foi imprimido pelo agente principal” (AGAMBEN 2013, p. 31-32). Na teologia

do ofício sacerdotal, desenvolveu-se concomitantemente uma teoria do ministério e uma teoria da funcionalidade do ministro em relação àquele que é responsável direto pelos efeitos da ação. O conjunto destes conceitos e práticas (ofício, ministério, ministro, eficácia da ação) virá a constituir o marco discursivo da moderna burocracia e das teorias do poder público em relação aos funcionários e seus ministros.

6. DO *OFFICIUM* LITÚRGICO À CISÃO ÉTICA DO FUNCIONÁRIO MODERNO

A análise anterior sinaliza o percurso genealógico do ofício através do discurso da teologia cristã. O ofício da *regula vitae* desenha uma forma-de-vida em que o agir da regra deve se tornar indistinguível do modo de subjetivação do indivíduo, sendo o ofício litúrgico a forma contemplativa em que o monge relaciona-se agonisticamente com o modo de viver a regra. A *regula vitae* não está preocupada com a eficiência extrínseca dos atos, senão com o modo como o agir repercute na forma de subjetivação. De outro lado, o ofício ressignificado pela teologia da liturgia sacramental percorreu o caminho inverso; separou o sujeito da sua ação transformando-o em mero ministro que age em nome de outro. O ministro vive o ofício como uma função delegada pelo ministério concedido. A eficiência da ação do ministro é independente da sua subjetividade; na sua missão de ministro vive uma separação entre sua forma de vida e a ação ministerial. Sua forma de vida subjetiva pode até ser contraditória com a ação ministerial, porém, o efeito do seu ofício é independente da sua condição subjetiva, já que depende, em última instância, de outro que lhe concedeu, por delegação, o poder ministerial.

O discurso do ofício da *regula vitae* mostra a tentativa de construir uma forma-de-vida numa perspectiva ética de autoconstituição do sujeito. A prática da autoconstituição ética do sujeito através da escolha de uma forma-de-vida é um caminho ético pouco desenvolvido nas sociedades modernas, que decidiram reduzir a ética a tratados formais de conhecimento, enquanto desenvolviam amplas redes de dispositivos de governamentalização e sujeição dos indivíduos. Em contrapartida, o discurso sobre o ofício da liturgia sacramental teve uma ampla influência sobre a ontologia da operatividade, em que a eficiência determina o valor do sujeito, assim como teve grande influência no surgimento do modo de subjetivação do funcionário moderno e, conexo com este, o aparato da burocracia corporativa e estatal. Propomos, a seguir, desenvolver este segundo aspecto.

O discurso da liturgia sacramental transferiu como legado, para o direito público e as técnicas corporativas de gestão de pessoas, o novo conceito de ação delegada no ministério. A racionalidade do funcionário moderno herdou da teologia sacramental a dupla separação entre ministro e ação, e ministro e missão:

A ação como liturgia, e esta como relação circular entre ser e praxe, entre ser e dever-ser: esse é o legado inquietante que a modernidade, do momento em que colocou o dever e o ofício no centro de sua ética e de sua política, mais ou menos conscientemente aceitou sem o benefício de inventário. É para essa transformação do ser em dever-ser – sobre a proximidade ontológica entre comando e ofício nela implícita – que devemos orientar a nossa investigação (AGAMBEN 2013, p. 93).

A missão do funcionário, assim como a do sacerdote, é uma missão delegada que se exercita em nome de outro. O

funcionário exerce sua função por delegação de ofício, sua condição funcional não decorre da sua subjetividade, mas do mandato concedido pela autoridade institucional que o nomeou funcionário. Sem essa nomeação, ele mantém a condição subjetiva de pessoa, mas não pode ser nem agir como funcionário de uma autoridade ou instituição. O ofício do funcionário divide a pessoa subjetiva da pessoal institucional. Enquanto pessoa subjetiva, suas ações são, em grande medida, irrelevantes para o cargo. Enquanto funcionário representa, de ofício, uma função que lhe foi conferida de forma ministerial.

Concomitantemente, o funcionário vive (sofre) uma segunda cisão entre sua condição de funcionário e os efeitos de sua ação funcional. Assim como o sacerdote nos sacramentos, a validade dos atos do funcionário não decorre da sua condição pessoal subjetiva, mas da representação institucional que ele ostenta nessa função. Ao agir no seu cargo de funcionário em nome de outro, a efetividade da ação corresponde, em último termo, àquele em nome do qual o funcionário exerce seu ofício ou função. A cisão entre a função e a ação do funcionário traz como consequência que o funcionário não seja responsável, em última instância, pelos efeitos da ação, pois ele age em nome de outro e no cumprimento de sua função. A cisão entre ação funcional e responsabilidade subjetiva tem graves implicações éticas na política moderna, já que o funcionário sente-se desresponsabilizado dos efeitos de sua ação funcional. Ele pode agir com uma duplicidade interna ao cumprir corretamente a função encomendada e, simultaneamente, estar em total desacordo interno com a ação funcional exigida. A tensão ética gerada pela cisão funcional da responsabilidade subjetiva do funcionário pode

se resolver priorizando a sua condição subjetiva. Nesse caso, negar-se-ia a cumprir a missão funcional encomendada, mas, como consequência, o funcionário sofreria punições por ineficiência funcional.

Mas o funcionário também pode assumir outra postura, aceitando a facticidade de sua condição funcional que exige a separação entre ação e responsabilidade subjetiva. Nesta segunda hipótese, o funcionário cumpre de forma correta e estrita a ação funcional, assumindo que ao agir dessa forma ele não age como pessoa subjetiva, mas como ministro delegado. Neste caso, o próprio funcionário assume que a responsabilidade última da ação deve ser transferida para quem lhe delegou exigência da ação. O inquietante desta análise é constatar que a maioria dos funcionários opta por esta segunda atitude, tornando-se colaboradores de todo tipo de ações corporativas e institucionais, sem assumir responsabilidade ética nem jurídica.

A cisão ética da ação do funcionário anula a condição subjetiva dele, integrando-o como sujeito jurídico, funcional, no marco corporativo/institucional. Esta cisão ética da ontologia da operatividade funcional alimenta toda a máquina burocrática moderna. Sem ela, a burocracia seria um permanente campo de tensões éticas. Com ela, com a cisão ética, a burocracia opera como máquina disciplinada de eficiência corporativa, integrando todas as ações funcionais nos objetivos corporativos, enquanto anula a condição ética subjetiva dos funcionários.

Na figura do funcionário se realiza a cisão entre a responsabilidade subjetiva e a eficiência do ato funcional, uma vez que esta não depende de sua condição subjetiva, mas da representação de ofício de que ele está investido. O principal,

normalmente o único, elemento de exigência institucional do funcionário é a eficiência de sua função. Sua ação vale pelos efeitos, pelos resultados, provenientes das metas postas para sua ação funcional. A efectualidade, doutrina central na teologia sacramental, agora ressurgue na máquina burocrática através dos dispositivos de controle de resultados, porém, descolada da efectualidade última da ação. A ação funcional é válida pela eficiência dos resultados propostos, e estes, por sua vez, são avaliados pelas instâncias superiores responsáveis pela ação do funcionário.

Mesmo que o funcionário seja avaliado pelos resultados de sua função, a efectualidade última de sua ação transcende sua responsabilidade funcional. Embora também se conceba certa responsabilidade do funcionário sobre sua função, a eficácia do ato executado no seu dever de ofício não depende de sua subjetividade pessoal, nem é de sua responsabilidade individual. O funcionário poderá ser responsabilizado por seus atos no exercício da função, porém, a eficácia do ato realizado enquanto funcionário não depende de sua conduta subjetiva, senão da sua representação, como causa instrumental, da instituição a quem representa. Inclusive, afirma Agamben:

É possível reconhecer aqui o modelo teológico daquela cisão e, ainda, cooperação, entre a atividade e a iniciativa necessária do militante político, de um lado, e as leis dialéticas da história que lhes garantem a eficácia, de outro, que assinalou permanentemente a praxe da tradição marxista (AGAMBEN 2013, p. 25).

A arqueologia do modo de vida do funcionário explica, em parte, a genealogia de nossa burocracia moderna. Contudo, a burocracia também absorveu outras categorias trabalhadas pela teologia cristã, e que foram decisivas para a

emergência e consolidação do discurso e da prática burocráticos modernos. O problema do governo do mundo por Deus é um dos grandes temas da teologia cristã. O cristianismo assume o princípio da criação do mundo por Deus e que a vontade divina não é necessitarista para o mundo. A teologia medieval continuou a desenvolver uma teoria do governo do mundo, dando uma maior ênfase ao papel dos anjos como auxiliares de Deus no governo. A angeologia ocupa um lugar muito importante nos tratados medievais, sua importância para a política moderna excede os debates teológicos, hoje, estranhos, sobre os anjos. O próprio Tomás de Aquino diferencia os anjos que têm uma “beatitude contemplativa” daqueles que têm a função de ajudar a governar o mundo. No capítulo *De gubernatione mundi*, da sua magna obra *Summa Theologica*, a partir da questão 106 até a questão 119, Tomás trata do governo divino do universo através das criaturas, com destaque especial para o papel dos anjos como ministros de Deus no governo do mundo. As questões 108 e 109 tratam das hierarquias dos anjos; as questões 110-114 estudam a influência dos anjos sobre as diferentes criaturas. Tomás de Aquino inicia sua questão 103 questionando se o mundo está ou não governado por alguém. A questão do governo será central na teologia econômica desse texto. A resposta é positiva, pois Deus governa o mundo. Porém, não o faz direta e imediatamente, salvo em casos excepcionais, senão através das causas naturais e mediações. Tomás de Aquino, no artigo 3 da questão 106, questiona “Se o governo do mundo é de um ou de muitos”, e conclui afirmando que: “O mundo é governado por um só” (TOMÁS DE AQUINOC.103.a4). Contudo, o bom governo de um

não impede que ele se auxilie de outros. A utilização de ministros no governo do mundo não cerceia a onipotência divina e torna o governo mais perfeito porque, através das mediações e dos ministros, consegue governar com pleno respeito das causas naturais (TOMÁS DE AQUINOC.103.a7). Na questão 112, o autor propõe elucidar a questão sobre a missão dos anjos. No artigo primeiro, questiona se os anjos são ou não enviados para um ministério (TOMÁS DE AQUINOC.112.a2).

Tomás de Aquino diferencia entre os anjos assistentes e os anjos administradores, que são os ministros. Os primeiros estão na presença direta, como servidores do rei, escutam imediatamente o que ele comanda. Os administradores recebem as ordens régias de forma indireta, através dos assistentes, como ocorre com os que administram cidades distantes e são chamados de governadores e não de assistentes (TOMÁS DE AQUINOC.112.a3). O teólogo detalha de forma minuciosa a estrutura burocrática correspondente ao governo ideal do mundo através dos anjos. Inclusive, aprofunda questões como se os anjos administradores eram mais ou menos numerosos que os assistentes, e as consequências que isso tem para o governo do mundo (TOMÁS DE AQUINOC.112.a4).

Os conceitos de hierarquia, ministérios e governo são amplamente desenvolvidos pela teologia cristã, desde os primeiros séculos. O tema da hierarquia angelical de Tomás de Aquino é correlativo às diversas funções desempenhadas por cada categoria de anjo. Contudo, a temática da hierarquia em relação à angeologia, inclusive a invenção do próprio conceito de hierarquia, foi amplamente analisada pela obra *Hierarquia celeste*, atribuída a Dionísio, o Areopagita

(DIONÍSIO AREOPAGITA 2015). Ainda que Tomás de Aquino tome distância de algumas teses do Areopagita, esta obra teve uma profunda influência na concepção da organização hierárquica da sociedade medieval. Ela estabelece um paralelismo entre as hierarquias celestes dos anjos e as hierarquias terrenas dos príncipes e da Igreja. Na Terra há de se reproduzir a ordem hierárquica celestial. O paralelismo entre hierarquia celeste e hierarquia terrena já é anunciado na abertura do tratado sobre os anjos e reafirmado no capítulo da *Hierarquia eclesiástica*. A missão funcional do anjo produz uma hierarquia nas influências do governo, mesmo se estabeleça uma espécie de paralelo entre as hierarquias angelicais e as terrenas: “Não só o conceito de hierarquia, mas também o de ministério e de missão encontram, como vimos, sua primeira e articuladíssima sistematização no âmbito das atividades angélicas” (AGAMBEN 2011, p. 175).

Os muitos e elaborados tratados sobre os anjos e o governo do mundo legaram o arcabouço conceitual da burocracia moderna. A divisão entre anjos assistentes e anjos ministros representa, ainda, uma das divisões clássicas do modelo funcional corporativo entre executivos e assessores. O discurso da hierarquia funcional serviu durante uma época para legitimar a ordem estamental das sociedades europeias, e na modernidade a hierarquia opera como um conceito funcional da gestão de tarefas e metas (im)postas aos funcionários. Porém, o elemento que nos interessa destacar nesta reflexão é a repercussão política da cisão ética que a liturgia sacramental provocou nesse modelo de ação entre o ministro e sua função.

7. UMA CONCLUSÃO IMPOSSÍVEL: A SOMBRA DE EICHMANN NA BIOPOLÍTICA MODERNA

O modo de subjetivação do funcionário moderno repete, em quase todos os termos, a cisão ética cavada pela liturgia sacramental. A diferença é que enquanto a cisão ética do ministro dos sacramentos servia para validar a ação sacramental como atribuição direta de Deus, salvando do relativismo subjetivo o valor da ação, no funcionário moderno esta cisão tem outras consequências ético-políticas muito mais graves.

O resultado final do modelo de subjetivação funcional é um exército de funcionários submissos ao dever da função. O modelo de subjetivação funcional permite que a máquina governamental opere com eficiência nas metas e nos resultados previstos. Mas, de outro lado, a cisão ética explica que as grandes barbáries modernas só foram possíveis em virtude da cumplicidade silenciosa de um exército de funcionários obedientes e dóceis a seu dever de função, que se limitaram a executar as tarefas solicitadas sem questionar os efeitos últimos da ação.

Na cisão ética do funcionário, consolidou-se uma maquinaria burocrática que possibilita a governamentalização de uma multidão de indivíduos com uma obediência dócil a seu dever de função. A racionalidade burocrática é a alma da governamentalidade moderna; ela governa condutas gerenciando as liberdades submissas. A cisão ética do funcionário permite dar pleno sentido ao termo criado por Arendt de “mal radical”. O mal radical não reside na monstruosidade de uma personalidade perturbada, mas nos processos de normalização do agir que separam a responsabilidade ética do

sujeito de sua ação, transferindo tal responsabilidade para esferas externas e institucionais que decidem a finalidade da ação. O mal radical, que Eichmann representa, não se manifesta na maldade de uma vontade pérfida, senão na incapacidade do indivíduo funcional de reagir ao mal que ele mesmo pratica com a consciência adormecida pela obediência funcional. O mal radical age como normal na cisão ética da obediência funcional, possibilitando que uma infinidade de funcionários possam ser cúmplices de barbáries, sem que sua consciência pessoal reaja. O mal radical se torna mais denso quando se banaliza. Eichmann é um reflexo dessa banalidade funcional que culmina na banalidade da catástrofe: “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou - a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos” (ARENDDT 2015, p. 274). A figura de Eichmann como funcionário nos permite compreender que ele não representa o passado de uma barbárie que aconteceu, pois sua racionalidade funcional projeta-se como uma sombra ameaçadora sobre nosso presente. Eichmann representa a lógica funcional levada ao seu extremo. A sombra de sua banalidade funcional continua a pairar sobre o conjunto dos funcionários corporativos e estatais que, em silêncio e de forma obediente, continuam a desempenhar sua função sem questionar ética nem politicamente a efectualidade de sua ação.

Abstract: This essay develops, from the work of G. Agamben, a study on the archeology of the office and its ethical political implications on the subjectification mode of the official. The official acts from the office of duty, separating in this action the personal responsibility of the efficiency of the action. By acting as an employee, he does not act in your own name, but acts on behalf

of another, to whom all ethical responsibility for functional action is transferred. Eichmann presents himself as the model of official who fulfilled the duty of his function, independently of his personal convictions regarding the human catastrophe that provoked.

Keywords: Archeology of the office; subjectification of the official; Eichmann; G. Agamben.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Opus Dei*. Arqueologia do ofício. Homo Sacer II, 5. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Altíssima pobreza*. Regras monásticas e forma de vida. Homo Sacer IV, 1. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *O uso dos corpos*. Homo Sacer, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalem*. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *As origens do totalitarismo*. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*. Uma arqueologia da potência. São Paulo: Autêntica, 2011.

DIONÍSIO AREOPAGITA. *Hierarquia celeste*. São Paulo: Polar, 2015.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

LOPEZ, Marina. “Arendt, Eichmann y la banalidad del mal”. *Arbor*, v. 186, n. 742, p. 289-290, 2010.

PORRAS, Laura Quintana. “De la nuda vida a la forma-de-vida. Pensar la política con Agamben, desde y más allá del biopoder”. *Argumentos*, v. 19, n. 52, p. 43-60, set./dez. 2006.

SAIDEL, Matias Leandro. “Form(s)-of-life. Agamben-’s reading of Wittgenstein and the potential uses of a notion”. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 1, p. 163-186, jan./abr., 2014.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Teologica*. Madri: BAC, 2001.

WAHNÓN, S. “Arendt frente a Eichmann”. In: MATE, Reyes (org.). *La filosofía después del holocausto*. Barcelona: Rio Piedras, 2002. p. 360-364.

DIREITOS HUMANOS, AÇÃO POLÍTICA E AS SUBJETIVAÇÕES OCEÂNICAS¹²

Edson Teles (Unifesp)³

edsonteles@gmail.com

Frustrar a catástrofe é realizar uma ação coletiva de liberdade.

Antonio Negri e Félix Guattari

(As verdades nômades, p. 8)

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre o modo como as lutas locais e suas movimentações em torno do discurso dos direitos humanos podem ser alçadas à condição de ação política. Trata-se da tentativa de ampliar o conceito de política tendo em vista a potência de transformação contida nos coletivos de subjetividades portadoras de experiências comuns de violência e sofrimento. Fazendo uso do conceito de quilombo, em Beatriz Nascimento, busca-se fundamentar o alargamento da ideia de política a partir de duas configurações: a disputa por territórios e a conectividade entre saberes específicos oriundos das lutas. Para tanto, se fará cotejos do pensamento da autora com a filosofia contemporânea de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari. A hipótese é a de que o conceito de ação política demandaria um alargamento em sua formulação de modo a abranger as variadas e singulares formas de resistência cotidianas.

Palavras-chave: conectividade; território; quilombo; corpo; ação política; luta

¹ Recebido: 08-01-2018/ Aceito: 25-03-2018/ Publicado online: 07-08-2018.

² Este artigo se originou em comunicação no III Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea, realizado na Universidade Estadual de Londrina (Paraná), entre os dias 23 e 26 de agosto de 2017, momento em que os colegas do Grupo de Trabalho da ANPOF, no mesmo tema do evento, contribuíram com questões fundamentais. Agradeço pelas conversas à turma da disciplina “Ética e Filosofia Política” (Unifesp), do segundo semestre de 2017; a Lea Tosold, por compartilhar impressões sobre Beatriz Nascimento; e, ao parecerista desta Revista. Por fim, agradeço ao auxílio recebido via processo 2015/22723-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

³ Edson Teles é Professor de Filosofia Política na Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

por direitos.

Nosso propósito é o de refletir sobre a ação política fundamentando-se em seus aspectos conflituosos e de lutas. Não somente um conflito entre beneficiados e excluídos de pactos e contratos sociais que poderiam, finalmente, serem inscritos em direitos. Falamos de lutas de vida e morte, de sangue, violentas, que não se encerram sob o discurso de paz e reconciliação. Sabemos que a tradição da filosofia política, entre autores e teorias modernas e contemporâneas, tende a nos apresentar, por meio, principalmente, dos conceitos de democracia e de estado de direito, a ação política como resultado da representação de um “povo” ou de algum segmento dele. Como se houvesse, fabricado pelos cidadãos, uma estrutura funcionando em prol da estabilidade de relações agonísticas e operando em torno de normalizações e regras. O que se encontra fora deste quadro seriam anomalias sociais que reforçariam ainda mais a demanda pelas máquinas políticas institucionais.

A tradição teórica tem pensado a política – ou ao menos a democrática – como o exercício dos discursos e gestos, quando atos e palavras singulares dos indivíduos ou grupos políticos buscam persuadir maiorias com o fito de transformar o futuro próximo. O argumento desta tradição pensa “os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, [e] só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos” (ARENDR 2010, p. 5).

As construções do sujeito cidadão, do partido político, da associação, da nação, da cidadania, dos direitos humanos, juntamente com os valores burgueses, religiosos e morais, por um bom tempo alimentam uma ação política com eficientes subjetivações como a nacionalista, a racista, a fascista, a democrática, o duelo esquerda/direita, a onda autoritária ou os avanços progressistas. Contudo, se há nas experimentações da vida e do social uma linguagem corporal, afetiva, ética e política em constante e plena inovação, há também um discurso e uma ação convencional, pobre e conservadora que visa justamente exercer a função pragmática de controle das novas subjetividades e dos acontecimentos com potencial transformador.

O pensamento político há muito não tem mais como escapar de um grave dilema contemporâneo: como determinada ação de defesa da vida processada fora dos parâmetros do diálogo entre singulares ou do conflito regulado por leis, sem programa político ou organização prévia, insistentemente continua a ser considerada qualquer coisa menos ação política? Não haveria nesta limitação – ou seria bloqueio – do que se concebe como política um controle eficaz diante das várias subjetividades produzidas pela e em favor de profundas transformações econômicas, sociais e culturais? Como conceituar as lutas por uma vida mais digna, tais como as oriundas dos embates cotidianos e específicos?

Seguindo, em especial, o conceito de “quilombo” da intelectual negra Beatriz Nascimento, procuraremos refletir sobre as questões acima e ampliar a ideia de ação política a partir da análise de práticas sociais e de resistência no contexto brasileiro. Através de elementos particulares, tentaremos universalizar, dentro do território das lutas emergentes,

específicas e locais, formas de ação e, principalmente, de subjetivação que favoreçam a compreensão das lutas que são desqualificadas se observadas por uma teoria política e pensamento tradicionais. Cotejaremos, também, as subjetividades “quilombolas” com a filosofia contemporânea de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari, ao abordar os regimes capitalistas de produção de subjetividades.

1. AS REVOLTAS POR UMA VIDA DIGNA

Cena 1: ‘interdição da via’

Um exemplo de luta por uma vida digna, e que se repete cotidianamente nas principais cidades do país, ocorreu no dia 15 de julho de 2016. O Jornal G1 da Rede Globo noticiou assim o fato: “Protesto pela morte de garoto terminou em violência na Av. Santa Inês. Os moradores atearam fogo a pneus e outros objetos e interditaram a via”. A descrição desta cena ocorrida no Jardim Peri, Zona Norte de São Paulo, assemelha-se a de uma guerrilha urbana: “Os manifestantes escreveram no chão o nome do adolescente e fizeram uma oração. Depois, ocuparam a via gritando o nome do outro adolescente que está em estado grave no hospital. No começo da noite, um carro trouxe uma carga de pneus e atearam fogo nos objetos. Um ônibus foi incendiado às 19h30. Os policiais usaram bombas de gás e balas de borracha. Alguns manifestantes encapuzados atiravam pedras e fogos de artifício em direção aos agentes”. A manifestação iniciada após o atropelamento de dois jovens, em um local que por anos a população previa a possibilidade de uma tragédia, estourou em revolta logo após o enterro da vítima fatal. Era uma tarde em dia de semana corrido na cidade, como normalmente o é. Noite adentro ainda havia escaramuças da polícia e resistência de pequenos grupos, os quais utilizavam as velas e a geografia conhecida como trunfo para se esquivarem da repressão policial⁴.

⁴ Disponível em <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/07/pm-entra-em-confronto-com-manifestantes-na-zona-norte-de-sp.html>. Acessado em outubro de 2017.

O acontecimento político certamente tem uma pretensão ou uma reivindicação e o direito tem a função de julgar a legitimidade desta demanda. Quando um coletivo ocupa uma avenida, toca fogo em pneus ou ônibus após a morte de um jovem negro e pobre morador do bairro de vielas apertadas e com esgoto sem tratamento, o que se pretende? Com que direito realizam o ato? Qual a consciência política dos indivíduos deste coletivo? Haveria um outro direito, uma outra ação política, para estas minorias paralelas⁵?

A revolta, em especial na tradição do pensamento político brasileiro, é desqualificada como sendo um profundo sentimento subjetivo de injustiça, embebido no ressentimento do indivíduo paralisado pelo evento passado, e incapaz de encontrar expressão coletiva por carecer de organização e propósito político. A condição do revoltado seria a caracterização marcante e recorrente do negro, como nos aponta Abdias Nascimento:

Os quilombos são os precursores de nossa luta de hoje, quando, arriscando a vida, recusaram a imposição do trabalho forçado, dos novos valores culturais, novos deuses, nova língua, novo estilo de vida. São eles – os quilombolas – os primeiros elos dessa corrente de revolta que atravessa quatro séculos de história brasileira (1982, p. 102).

Observamos que em situações de extrema desigualdade social as instituições democráticas, por percurso histórico ou opção do presente, se mantêm pouco eficazes para lidar com o problema. Ou, o que é pior e mais comum, fazem destas

⁵ Por “minorias paralelas” ou “coletivos paralelos” queremos significar os movimentos e eventos que fazem uso de certo vocabulário de direitos humanos e de suas estratégias mantendo, contudo, percursos autônomos. E, com isto, produzem novos arranjos para o vocabulário clássico, bem como outras estratégias e táticas de luta. O paralelismo os aproxima e distancia da tradição.

condições as características próprias do processo de produção de riquezas.

Acessar as críticas dos coletivos paralelos seria uma tentativa de compreender e colaborar com processos de dessubjetivação de sujeitos históricos e das estratégias de dominação dos indivíduos aí enredados. Objetiva-se identificar formas de ação, as mais autônomas, e abrir possibilidades de lutas, enfrentamentos e oposições criativas. A análise destas críticas configura-se como parte das estratégias de insurgência de práticas locais e de resistência. É uma tentativa de deslocamento entre a pesquisa científica, a militância política e as lutas experimentadas no âmbito de direitos humanos em movimentos.

Acreditamos ser possível refletir sobre a ação por meio da análise sobre o discurso dos direitos humanos e, principalmente, dos efeitos de poder de seus mecanismos e estratégias. Compreendendo, por um lado, os direitos como a inscrição que delimita as formalidades do uso das forças de dominação e, por outro, o que mais nos interessa neste artigo, as estratégias e mecanismos como instrumentos de produção de efeitos de poder, disparadores de atos em defesa da vida e em prol de outras práticas sociais.

2. OS LIMITES DA AÇÃO INSTITUCIONAL

Nossa preocupação com a desqualificação de determinadas lutas começou, enquanto problema filosófico e de pesquisa, a partir das experimentações em torno da militância na Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos da

Ditadura⁶. Sendo este um movimento de direitos humanos, de denúncia dos crimes do regime civil-militar (1964-1985) e por atos de justiça, reparação e memória, sua dinâmica esteve sempre entre as aproximações e distanciamentos em relação às políticas públicas do Estado brasileiro (TELES, QUINALHA 2015).

Enquanto elemento de militância e de pesquisa trabalhamos a ideia de uma ação política na qual a produção de memórias sobre o passado de violência do Estado passaria, tanto em sua invisibilização, quanto em sua publicização, por uma estrutura de exceção, sempre em choque com o inscrito nas leis⁷. Outra questão que fundamentalmente acompanhou o percurso de minhas indagações foi a da desqualificação dos saberes produzidos pelas lutas de movimentos em torno do discurso dos direitos humanos. Para as políticas públicas estas são lutas consideradas como legítimas e justas, com certo conhecimento das contradições e conflitos, porém incapazes, segundo as vozes institucionais, de serem efetivas por não observarem as regras da governabilidade ou os limites dos pactos institucionais.

A democracia brasileira se constituiu durante a transição fundamentada em consensos obtidos via acordos das velhas oligarquias políticas e econômicas com os novos atores surgidos durante o processo (SKIDMORE 1988). Iniciado ainda

⁶ Esta militância se deve ao fato de ter um tio na condição de desaparecido político. Trata-se de André Grabois, cuja eliminação e desaparecimento ocorreu durante ações do Exército na região do Araguaia (1973), onde iniciava-se a organização de um movimento de resistência à Ditadura. Além disso, minha família foi presa no ano de 1972, tendo eu, 4 anos, minha irmã, 5 anos, e meu primo, no sétimo mês de gestação, nasceu no hospital militar de Brasília.

⁷ Desenvolvi o argumento de que a exceção tem sido a marca da democracia, seja em seus aspectos autoritários ou os de mudança em alguns de meus principais trabalhos: “O que resta da ditadura: a exceção brasileira” (2010), organizado junto com Vladimir Safatle; “Democracia e Estado de Exceção” (2015); e, “O abismo na história” (2017).

em 1974, com a chamada “abertura lenta, gradual e segura”, seguiu até a promulgação da Constituição de 1988, perfazendo o longo período de 14 anos. O prolongamento da transição indicou o controle para garantir que o novo regime não surgisse por meio de ruptura contundente com a Ditadura. A lógica do processo foi a de produção da governabilidade estável, mantendo os conflitos sob o manto discursivo da pacificação e da reconciliação. Este novo modo de governo, de coalizão, teria como estrutura central o paradigma do estado de exceção⁸.

Um exemplo da exceção nas políticas de memória é a montagem de uma comissão da verdade, instituto inexistente na Lei, para lidar com a questão da impunidade em relação às graves violações de direitos e da ausência dos corpos de desaparecidos políticos. O Estado brasileiro é signatário de vários tratados internacionais que condenam estes crimes e exigiriam a aplicação de ação penal e outras medidas sem a necessidade de uma instituição voltada à “reconciliação nacional” (como diz o artigo primeiro da lei que criou a Comissão Nacional da Verdade, em 2012). Outra grave exceção, originária e contínua, foi a interpretação de que a Lei de Anistia, de 1979, seria válida para promover a impunidade

⁸ A prática de um estado de exceção ou de emergência constante tornou-se paradigma para a governança e para a ação política. A medida de exceção não é apenas um direito especial do estado, mas um poder do soberano de suspender o próprio ordenamento. Os estados de exceção não estão fora da jurisdição da estrutura legal, pois, em princípio, são medidas soberanas de governos forçados a atitudes extremas diante de situações emergenciais. A medida de emergência se assemelha ao direito à legítima defesa, que deveria ser considerado dentro de situação de legalidade e, em favor desta, ser acionado. É uma medida pertencente aos estados de direito. De fato, mais importante do que a “verdadeira” necessidade é quem a diz. Não há necessidade em si, objetiva; há um dizer sobre ela, subjetivo, que foi do rei, no Estado absoluto, dos militares nas ditaduras e, no estado de direito, do legislativo, do poder executivo e do poder judiciário (AGAMBEN 2004).

dos agentes de Estado responsáveis por violações. Esta exceção foi confirmada, em maio de 2010, pelo Supremo Tribunal Federal (STF).

Desta forma, inaugurou-se uma democracia cuja herança das injustiças e carências do passado justificou a adoção de medidas consideradas necessárias e terapêuticas. Sob a promessa de desfazer os erros cometidos (sempre em outro governo, outro Estado, outra história) e diminuir o sofrimento social autoriza-se o acionamento de medidas emergenciais que dispensam os procedimentos democráticos. Constata-se, por outro lado, uma dinâmica dissonante e que nos permite compreender os movimentos sociais, cujas mobilizações apresentam pautas substancialmente diferentes. Os restos ausentes do cálculo de governo são as demandas destes movimentos, especialmente os de familiares e de vítimas diretas do período ditatorial. Para as instituições de Estado o que sobra participa da ambiguidade e dos conflitos internos ao governo, ora sendo valorizado e legitimando políticas públicas, ora sendo anulado, redundando em seu bloqueio.

No Brasil, sob o manto de fundamentação, legitimação e produção de sujeitos estáveis e prontos a se inserirem nas normas do direito, se produziu políticas de reparação, de mudança e inscrição de nomes de vítimas da ditadura em logradouros, de institucionalização da Comissão Nacional da Verdade, entre outras. Entretanto, isto não gerou processos de transformação, tais como a mudança do sistema de segurança pública, militarizado e sob a ideologia do “inimigo interno”, ou os julgamentos penais dos torturadores e assassinos publicamente identificados e impunes. Mais grave, a permanência de mecanismos autoritários ocorreu sob a jus-

tificativa de se aplicar uma política de reconciliação e consolidação da democracia. Na administração da justiça de transição⁹ se reconhece discursivamente os limites das políticas públicas indicando que, em casos de saída de regimes autoritários se deve fazer aquilo que é possível, contudo, sem provocar instabilidades aos governos de consenso da democracia.

3. CARTOGRAFIAS DOS DIREITOS HUMANOS EM LUTAS

Cena 2: ‘artilharia de frutas’

O dia 04 de abril de 1983 foi o momento da erupção, na Zona Sul de São Paulo, de uma revolta com protestos contra o desemprego. Conhecida à época como “Quebra-Quebra”, sua narrativa foi apagada da história. Seja a nacional, ou a de esquerda, até mesmo da história das lutas sociais. Apesar disto, este movimento, por condições básicas de vida, como o emprego e contra o “alto custo de vida”, mobilizou vocabulário de direitos humanos. A revista *Veja*, uma das maiores mídias semanais impressas e de linha editorial conservadora, assim descreveu o evento¹⁰:

“Um braço ergueu-se no meio da multidão que começava a avançar e, rápido, alcançou a carroçaria de um caminhão Mercedes-Benz estacionado no Largo 13 de Maio, centro nervoso do bairro de Santo Amaro, em São Paulo. Ao exibir o troféu que conquistara – uma das

⁹ A justiça de transição é uma política global, obtendo a recomendação da Organização das Nações Unidas (ONU) para sua aplicação. É indicada para novas democracias surgidas após conflitos violentos ou ditaduras. Tem quatro eixos principais: (1) direito à reparação, pecuniária e simbólica; (2) direito à memória para o esclarecimento dos fatos e homenagem às vítimas; (3) direito à verdade, com acesso às informações de arquivos e comissões de apuração das violações; e, (4) direito à justiça para a investigação e responsabilização jurídica. A principal estratégia de efetivação consiste em considerar os quatro eixos de ação como recomendações, negociando-os de acordo com as situações locais e recompondo as diretrizes a partir da correlação de forças em disputa. A maior qualidade da estratégia de justiça de transição é a maleabilidade de sua aplicação, o que se caracteriza, paradoxalmente, como um mecanismo de bloqueio das possibilidades de acesso a processos de ruptura e de transformações profundas. O direito se submete às condições políticas, as quais em geral se encontram dominadas por forças e pactos de controle e de produção do consenso sob o silêncio e a invisibilidade das lutas pelos direitos à vida.

¹⁰ Revista *Veja*, n. 762, de 13 de abril de 1983, p. 26.

40.000 laranjas amontoadas na carroceria -, um grupo desvinculou-se do bloco de 2 000 participantes de uma passeata de protesto contra o desemprego, que minutos antes iniciara seu deslocamento rumo à Assembleia Legislativa, atacou o caminhão - e logo dezenas, centenas de laranjas passaram a devastar as vitrinas das lojas nas cercanias. Essa artilharia de frutas, desencadeada às 10 horas do dia 4 de abril de 1983, foi o primeiro e violento aviso de que um imenso barril de pólvora estava prestes a explodir na maior cidade brasileira. Nas 48 horas seguintes, São Paulo viveu sob a sensação de que a paz estava assassinada nas ruas”.

A revolta duraria o restante da semana e ainda se espalharia para outras grandes cidades do país. As principais forças políticas dos pactos de transição rapidamente se prontificaram a desqualificar o caráter político do evento. “Provocação de infiltrados da direita”, disseram as “forças progressistas e democráticas”, movimento de desordem promovido por “forças radicais”, disseram as instituições do quase se pôr da ditadura. O presidente general Figueiredo classificou o evento como “atos de vandalismo que alarmaram a Nação”¹¹. Nas palavras de ordem gritadas pelos manifestantes, contudo, o tom político e de protesto era claro: “Violência não, emprego sim”, “Temos fome, temos fome”, “Abaixo Figueiredo, queremos emprego”¹².

Estes protestos acontecem como se fossem manifestações que excedessem o direito e a Lei, ameaçando o Estado, a paz, o mercado, a norma. “Por modesta que seja uma reivindicação, ela apresenta sempre um ponto que a axiomática não pode suportar, quando as pessoas protestam para elas mesmas levantarem seus próprios problemas a determinar, ao menos, as condições particulares sob as quais aqueles podem receber uma solução mais geral” (DELEUZE, GUATTARI 2012, p. 187). Neste tipo de acontecimento o direito tende a silenciar e invisibilizar as lutas, fazendo-as aparecerem como

¹¹ Cf. “Vandalismo atenta contra a democracia”. In: O Estado de S. Paulo. São Paulo: 10 de abril de 1983, p. 1.

¹² Cf. “Polícia ocupa Sé e impede aglomeração”. In: Folha de S. Paulo: São Paulo, 7 de abril de 1983, p. 13.

sem linguagem, ou sem a forma apropriada para um protesto. Não há uma representação, nenhuma ordem, falas desconexas e inaudíveis para os instrumentos de medição das instituições e do direito. “Talvez por isto que toda pretensão se transforma em grito, mesmo quando o grito permanece mudo ou inaudito” (LAPOUJADE 2015, p. 28).

As políticas positivas de diminuição do sofrimento social buscando curar, proteger, aliviar, incluir as vidas e corpos vulneráveis produzem uma série de efeitos, úteis às formas políticas, econômicas e sociais de dominação, as quais tal efetividade tem por função garantir e incrementar. Parece-nos que os direitos humanos estão inseridos em certa “economia política do corpo” cuja produtividade somente é possível mediante um regime de sujeição no qual o desamparado “é um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado” (FOUCAULT 2009, p. 28-29). Os coletivos atípicos¹³ também usam das tecnologias dos direitos humanos, nas funções que têm acesso, para resistirem contra seus efeitos de dominação. O fato de serem técnicas e estratégias, funções e efeitos, faz com este regime de produção de subjetivações políticas ganhe profundidade nas práticas e nas

¹³ Os coletivos atípicos seriam aqueles cujas subjetividades são consideradas vulneráveis e em estado de sofrimento social, segundo a gestão por meio de uma lógica de governo. Esta condição precária demandaria os cuidados via recursos utilizados para combater uma moléstia. Para os dispositivos das políticas públicas o remédio seria a institucionalização dos direitos humanos. São atípicos porque há algo de anormal em suas práticas e isto que supostamente possuem os submetem aos diagnósticos identificadores de patologias sociais alvos das políticas projetadas pelos especialistas. A atipicidade, ao se condensar em coletivos, potencializa a ação tendo como energia dinamizadora justamente a condição de vida, a qual, como veremos mais à frente, porta a experimentação de processos de resistência e de relações de poder (FOUCAULT 2005). A definição da atipicidade destes coletivos surge a partir, e em oposição, do caráter normatizador de certo sujeito típico da política pós-ditadura no país. Falamos da produção discursiva totalizante do sujeito “brasileiro”, cujas subjetivações circulariam em torno da cordialidade, do orgulho, da felicidade, do nacionalismo moderado e do liberalismo político, características que levemente se modificam a depender da região ou do momento político.

relações sociais sem se localizarem necessariamente nos aparelhos do Estado, nas leis e nas instituições de governo. As efetividades destes mecanismos se espraiam “ao nível dos indivíduos, dos corpos, dos gestos e dos comportamentos” (FOUCAULT 2009, p. 30).

Referimo-nos às lutas cujo valor da vida, em suas múltiplas existências, se encontra à frente das demandas. Por ser o corpo, a vida e suas relações o mobilizador, suas subjetividades, em medidas diferentes e com os acessos os mais variados, fazem uso de vocabulário similar ou emprestado ao discurso dos direitos humanos. É o caso, por exemplo, do Movimento Mães de Maio, reunião de familiares de vítimas da chacina de maio de 2006 promovida pelas instituições de segurança pública do Estado de São Paulo, quando mais de 500 pessoas foram assassinadas em apenas oito dias (MÃES DE MAIO 2012). O Movimento, em uma de suas publicações, apresenta com extrema clareza o alvo das revoltas e lutas:

Ainda no final de 2011, às voltas das festividades de natal, ocorreu um primeiro incêndio da favela do Moinho (comunidade a qual dedicamos este trabalho, na pessoas do guerreiro Milton Sales), que foi seguido pela operação “Dor e Sofrimento” na região da Luz / Santa Efigênia (mal-chamada de “Cracolândia”), seguido pelo inominável Massacre do Pinheirinho (que também homenageamos), uma série de outros despejos absurdos de ocupações na região central e nas periferias de São Paulo, uma sequência sem fim de favelas incendiadas criminosamente nos quatro cantos da cidade, a intensificação do encarceramento em massa no estado e, sobretudo, uma série ininterrupta de “ondas” de massacres periféricos, chacinas e execuções, decretando como banal a morte sumária de centenas de pessoas, a grande maioria jovens, civis, pobres, negros e periféricos [...] (MÃES DE MAIO 2012, p. 17).

Lista sem fim de um Estado desde sempre extremamente

violento. Neste contexto, há que se ressignificar a noção de direitos humanos, ampliando sua concepção para além de uma ação de governo e de medidas de diminuição do sofrimento dos atingidos. Parece ser o caso de retomar o sentido de resistência e de estratégias de lutas para além da esfera dos direitos e do Estado. Para tanto, seria interessante alargar o conceito do que seja a ação política.

4. PENSAR UMA AÇÃO POLÍTICA ALARGADA

Buscamos compreender o agir enquanto estratégias gerais de poder, portanto, procurarmos saber “por onde isso passa, como se passa, entre quem e quem, entre que ponto e que ponto, segundo quais procedimentos e com quais efeitos” (FOUCAULT 2008, p. 4). Por isto não buscaremos entender o que isto é, mas entender as relações entre as forças em disputa sem que se faça distinção destas relações com os seus mecanismos. Os próprios procedimentos são as relações, os mecanismos encadeiam os fenômenos da política. Desta forma, apreender as estratégias é encontrar e analisar como estes mecanismos atuam em situações específicas e em dados momentos, em determinado território. Não existiriam os mecanismos e procedimentos da ação política e, em outra dimensão, os acontecimentos e as relações efetivadas por eles. Trata-se de buscar os efeitos de saberes em constante produção nas lutas e desenvolvidos nas táticas e técnicas de poder.

A partir da emergência destas lutas, como o caso do “Movimento Mães de Maio”, entre outros, buscamos as formas de resistência de corpos, saberes, técnicas, forças, desejos constituídos pelos efeitos de poder. Pensamos o poder como

algo que se movimenta, em constante deslocamento e incidência, funcionando em rede, com seus elementos podendo serem submetidos e, também, exercerem estes poderes. O emergente seria a propriedade do movimento que faz aparecer, a partir de elementos simples e de um determinado ambiente, agenciamentos coletivos complexos. A emergência dos saberes normalmente não é previsível e indica uma qualificação nas práticas políticas locais. “[...] Um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam” (FOUCAULT 2005, p. 12). Tais saberes não pertencem a nenhum dos elementos em particular, emergindo das relações aleatórias ou não dos singulares e, por isto, não podem ser preditos. Quanto mais elementos e mais abertura para as potências criativas, rupturas e novidades, maior o surgimento de saberes e deslocamentos.

Ao se instituir a Comissão Nacional da Verdade, em 2012, para tratar dos crimes da ditadura, as Mães de Maio passam a reivindicar a criação de uma comissão da verdade dos crimes da democracia. A conexão entre as lutas se estabeleceu por meio de redes e cartografias de afetos e subjetividades de grupos atingidos, os atípicos. Falarmos de cartografias e redes é pensar em diagramas¹⁴ das ideias e ações políticas cujas localizações proveem de relações múltiplas, passam por vários pontos e indicam uma visão espacializante e referenciada do social. Os diagramas desta

¹⁴ Gilles Deleuze assim define o diagrama em Foucault: “O diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, co-extensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata (...). É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar” (DELEUZE 2006, p. 44).

geopolítica nos leva às reflexões sobre o que é periférico, marginalizado, invisibilizado e, por isto mesmo, desqualificado e desautorizado enquanto conhecimento. Trata-se de deslocar o olhar para o que é específico, menor, o que se encontra nas bordas da política. Aquilo que as sociabilidades dominantes buscam historicamente excluir e marginalizar, ou incluir através da exceção¹⁵, e que habitam os limites, as fronteiras.

Interessa-nos o olhar deslocado para as extremidades, em direção a uma cartografia de ação mais local, detalhada, onde as regras escritas e sua forma de organização se estendem para fora das instituições, técnicas e mecanismos na maior parte das vezes controlados. Servimo-nos do campo experimental de lutas que nos permitem acessar aspectos discursivos e estratégicos de investimento no valor da vida enquanto objeto do regime de produção dos corpos dóceis, sofridos e atendidos pelos remédios dos direitos. Nas cartografias das fronteiras, nos territórios descontínuos – por estarem em constante deslocamento – é possível localizar novas configurações do contemporâneo. Permite o acesso a outras visibilidades que o velho poder soberano, marcado pelo território-nação e pelo nascimento, limitava em termos de análise. É o que podemos observar nos territórios palestinos, nas quais suas subjetividades sofrem a constante modificação de suas bordas, como nos apresenta Edward Said:

E logo adiante da fronteira entre “nós” e os “outros” está o perigoso

¹⁵ A indistinção entre dentro e fora, incluir e excluir, será interpretada pela ideia de suspensões do direito, criando “zonas cinzentas”, como escreveu Agamben nos seus trabalhos sobre o “estado de exceção” (2002). Temporárias e localizadas, perigosas para o poder único, mas também necessárias, normalmente lançam os debates sobre as lutas sociais para o campo binário do legítimo ou ilegítimo, legal ou ilegal, julgamento técnico ou político, pacífico ou violento, limitando o olhar escavador, capaz de ver mais abaixo da superfície discursiva dos conflitos e entendê-los também em suas características táticas, estratégicas e de esquiva dos poderes centrais ou dominantes.

território do não-pertencer, para o qual, em tempos primitivos, as pessoas eram banidas e onde, na era moderna, imensos agregados de humanidade permanecem como refugiados e pessoas deslocadas (SAID 2003, p. 50)

A condição palestina não é somente uma experiência particular. Diz sobre uma condição política contemporânea, do “mundo sem intervalos” (FANON 1979, p. 29), das subjetividades vividas como interrupções no “território do não-pertencer”.

O indivíduo, os sujeitos, participam enquanto intermediários, engrenagens das máquinas políticas e podem também serem considerados resultantes destes processos. Tal como em experimentos físico químicos, seriam efeitos de fenômenos reproduzidos sob o controle e condução das técnicas e tecnologias de dispositivos, no caso, do dispositivo de direitos. Pois, “o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder”. Assim, o indivíduo é o território da ação, bem como seu efeito, “o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT 2005, p. 35).

5. REGIMES NÔMADES DE SUBJETIVAÇÕES

A questão dos territórios nas novas configurações da ação política indica algo que se encontra além da divisão geográfica, se apresentando mais como “uma identificação profunda da pessoa com a terra”, diz Beatriz Nascimento (In:

GERBER 1989¹⁶). E complementa indicando o quanto a disputa em torno dos territórios imprime regimes de subjetivação: “a terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou” (GERBER 1989).

Há, para Beatriz Nascimento, uma memória corporal que compõe as subjetivações dos coletivos em situação de violação da vida. Esta lembrança-corpo não é resultado de um encadeamento causal, mas se inscreve no sujeito através destes territórios que possuem as “características de fronteira, não só geográfica, como também demográfica, econômica e cultural” (NASCIMENTO 2006a, p. 115). A autora aponta a “relação entre intelecto e memória, entre cabeça e corpo, entre pessoa e terra” (RATZ 2006, p. 63) como a subjetivação constituinte das formas de lutas e resistências. A “palavra *yorubá*, língua utilizada na religião dos orixás”, para significar o que chamamos de regime de produção de certas subjetividades políticas é “*Ôrí*”:

Ori significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento (In: GERBER 1989).

A “identificação profunda do corpo com a terra” (In:

¹⁶ Boa parte das reflexões de Beatriz Nascimento nos foi legada por meio de material audiovisual. O principal deles é o documentário “*Ôrí*”, dirigido por Raquel Gerber, com textos e narração da própria Beatriz Nascimento. Note-se a importância da oralidade na produção e transmissão de conhecimento nas culturas africanas, valorizando a trama de teias temporais e de múltiplas singularidades em vivências comuns. Tal forma de comunicação e transmissão de saberes garante a polifonia das narrativas, as várias versões do acontecimento. Carrega também a performatividade de ocorrer de modos próprios a depender do espaço, do tempo, do silêncio, da cadência, da palavra, da voz, enfim, da complexidade de fatores e elementos políticos constituintes da experimentação.

GERBER 1989) contribui para a elaboração da memória coletiva fundamentada em uma territorialidade que promove o desequilíbrio das fronteiras. A subjetividade se configura por meio de territórios que a delimita e correlaciona e que “se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade” (In: GERBER 1989), em outros fluxos e agenciamentos. “O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’” (GUATTARI, ROLNIK 1999, p. 323).

Um território fechado, apropriado para a posse de um poder qualquer, gera toda uma série de comportamentos e normatizações, bem como consolida técnicas de disciplinarização e discursos de conteúdos de dominação para produzir o corpo dócil. Contudo, no território “desterritorializado” do corpo-quilombo, com suas fronteiras em deslocamento, se abrem “linhas de fuga”. “[...] A fuga implica numa reação ao colonialismo” (NASCIMENTO 2006a, p. 122) e seria “o primeiro ato de alguém que não se reconhece como propriedade de outro” (GERBER 1989), de onde deriva sua importância para desestabilizar o disciplinar e o normal.

Ampliam-se as potências do ser, mergulham-se os sujeitos “num imenso movimento [...] no sentido de que seus territórios ‘originais’ se desfazem ininterruptamente” (GUATTARI, ROLNIK 1999, p. 323). Desarticulação de fronteiras observadas por Beatriz Nascimento nos quilombos brasileiros, cuja experimentação ocorria através de “diversos deslocamentos” com “características nômades” (NASCIMENTO 2006b, p. 118), adaptando o quilombo ao espaço geopolítico em que as relações sociais e comerciais ocorressem de modo mais dinâmico e eficiente.

“O espaço nômade é marcado apenas por traços que se apagam e se deslocam com o trajeto” (DELEUZE, GUATTARI 1999, p. 43). Os traços, ao se deslocarem e se transformarem neste processo, demonstram a potência de adaptação das lutas em torno dos valores dos direitos humanos. Suas próprias características remetem a questões cotidianas, do vivido no chão das relações de poder, nas extremidades onde se efetivam os poderes soberanos e disciplinares. Deslocado, nômade, em mutação, os sujeitos ganham a dimensão ampla que, de modo especial, as ações políticas podem conceder a uma subjetividade. Beatriz Nascimento, crítica ao olhar eurocêntrico, do “homem branco” e da “terra azul”, descreve a potência da subjetivação quilombola, uma espécie de cartografia dos afetos “oceânicos” e de luta:

Quilombo é aquele espaço geográfico onde o homem tem a sensação de oceano. Raquel, você precisa se sentir na serra da Barriga. Toda a energia cósmica entra no seu corpo. Eu fico grande numa serra. Eu fico assim, Raquel, alta, parecendo os Imbangala. Sabe como é? Essa coisa de negro mesmo. Mas é de negro porque é o homem ligado à terra. É o homem que mais conhece a terra que nem aqueles horizontes Dogon. É o homem preto, cor da lama, cor da terra. Porque Gagarin viu a terra azul, mas existe a terra preta. Existe essa terra que é terra, que é a coisa que a gente mais tem medo de perder. É o pó. É o pó da terra, que é uma coisa que se equilibra com outros gases, que dá fundamento (GERBER 1989).

“Eu sou atlântica”, dito por Beatriz Nascimento, se refere a todo este território-água de conexão do passado com o presente, esta potência oceânica de se transformar e se desterritorializar quando em ação coletiva de resistência.

6. CONTINUIDADE HISTÓRICA E CONECTIVIDADE

Beatriz Nascimento, ao refletir acerca do racismo institucional dentro da universidade brasileira, apresentou seu ponto de partida para a crítica de certo vitimismo que ligaria o negro a um evento passado, bloqueando suas subjetividades autônomas e libertadoras:

Quando cheguei na universidade a coisa que mais me chocava era o eterno estudo sobre o escravo. Como se nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para fazendas e para mineração (GERBER 1989).

Manter uma subjetividade presa a um evento passado, no caso a escravidão, produz sua coisificação. Enquanto ação política, reserva a estes sujeitos um devir objeto, a passividade da espera de algum remédio de diminuição de seus sofrimentos. Certo olhar sobre os direitos humanos os lança no lugar do especialista pronto a produzir e efetivar a medicação da anomalia que atinge a subjetividade das vítimas. Beatriz Nascimento encara o negro a partir de outro olhar, a partir da experiência histórica que ele viveu, mas sem o sentido de resgate de algo que ficou no passado. Para as lutas específicas, “a identificação total com o fraco, o vencido, o inumano, é insuficiente, ao nível da luta do dia-a-dia [...]. Enquanto necessitarmos criar e recriar heróis, codificar e recodificar símbolos, somos, ainda, muito infelizes” (NASCIMENTO 2006c, p. 126). A história, o já experimentado, funciona mais como conexão aos saberes e afetos que ainda habitam os corpos no tempo presente, justamente por eles se encontrarem sob o impacto de uma sociedade racista.

Uma das mais fortes características das lutas específicas e

dos coletivos paralelos é a conectividade de seus saberes e estratégias, sua potência em assumir memórias de conflitos passados, mesmo que sem uma relação orgânica entre movimentos. É a forma de ação que permite ao Movimento Mães de Maio mobilizar dizeres semelhantes a outras movimentações de direitos humanos. Apesar de formado por pessoas não oriundas de militância política, reunidas em torno da catástrofe em suas vidas por consequência da violência de Estado, um de seus primeiros símbolos foi o da bandeira do Brasil em preto e branco, com cerca de metade de seu desenho original e com a inscrição ao centro: “contra o terrorismo de Estado”. A conexão com uma história política se verifica tanto no nome, referência direta às Madres da Plaza de Mayo, da Argentina, quanto no lema, com os dizeres engajados em discurso que se encontraria entre as denúncias de direitos humanos e as lutas anticapitalistas.

“[...] Não é difícil estabelecer conexão” entre a história dos quilombos e as formas de resistência nos territórios negros no país (NASCIMENTO 2006b, p. 119). O quilombo, enquanto continuidade de uma experimentação política específica, permanece na memória-corpo através de “estratégias, táticas de tomada de regiões, de ocupações” (GERBER 1989). Nossas questões se referem aos mecanismos, estratégias, associações, conexões, rupturas e transformações que lutas pela vida digna ensejam. As estratégias possuem maleabilidade e plasticidade maior do que as estruturas. Estas habitam os espaços, as instituições, as leis. Aquelas, enquanto modos de se fazer e de se conduzir as ações, habitam, ou melhor, são as próprias subjetivações dos indivíduos. Estes, por sua vez, são os que habitam e, ao mesmo tempo,

constituem as estratégias. Experimentação destas subjetividades oceânicas e suas conectividades puderam ser vistas nas ocupações de escolas secundaristas, em 2015:

Cena 3: ‘as meninas lideraram as ocupações’

Uma delas é Lilith Cristina Passos Moreira, 15 anos. Ela teve contato com o feminismo em redes sociais. Passou a prestar atenção aos papéis feminino e masculino e apresentou um trabalho escolar que inicialmente nem entraria na questão. ‘Comecei a ouvir opiniões e fiquei inconformada com o pensamento de um entrevistado que iria compor a minha apresentação. E me dei conta do machismo’, conta.

Participar da ocupação da escola Maria José, na Bela Vista (bairro da região central de São Paulo), durante um mês, foi importante para aprimorar sua percepção. ‘Durante o movimento escancarou-se o processo de opressão existente sobre os estudantes de escolas públicas, mais ainda quando se trata de mulheres negras’, diz Lilith. ‘Por isso, foi muito natural que as meninas tenham liderado as ocupações. Formou-se uma unidade entre as mulheres, que logo montaram um coletivo para continuar discutindo e atuando’.

Na ocupação, ela lembra, a primeira polêmica surgiu na divisão do trabalho. Em uma assembleia, um dos participantes sugeriu que as meninas ficassem na cozinha. ‘Pra quê...’. Após conversarem, criaram cotas para as comissões de alimentação e segurança, o que garantiu participação equilibrada nas atividades. ‘Foi um processo como eu acredito que deva acontecer para construir uma nova sociedade, mais livre’, afirma. Para ela, o mais difícil tem sido lidar com a conduta de alguns educadores que não levam o assunto a sério. Lilith cita o exemplo de um professor de História que em sala de aula considerou ‘vitimizador’ o tema da violência contra as mulheres na redação do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem)¹⁷.

O que se mantém, ainda que com modificações e adaptações, e exercem a conectividade, são as estratégias, tanto as de dominação, quanto as de resistência. É assim que surge a

¹⁷ Cf. “Lute como uma menina. Ameaças de retrocesso dão gás ao feminismo”. In: Revista do Brasil, 13 de julho de 2016, número 119. Disponível em <http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/119/lute-como-uma-menina-ameacas-de-retrocessos-dao-gas-ao-feminismo-6595.html>, acessado em outubro de 2017.

subjetivação oceânica das meninas nas ocupações: elas são afetadas pelo machismo. E as lutas cotidianas, como deparar-se e resistir à proposição de que deveriam ir para a cozinha, acionam a percepção da experiência comum e liberam as potências do agir em conjunto.

As fronteiras em deslocamento, como vimos, permitem à memória quilombo ativar a potência de interseccionalidades¹⁸ conectadas pelo modo de vida e pelo passado em comum. Assim, no terreiro, no baile funk ou no rap, na geração tombamento ou em um duelo de slam, teríamos a conexão de corpos negros com a experimentação de uma mesma cartografia de afetos e de estratégias de vivências. Contudo, “não se tratava, no meu entender, exatamente de sobrevivência ou resistência cultural, embora venhamos a utilizar estes termos algumas vezes, como referência científica. O que procuramos neste estudo é a continuidade histórica” (NASCIMENTO 2006a, p. 109) ou, como acrescentamos, a conectividade paralela entre lutas por uma vida digna.

O corpo-mapa traria no gingado da capoeira a potência da esquiva, tal como nas práticas de resistência em favelas, nas periferias ou nos quilombos contemporâneos se mantêm as estratégias de desvio dos golpes sofridos para poder se reorganizar em um movimento de contra-ataque mais eficaz. Desta forma, o quilombismo “passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade” (NASCIMENTO 2006b, p.

¹⁸ Kimberlé Crenshaw, intelectual estadunidense, ao analisar as relações entre gênero, classe e raça definiu a interseccionalidade como uma “conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (2002, p. 177).

124). Trata-se do “acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (FOUCAULT 2005, p. 13). A continuidade histórica, segundo Beatriz Nascimento, ou a conectividade, como nomeamos, seria algo como um “mundo sem intervalos”, “a vida dos homens continuando aparentemente sem clivagens, embora achatada pelos vários processos e formas de dominação” (NASCIMENTO 2006a, p. 110).

7. CONCLUSÕES

São as lutas por creches, contra os preços elevados dos alimentos, por mais empregos, por um outro transporte público, pela vida. Em um primeiro olhar, sob um viés da política representativa e institucionalizada, pode-se ver nestes acontecimentos reivindicações ingênuas, de segunda categoria, até mesmo impróprias se tomarem para si o espaço público, sem vínculos com um programa político e, por isto, desqualificadas. Pode-se suspeitar que se trate de estratégias obscuras e marionetadas por forças ocultas. As revoltas de junho de 2013, iniciadas sob a chave de uma resistência à materialidade de alguns centavos a mais na passagem do transporte público, parece ter sido o vetor de todo um conflito em torno de estratégias de dominação e resistência, de controle das vidas e de sua circulação. São momentos nos quais os direitos humanos podem ser lidos como técnicas políticas de resistência dos corpos e de seus coletivos.

Não pretendemos, com os argumentos apresentados, definir um conceito de ação política ou, ao alargar os eventos

concebidos como políticos, redefini-lo sob novos parâmetros. Estamos em uma experimentação filosófica de compreender uma versão possível do caráter das lutas e dos acontecimentos políticos. Abordamos o conceito como uma formulação que diz sobre o acontecimento. Pensar o conceito como versão implica compreender o mundo por meio de uma diversidade de representações filosóficas, tanto quantas são as inteligibilidades em circulação. Cada uma delas e suas representações veem a si e às outras perspectivas filosóficas como um modo singular de abordar determinado acontecimento. Pretendemos com este artigo tomar as análises das experiências políticas como “dotadas de uma significação filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico” (CASTRO 2015, p. 219).

O instituído e formalizado entra em disputas territoriais com a ocorrência de lutas e saberes menores. Nestes casos, a condição de menoridade representa as práticas de resistência de coletivos e subjetividades que se encontram às bordas do que é tradicionalmente o político. Por isto, pela própria estrutura do estar dentro e fora ao mesmo tempo, a experimentação do menor é política. E as expressões dos coletivos memorizados tornam-se necessariamente ações de resistência ou de revolta, “seu espaço exíguo faz que cada caso individual seja imediatamente ligado à política” (DELEUZE, GUATTARI 2014, p. 36).

Este indivíduo, por sua condição da experimentação comum da atipicidade, porta as configurações da subjetivação oceânica. Regime de produção de subjetividades políticas mais autônomas, o “oceânico” se apresenta nos atos de coletivos ou movimentos paralelos. Uma de suas principais características seria a habilidade de estabelecer conectividades

entre as lutas a partir de estratégias semelhantes que dialogam nas cartografias de desejos e afetos das práticas de resistência. Elemento fundamental destes acontecimentos parece ser a disputa política por territórios em que as fronteiras não se encontram claramente delimitadas, o que pode favorecer a criação de outros repertórios e tecnologias políticas, dinamizando e ampliando o alcance das lutas. Ao ocupar as vias ou as escolas, ao burlar os bloqueios e se dirigirem aos territórios interditados, ao estabelecer outras formas de relacionamento que não os das normatizações sociais, os coletivos se abrem para potências de transformação da experiência comum dos territórios que habitam.

Abstract: The purpose of this article is to reflect on how local struggles and their movements around the discourse of human rights can be elevated to the condition of political action. It is the attempt to broaden the concept of politics in view of the power of transformation contained in the collectives of subjectivities bearing common experiences of violence and suffering. Using the concept of quilombo in Beatriz Nascimento, we will seek to justify the extension of the idea of politics from two configurations: the territorial dispute and the connectivity between specific knowledges from the struggles. To do so, we will compare the thinking of Nascimento with the contemporary philosophy of Michel Foucault, Gilles Deleuze and Félix Guattari. The hypothesis is that the concept of political action would require a widening in its formulation to encompass the multiple forms of daily resistance.

Keywords: connectivity; territory; quilombo; body; political action; struggle for rights.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo:

Boitempo, 2004.

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e Apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. In: Revista Estudos Feministas. Vol. 10, número 1. Florianópolis: 2002, pp. 171-188.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Cintia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. J. L. de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Sueli. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

GERBER, Raquel (Direção). *Ôrí*. Fotografia de Hermano Penna, Pedro Farkas, Jorge Bodanzky, entre outros, música de Naná Vasconcelos e arranjos de Teese Gohl. 1989. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DBxLx8D99b4> e acessado em 27 novembro de 2017.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1, 2015.

MÃES DE MAIO, Movimento. *Periferia grita*. São Paulo: Fundo Brasil de Direitos Humanos e Fundação Rosa Luxemburg, 2012.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: RATZ, Alex. *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial: 2006a, pp. 109-116 (artigo publicado pela primeira vez em 1982).

_____. O conceito de quilombo e a resistência negra. In: RATZ, Alex. *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial: 2006b, pp. 117-125 (artigo publicado pela primeira vez em 1985).

_____. Daquilo que se chama cultura. In: RATZ, Alex. *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial: 2006c, pp. 125-126 (artigo publicado pela primeira vez em 1986).

NASCIMENTO, Abdias. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NEGRI, Antonio e GUATTARI, Félix. *As verdades nômade. Por novos espaços de liberdade*. Trad. Mario A. Marino e Jefferson Viel. São Paulo: Autonomia Literária e Politeia, 2017.

RATZ, Alex. *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial: 2006.

SAID, Edward W. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo (1964-1985)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

TELES, Edson & SAFATLE, Vladimir (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

TELES, Edson & QUINALHA, Renan. Achievements and Limits of Transitional Justice in Brazil. In: SCHNEIDER, Nina e ESPARZA, Marcia (orgs.). *“Transitional Justice” and the Legacies of State Violence in Latin America*. Lexington/Rowman and Littlefield: 2015, pp. 19-36.

TELES, Edson. *Democracia e estado de exceção. Transição e memória política no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unifesp, 2015.

_____. *O abismo na história: ensaios sobre o Brasil em tem-*

pos de Comissão da Verdade (2009-2015). São Paulo: Alameda, 2017 (no prelo).

VIDA (ZOÉ), MUNDO E POLÍTICA: UMA REFLEXÃO SOBRE OS ASPECTOS BIOPOLÍTICOS NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT¹

Fabio Abreu Passos (UFPI)²

fabiopassos@ufpi.edu.br

Resumo: Nos últimos anos, a pesquisa em torno do pensamento arendtiano tem buscado explicitar a existência de elementos biopolíticos, mesmo que estes não apareçam no interior de seu pensamento de maneira evidente. Para tanto, se tem procurado, fundamentalmente, em *A condição humana*, conceitos biopolíticos que colocariam Arendt no rol daqueles que na modernidade lançaram luz sobre a biologização da política e o esvaziamento da esfera pública. Também acreditamos que há, no interior das reflexões arendtianas, elementos biopolíticos. Contudo, nosso objetivo é demonstrar que é na descrição do ponto central da política que está uma das chaves de leitura de uma biopolítica arendtiana. Sustentaremos nossa hipótese a partir da assertiva arendtiana, contida em seu texto *O que é Política?*, na qual a autora diz que “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem”. Afirmar que o ponto central da política é cuidar do mundo e não dos homens problematiza dois aspectos: o risco que há em não se cuidar do mundo e a compreensão da política enquanto instância preservadora da vida, pois eleger a vida como fundamento da política significa subtrair a liberdade pela necessidade no interior das ações humanas.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Política; Mundo; Biopolítica; Homem.

¹ Recebido em: 23-10-2017/ Aprovado em: 25-03-2018 / Publicado on-line em: 07-08-2018.

² Fabio Abreu Passos é Professor da Graduação e da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, Teresina, PI, Brasil.

1. INTRODUÇÃO

O solo a partir do qual emergirão as nossas reflexões se encontra na assertiva arendtiana, contida em sua obra *O que é Política?*, no Fragmento 2b, por meio da qual a pensadora nos adverte que “[...] no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem [...]” (ARENDRT, 2006, p. 35). A princípio, essa formulação faz emergir em nós uma perplexidade atroz, pois como não se preocupar com os homens? Como deixá-los entregues à sua própria sorte? Como não criar políticas que procurem solucionar as demandas sociais? Como não se preocupar com as problemáticas humanas da modernidade, que giram em torno das questões referentes à saúde, à moradia, à alimentação e à segurança? Não seriam estas questões fundamentalmente políticas?

A perplexidade começa a ser diluída e, conseqüentemente, começamos a adentrar o cerne de nossa pesquisa, quando nos voltamos para a compreensão de Hannah Arendt a respeito do mundo. Para ela, o mundo é o artifício humano, uma obra do *homo faber*³, que emerge do solo natural da Terra. Assim, o mundo constitui-se como uma obra das mãos humanas, que perdura de geração a geração, constituindo um *lócus* imortal para a epifania de seres mortais. É nessa linha de raciocínio que podemos dizer que o mundo sem homens é uma contradição em termos e, portanto, cui-

³ “A fabricação, portanto, define-se como uma atividade produtiva voltada para a construção do entorno não-natural formado pelo conjunto de objetos de uso e artefatos que servem de fronteira entre o mundo feito pelo homem, no qual ocorrem os negócios humanos, e o repetitivo, não-humano e interminável movimento cíclico da natureza” (NETO, 2012, p. 191).

dar do mundo é cuidar do espaço privilegiado para a manifestação da pluralidade humana: a lei da Terra. (ARENDT, 2002, p. 17).

Se o cuidado com o mundo se constitui no ponto central da política, podemos dizer, acertadamente, que o ponto central da política é cuidar para que o lugar da experiência da pluralidade humana seja preservado e, assim, os homens possam manifestar-se uns aos outros em palavras e ações, demonstrando como os fenômenos mundanos aparecem para cada um em perspectivas que lhes são próprias. Em outras palavras, a pluralidade humana é a condição *sine qua non* para a manifestação de opiniões, que trazem à luz do público como o mundo aparece para cada homem, *dokei moi*. Essas opiniões, essa pluralidade de perspectivas, são compreendidas por Hannah Arendt como o fundamento da política, já que são elas que sustentam a possibilidade de resistência, de dissidência, do dissenso. Estes são verdadeiros corpos políticos republicanos.

Quais são as consequências quando se inverte a afirmação arendtiana e, assim, o ponto central da política passa a ser o cuidado com o homem e não com o mundo? Estaria, nessa inversão ocorrida na modernidade, uma das chaves de leitura que nos permite vislumbrar elementos biopolíticos no interior do pensamento de Hannah Arendt? É na supressão da liberdade pela necessidade, da política pela vida, do mundo pelo consumo que estaria aquilo que se poderia denominar de uma biopolítica arendtiana?

2. A NECESSIDADE ADENTRA O MUNDO PÚBLICO: QUAIS OS DESDOBRAMENTOS?

Alguns autores, tal como Odílio Alves Aguiar, vêm se debruçando sobre as análises acerca da presença do campo de significação do termo biopolítica na obra arendtiana. Nessa perspectiva, Aguiar se posiciona contrário a Giorgio Agamben, filósofo italiano, que não vê nas análises arendtianas sobre o totalitarismo nenhuma perspectiva biopolítica⁴. Para Aguiar o campo de significação biopolítica pode ser percebido, com mais nitidez, “[...] através das categorias de campo de concentração e da centralidade da atividade do trabalho (*labor*) no mundo moderno” (AGUIAR, 2012, p. 140). Embora corroboremos com Odílio Alves Aguiar, que vê nas análises de Hannah Arendt sobre os campos de concentração, bem como na vitória do *animal laborans*⁵, elementos biopolíticos, não será, de maneira direta, essa a via que este trabalho percorrerá. Outro estudioso do pensamento arendtiano, Juan José Fuentes, em seu artigo intitulado *Vida, natalidad y libertad em Hannah Arendt: objeciones a ciertas lecturas biopolíti-*

⁴ “Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The Human Condition*, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos” (AGAMBEN, 2002, p. 11-12).

⁵ Para Odílio, “[...] não faz sentido a afirmação de Agamben, segundo a qual, a análise arendtiana do totalitarismo não está atravessada pela perspectiva biopolítica, bem como não podemos corroborar a assertiva de que inexistente conexão entre *A condição humana* (1958) e *Origens do totalitarismo* (1951) (ODÍLIO, 2012, p. 141).

cas del pensamiento arendtiano, por outro lado, aborda a existência de temáticas biopolíticas no pensamento de Hannah Arendt pelo viés da natalidade como um conceito “contra-biológico”, o que, segundo o autor, poderia ser tensionado como um elemento que iria de encontro à política enquanto gerenciadora da vida, ou seja, enquanto biopolítica⁶. Esta também aparece aos nossos olhos como uma aposta plausível para se realizar uma análise biopolítica do pensamento de Arendt. Contudo, também não será para essa perspectiva que direcionaremos nossas reflexões.

Outro autor que se volta para a reflexão em torno dos traços biopolíticos presentes no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt é Iltomar Siviero. Em sua tese de doutoramento intitulada *Política e Filosofia no pensamento de Hannah Arendt*, mais precisamente no segundo tópico do quarto capítulo, Siviero percorre uma linha argumentativa cujo eixo está centrado no conceito de raça e de que modo o empenho arendtiano em explicitar, em suas bases constitutivas, este conceito deve ser compreendido como uma contribuição à construção de um quadro teórico acerca da biopolítica. Esta contribuição torna-se mais evidente quando nos voltamos para *Origens do Totalitarismo*, obra em que Arendt debruça-se em pensar acerca da transformação, nos fins do século XIX e início do século XX, da questão do racismo, que passa a fomentar uma disputa política violenta no interior do Imperialismo e sua busca pelo domínio da África a partir de bases biológicas que justificavam a escravidão de negros. Para Arendt, o legado racista desemboca na ideologia

⁶ “Para afirmar esta dificultad es necesario defender que la natalidad se revela más bien como un concepto «contra-biológico», o «ultra-biológico», si se nos permite la paradoja” (FUENTES, 2011, p. 242).

alemã da raça, com objetivo de unir o povo alemão contra o domínio estrangeiro, fazendo com que o Imperialismo, nesse sentido, apareça aos olhos arendtianos como um dos fatores que, ao se cristalizar, levou ao desfecho do totalitarismo, com sua administração do corpo biológico de homens tornados supérfluos.

Contudo, como explicitado, nosso percurso seguirá uma outra via na busca de iluminar a existência de perspectivas biopolíticas na obra arendtiana. Tomaremos a “inversão moderna” do ponto central da política como nosso aporte teórico, a qual nos possibilitará vislumbrar elementos biopolíticos no pensamento da filósofa alemã judia. Assim, a via que percorreremos se aproxima daquela que percorreu o texto de Rodrigo Ribeiro, intitulado *Hannah Arendt e a biopolítica: distinção e indistinção entre mundo e vida*, no qual o autor procura evidenciar a relevância argumentativa que há na distinção entre mundo e vida no interior do pensamento de Arendt.

Ao seguirmos a esteira argumentativa arendtiana, quando esta nos aponta que o ponto central da política é cuidar do mundo e não dos homens, asserção esta que é invertida na modernidade, procuraremos explicitar que tal inversão se construiu a partir do momento em que a necessidade adentrada o mundo público, levando à supressão da distinção entre os domínios privado e público. A inversão do ponto central da política na perspectiva arendtiana, em nosso entendimento, nos ajuda na tarefa de lançar luz sobre a existência de uma reflexão biopolítica por parte de Hannah Arendt, mesmo que esta nunca tenha se

servido do conceito em nenhum de seus escritos.⁷

Nessa perspectiva, devemos enfatizar que a categoria da biopolítica tornou-se um dos eixos centrais da filosofia política contemporânea, sobretudo após os estudos de Michel Foucault (1926-1984), o qual cunhou e desdobrou o conceito de biopolítica no interior do seu pensamento filosófico político, conceito este que ganhou publicidade pela primeira vez em uma palestra proferida no Rio de Janeiro, intitulada *O nascimento da medicina social*, no ano de 1974, sendo sistematizado, entretanto, nas publicações de *A vontade de saber* (1976) e nos cursos ministrados no *Collège de France* intitulados *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976), *Segurança, Território e População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Mas, o que procura descrever, em suas linhas mestras, o conceito de “biopolítica”? Por biopolítica, Michel Foucault compreende as formas de exercício do poder voltadas para o controle e o gerenciamento da vida humana

⁷ Embora Hannah Arendt não tenha se servido do conceito de “biopolítica” em nenhum de seus escritos, os elementos que, em seu conjunto, fomentam a percepção desse fenômeno político moderno são vislumbrados em várias das obras arendtianas, como nos adverte Francisco Ortega em seu artigo *Racismo e Biopolítica*. Neste artigo, Ortega procura traçar uma linha de aproximação entre Foucault e Arendt acerca das reflexões biopolíticas, tendo como fio condutor o tema do racismo, tema este levado a cabo por Hannah Arendt em boa parte de sua obra *Origens do totalitarismo*, com desdobramentos conceituais em *A condição humana*. Nessa perspectiva, para Ortega, “As análises [biopolíticas] arendtianas têm sua continuidade na sua crítica da modernidade em *A condição humana*, e só através dessa continuidade adquirem seu significado pleno, como um processo de substituição do mundo pela vida, de biologização das esferas da existência, segundo o qual a condição vital destrói as condições mundanas e plurais da existência. Tanto nas sociedades liberais – através da vitória do *animal laborans* –, quanto nas totalitárias, o processo vital invadiu o espaço público e se tornou a regra de organização social. Se no totalitarismo o poder artificialista da técnica era utilizado para reduzir a humanidade ao fato biológico, nas sociedades liberais modernas tornou-se uma ‘verdade axiomática’ de validade incontestável. O caráter sagrado da vida e a vitória do ‘*animal laborans*’ na modernidade estão vinculados ao processo de crescente despolitização, em que a vontade de agir transformou-se ‘na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu’. O regime biopolítico das sociedades liberais pós-totalitárias se encontra sob o primado da desmesura tecnocientífica, da liberação dos processos vitais, que Arendt define como o ‘artificial crescimento do natural’” (ORTEGA, 2001, p. 81).

da população em seu sentido meramente biológico, com o objetivo de majorar as forças vitais e aptidões, para que seja produzida uma população útil e dócil. Assim, a política transmuta-se em biopolítica quando a vida humana passa a ser o centro e o cuidado da política.

A biopolítica, enquanto um fenômeno que faz com que compreendamos a política enquanto instrumento de técnicas voltadas para o controle e gerenciamento da vida em seu sentido biológico, nos permite compreender que quando a necessidade adentra a esfera pública, a liberdade sai pela outra via e, assim, a política perde o seu verdadeiro sentido e o ponto central passa a ser o cuidado com o homem, o que faz com que a política se transforme em biopolítica.

Para entendermos a inversão do ponto central da política e a concomitante transformação da política em biopolítica, devemos prioritariamente compreender, em sua orientação, o que vem a ser a epifania da esfera social e o concomitante desaparecimento dos domínios privado e público.

Na obra *Condição Humana*, publicada no ano de 1958, Hannah Arendt aponta que o “[...] advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública” (ARENDR, 2010, p. 83). Ao adentrar a cena pública, o interesse privado exigiu do Estado que este protegesse o acúmulo de riquezas, fazendo com que o interesse público fosse substituído pelo interesse privado e, assim, o Estado passasse a ser um garantidor de que esses interesses não fossem estorvados por nenhum impedimento, pois o interesse privado passa a ser o “interesse de todos”. Para Arendt, “[c]omum era somente o governo, nomeado para proteger uns dos outros os proprietários privados na luta

competitiva por mais riqueza” (ARENDT, 2010, p. 84).

A consequência do surgimento, na cena pública, do interesse pela riqueza, que sai da privacidade dos lares e ganha a publicidade do domínio público, é a ação de minar, em suas bases constitutivas, a durabilidade do mundo, uma vez que as características do acúmulo de riqueza e da durabilidade do mundo são inversamente proporcionais, pois é preciso acumular para consumir. “Sem o processo de acumulação, a riqueza recairia imediatamente no processo oposto de desintegração por meio do uso e do consumo” (ARENDT, 2010, p.84).

Há, portanto, uma subtração dos domínios privado e público na esfera social, o que leva à extinção da diferença entre o público e o privado, bem como o que se passa no interior de cada um desses domínios. O social, nessa perspectiva, aparece aos olhos arendtianos não somente como uma associação de indivíduos, mas como uma esfera híbrida, na qual os assuntos privados passam a interessar a todos e, assim, a necessidade e, conjuntamente, a vida em seu sentido meramente biológico, passam a ser o ponto central das preocupações políticas, uma vez que “[a] necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e conectadas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade” (ARENDT, 2010, p. 87).

A problemática formulada por Hannah Arendt está embasada no fato de que o que importa, deveras, ao domínio público, não é o espírito empreendedor dos homens, que os leva a querer mais e mais, fazendo com que a roda do processo de acúmulo de riqueza esteja em movimento de maneira ininterrupta, mas a permanência de um mundo

comum, capaz de abrigar em seu seio a pluralidade de homens que manifestam a cada um como o mundo lhes aparece, uma vez que quanto mais povos, mais mundos, quanto mais povos, mais perspectivas sobre a realidade.

Diante desse movimento que acontece no interior da era moderna, a partir do qual se inaugura o surgimento da esfera social, o domínio híbrido que amalgama as esferas privada e pública, fazendo com que os assuntos de interesse coletivo sejam substituídos pelos interesses privados com “cara” e “jeito” de interesses do todo da sociedade, o que temos diante de nossos olhos é a vida (*zoé*) apresentando-se como o bem supremo. Para Arendt, “[s]eja como for, a era moderna continua a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem” (ARENDR, 2010, p. 398)⁸. Hoje, não importa a preservação do mundo, espaço comum dos homens, mas proteger a vida, que é o bem supremo.

3. A REVOLUÇÃO FRANCESA: A VITÓRIA DA NECESSIDADE SOBRE A LIBERDADE

O reinado da necessidade sobre a liberdade, da vida sobre o mundo, é exemplificado por Hannah Arendt, em sua obra *Sobre a Revolução*, publicada em 1963, ao dizer o quanto de

⁸ “Todo esse processo foi potencializado ao máximo quando o trabalho e o consumo se transformaram nos fundamentos de toda relação política, promovendo a vida biológica ao nível de Bem supremo e disseminando o ideal da maior felicidade possível para o maior número de indivíduos em uma sociedade inteiramente formada por detentores de empregos. Imersas no trabalho para a manutenção do seu metabolismo com a natureza, as massas socialmente reconhecidas e economicamente estabelecidas se inserem no ciclo repetitivo de funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social, isto é, ao cuidado, ao controle e ao desfrute do mero viver. A esfera pública foi destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo” (NETO, 2012, p. 202).

perniciosidade há quando as demandas sociais adentram a arena pública, levando a derrocada do ideal revolucionário, como ocorreu no interior da Revolução Francesa.

É fato inconteste que a vida humana está submetida ao poderoso processo da necessidade, que é alimentado pelo movimento contínuo de produção e consumo, o qual sempre fora alojado no interior da privacidade do lar, no qual os homens se refugiavam da forte luz do domínio público para que, protegidos pelas paredes de seu âmbito privado, pudessem recuperar-se das fadigas diárias para, posteriormente, voltar para a esfera pública. Assim, o que se eclipsa na modernidade é a profícua e nítida distinção que havia na Antiguidade clássica entre as esferas privada e pública, na qual a primeira era o *locus* da necessária atividade para a manutenção da vida biológica, e a segunda, o espaço da aparição dos homens livres, que se mostravam uns aos outros em fala e ação. Sem essa distinção, o mundo perde sua razão de ser, ou seja, deixa de ser o palco dos assuntos humanos coletivos, e vê-se ameaçado em transformar-se em um amontoado de coisas desconexas⁹. Nesse sentido, o mundo

⁹ O mundo, na perspectiva arendtiana, não pode ser definido como a somatória dos objetos físicos, mas refere-se ao conjunto de criações humanas, tais como prédios, monumentos, leis, instituições, artes, os quais permitem que os homens estejam relacionados entre si, ao mesmo tempo em que funciona como uma espécie de delimitador para que suas vidas não venham a se aniquilar mutuamente ao se chocarem umas contra as outras, fazendo com que percam sua identidade individualizante, tal como acontece nas sociedades de massa. Para Arendt, “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim, dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvidas, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las” (ARENDT, 2010, p. 64). Ainda, nessa perspectiva, segundo André Duarte, “O conceito arendtiano de mundo nada tem que ver com a soma de todos os entes, mas refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados, como se viu anteriormente. Este mundo não se confunde com a Terra ou com a natureza, concebidos como o terreno em que os homens se movem e do qual extraem a

[...] perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto (ARENDRT, 2010, p. 254).

Para Arendt, foi no interior da Revolução Francesa, ocorrida no século XVIII, que a necessidade, travestida de pobreza, que segundo nossa autora é mais do que privação, pois a pobreza se configura por meio da carência constante e miséria aguda, se apresentou à esfera pública, ameaçando-a. A problemática central da manifestação da pobreza na arena dos negócios públicos está na razão de que “a pobreza é sordida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação” (ARENDRT, 2011, p. 93). Diante deste quadro, a liberdade teve que se render às forças da necessidade; a permanência do processo vital tomou o lugar da imprevisibilidade, que se constitui como uma das características da ação humana.

Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna (ARENDRT, 2005, p. 202).

É com a entrada da necessidade no teatro dos negócios

matéria com que fabricam coisas, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, também, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros” (DUARTE, 2003, p. 10).

humanos que a Revolução Francesa mudaria de rumo e desvirtuar-se-ia de seu mote, uma vez que não visava mais a liberdade, uma vez que seu objetivo principal era a felicidade do povo. Assim, a Revolução Francesa, aos olhos de Hannah Arendt, falhou na instauração da liberdade na forma de um novo corpo político, porque não foi capaz, anteriormente, de sanar as necessidades do processo biológico, batizadas por Arendt de “questão social”. Uma vez que liberdade e pobreza são termos não equacionáveis, a miséria fez com que o ideal de liberdade fosse obscurecido. Deste quadro, se depreende que a consequência politicamente mais perniciosa é o fato de que

[...] a vida é o bem supremo, e que o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano. Assim, o papel da revolução não era mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, e muito menos instaurar a liberdade, e sim, libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, para que ela se convertesse num caudal de abundância. Agora, o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância (ARENDT, 2011, p. 98).

A relação intrínseca entre o florescimento da miséria na esfera pública e a derrocada da Revolução Francesa e, para o nosso propósito, a derrocada do ponto central da política que é cuidar do mundo e não dos homens, está no fato de que a condição de miséria nunca pode gerar um povo mentalmente livre, uma vez que no estado de miséria, os homens estão presos às necessidades de seu organismo vivo¹⁰.

¹⁰ A razão pela qual, segundo Arendt, a Revolução Americana logrou êxito, ao contrário da Revolução Francesa, “[...] foi que o problema da pobreza estava ausente do cenário americano, mas estava presente em todas as outras partes [...] O que estava ausente do cenário americano era não tanto a pobreza, e sim a miséria e a indigência, pois ‘a controvérsia entre os ricos e os pobres, os laboriosos e os ociosos, os cultos e os ignorantes’ ainda estava muito presente naquele cenário e preocupava o espírito dos fundadores, que, apesar da prosperidade do país, estavam convencidos de que essas

Para Arendt, a Revolução Francesa abriu os portões da esfera política aos pobres, transformando a esfera pública em esfera social. E o que caracteriza essa nova esfera? Ela é fundada sobre preocupações e cuidados que se referem à esfera doméstica, do lar, os quais não podem ser resolvidos por meios políticos, posto que concernem às temáticas particulares e, nesse sentido, são “[...] questões administrativas, a ser entregues às mãos de especialistas, e não questões passíveis de solucionar com o duplo processo de decisão e persuasão” (ARENDDT, 2011, p. 130).

Arendt nos adverte que questões sociais e econômicas já tinham, anteriormente à Revolução Francesa, invadido a esfera pública, mas “[...] com a queda da autoridade política e jurídica e o surgimento da revolução, o foco não eram problemas gerais econômicos e financeiros, e sim o povo, que não simplesmente invadiu, mas irrompeu no domínio político” (ARENDDT, 2011, p. 130). A miséria, assim compreendida, aparece como uma força devastadora do verdadeiro ponto central da política, “[...] pois brota e é alimentada pela necessidade da própria vida biológica” (ARENDDT, 2011, p. 155), uma vez que seu propósito não é a liberdade, mas a vida e a felicidade a ela atreladas.

Quando a derrocada da autoridade tradicional pôs em marcha os miseráveis da terra, quando eles saíram das sombras de seus infortúnios e afluíram em massa para a praça pública, seu *furor* pareceu ser tão irresistível quanto o movimento das estrelas, uma torrente se precipitou com força elementar e engolfando um mundo inteiro (ARENDDT,

distinções – ‘tão antigas quanto a criação do mundo e tão extensas quanto o globo’ – eram eternas”. (ARENDDT, 2011, p. 103). Assim, diferentemente do que se colocava na pauta das ações revolucionárias na França, na América, “O problema que colocavam não era social, e sim político; referia-se não à ordem da sociedade, e sim à forma de governo” (ARENDDT, 2011, p. 103).

2011, p.155).

A miséria engolfa o mundo inteiro e lhe traz a ameaça de sua ruína, uma vez que é pouco eficiente tentar libertar a humanidade da pobreza, utilizando-se de artifícios políticos; esta tentativa é perigosa, pois a miséria, palavra que em sua etimologia latina (*miser*) significa infeliz, desafortunado, procurará transformar seu significado interno em seu contrário e, para tanto, quererá consumir tudo que estiver à sua frente, inclusive o mundo. O trágico resultado da tomada do domínio público pelos desafortunados foi o de que a necessidade fez sucumbir a liberdade e a esfera pública: “[...] a única esfera em que os homens podem ser verdadeiramente livres” (ARENDT, 2011, p. 157), transformou-se na esfera do *animal laborans*.

Diante do exposto, podemos, de maneira explícita, iluminar o cerne de nossa discussão, apontando para o fato de que a derrocada do mundo público em proveito do mundo social, o mundo da necessidade, significou a supressão do *lòcus* da experientiação da liberdade: esta capacidade humana de iniciar novos eventos imprevisíveis e irreversíveis. Nessa perspectiva, se, para Hannah Arendt, “A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDT, 2005, p. 192), como efetivar a liberdade¹¹ se o

¹¹ Devemos enfatizar que, para Arendt, o homem não possui o dom da liberdade, mas esse é livre somente e tão somente enquanto age, nem antes e nem depois, assertiva esta que culminará na incontestável certeza de que agir e ser livre são a mesma coisa. Arendt, em seu texto *O que é liberdade?*, faz uma relação entre a atualização da liberdade e a atualização dos princípios correlatos à liberdade. Nesse sentido, para ela, os “[...] os princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência – o grego *aí aristeúein* (‘ambicionar sempre fazer o melhor que puder e ser o melhor de todos’), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio. A liberdade ou o seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios

domínio público, esfera proeminente da ação política, travestiu-se no espaço da necessidade? Em outras palavras, a liberdade só é efetivada no mundo público, no qual palavras e ações de homens plurais são reveladas e, nessa perspectiva, se a ação humana, atividade exercida pela pluralidade, se faz manifesta no espaço público, no mundo comum, o que esperar da política, quando esta sucumbe a interesses particulares? É a inversão do ponto central da política que está em jogo, ou seja, o cuidado com o homem, em seu sentido biológico, e não com o mundo enquanto lugar da epifania da pluralidade humana.

Nesse passo, gostaríamos de enfatizar uma tópica que já fora abordada por nós e que se configura como uma contenda entre Hannah Arendt e seus contestadores. Acreditamos que se tornou explícito o olhar crítico que Arendt tem sobre as questões relacionadas à miséria, fundamentalmente no que tange à sua entrada no cenário político. Quando a esfera pública é tomada de assalto pela miséria, tem-se uma enxurrada de assuntos privados e demandas sociais no espaço que é destinado à fala e à ação em torno de assuntos comuns. O que há, nessa perspectiva, é um esvaziamento dos temas verdadeiramente políticos, que se referem ao todo e se “decidem” através da deliberação, nascida do confronto entre opiniões divergentes. Mas, diante de tal quadro argumentativo de crítica ao fato de a política se voltar para demandas sociais, o que resta à política? Do que trata a política de Arendt? Quais as demandas da política, quais as tópicos que

são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização. Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser livre e agir são uma mesma coisa*” (ARENDR, 2000, p.199).

são levadas para o interior do mundo comum?

Essas questões são iluminadas quando nos voltamos para tópicos do diálogo que Hannah Arendt travou com alguns debatedores em torno de sua obra, diálogo este levado a cabo em novembro de 1972, no Canadá.¹² Nesse debate, entre outros pensadores, estão Mary McCarthy e Richard Bernstein, os quais questionam a Arendt o que se espera que alguém faça na esfera pública, uma vez que as demandas sociais não são propriamente políticas, como apontou Hannah Arendt em *Sobre a Revolução?* O trecho do debate é extenso, mas para os nossos propósitos é de suma importância transcrevê-lo.

Mary McCarthy: Gostaria de fazer uma pergunta que mantive em minha mente durante bastante tempo. É sobre a distinção bastante acentuada feita por Hannah Arendt entre o político e o social. É particularmente perceptível em seu livro *Sobre a revolução*, em que ela demonstra, ou busca demonstrar, que o fracasso das revoluções Russa e Francesa deveu-se ao fato de que essas revoluções estavam preocupadas com o sofrimento – em que o sentimento de compaixão desempenhou um grande papel. A Revolução Americana, por sua vez, foi política e terminou na fundação de algo. Mas sempre me perguntei: “O que se espera que alguém faça na cena pública, no espaço público, se ele mesmo não se preocupa com o social? Ou seja, o que resta?”. Parece-me que uma vez que temos uma constituição, tivemos a fundação e uma estrutura legal, o cenário para a ação política está lá. E a única coisa que resta a fazer para o homem político é o que os gregos fizeram: guerrear! Mas isto não pode estar certo! Por outro lado, se todas as questões de economia, bem-estar humano, ocupação, qualquer coisa que afete a esfera social, devem ser excluídas da cena política, então estou perplexa. Fiquei com a guerra e os discursos, mas os discursos não podem ser apenas discursos, têm de ser discursos sobre

¹² “Em novembro de 1972 foi organizado no Canadá, pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, um congresso sobre “A obra de Hannah Arendt”, patrocinado pela Universidade de York e pelo Canadá Council. Inicialmente chamada a participar como convidada de honra, Arendt preferiu participar das discussões. O presente texto foi editado por Melvin A. Hill a partir do que foi recolhido da gravação da discussão” (CORREIA, In: ARENDT, 2010b, p.124).

algo.

Arendt: Você está absolutamente correta, e posso admitir que me faça essa questão. Em primeiro lugar, os gregos não faziam a guerra apenas, Atenas existia antes da Guerra do Peloponeso e o verdadeiro florescimento de Atenas deu-se entre as Guerras Pérsicas e a Guerra do Peloponeso. O que eles faziam então? A vida muda constantemente e as coisas estão constantemente lá como se quisessem ser discutidas. Em todas as épocas as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito do público – “são dignas de serem discutidas em público”. O que esses assuntos *são* em cada *momento* histórico é provavelmente *completamente* diferente.

[...]

Richard Bernstein: Mas você sabe muito bem que – ao menos para nós, agora – não se pode fazer de maneira consistente aquela distinção! Embora possamos apreciar a distinção, ambos estão inextricavelmente conectados. Não é o bastante responder à pergunta de Mary McCarthy afirmando que em épocas diferentes temos de examinar com precisão o que adentra a esfera pública. É uma questão de se nos dias de hoje podemos dissociar ou separar consistentemente o social e o político.

Arendt: Acho que está certo. Há coisas em que a medida correta pode ser calculada. Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público pode lidar apenas com coisas que – se quisermos formular negativamente – não podemos calcular com exatidão. Caso contrário, se pudermos calcular com certeza, por que nós todos precisaríamos estar juntos? Considere uma assembleia municipal. Há uma discussão, por exemplo, sobre onde colocar a ponte. Isto pode ser decidido de cima ou ser resolvido pelo debate. No caso, há realmente uma questão em aberto acerca de onde é melhor colocar a ponte, que pode ser mais bem decidida pelo debate que de cima para baixo. Assisti certa vez uma assembleia municipal em New Hampshire e fiquei muito impressionada com o nível.

[...]

Arendt: Consideremos o problema da moradia. O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia adequada significa integração ou não é *certamente* uma questão política. Em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão. Não deveria haver qualquer

debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente

[...]

Arendt: Penso que este exemplo é útil para mostrar concretamente esta dupla face de que eu falei. A questão política é que estas pessoas adoraram a região em que vivem e não querem se mudar, mesmos que seja dado mais um banheiro a elas. Esta é de fato uma questão plenamente discutível e um assunto público que deve ser decidido publicamente e não de cima. Mas se é uma questão de quantos metros quadrados cada ser humano precisa para ser capaz de respirar e levar uma vida decente, isto é realmente algo que podemos calcular (ARENDT, 2010b, 138-141).

Essas passagens do debate em muito nos auxiliam para que possamos alcançar o mote do presente trabalho, ou seja, explicitar os elementos biopolíticos presentes na assertiva arendtiana que assinala que o ponto central da política é cuidar do mundo e não do homem. As ponderações de Mary McCarthy e Richard Bernstein feitas a Hannah Arendt estão em consonância com algumas críticas endereçadas à pensadora alemã judia, críticas estas que não compreendem como um pensamento político que esvazia de seu seio as questões mais urgentes das sociedades modernas e contemporâneas pode, em alguma medida, ser fecundo para se pensar os “tempos sombrios” para além do fenômeno totalitário. Não seria Arendt uma pensadora que faz elogios a um modo aristocrático de fazer política? A ação política, em termos arendtianos, não estaria circunscrita a poucos, os não miseráveis? O que resta a ser discutido em matéria de política, se as questões sociais que assolam mais da metade do globo não são políticas?

Nas respostas a Mary McCarthy e Richard Bernstein, Arendt, mesmo que de forma simplista e pouco profunda, nos dota com importantes ferramentas argumentativas.

Arendt aponta que as questões que adentram o mundo público variam historicamente e, assim, o que não era uma questão política ontem passa a ser um tema político hoje, a exemplo da violência perpetrada contra as mulheres, que de um foro íntimo, da “violência doméstica”, passa a ser discutida em espaços públicos, levando a fenômenos políticos como a “marcha das vadias”. Além dessa mutabilidade dos assuntos políticos, destacada por Hannah Arendt, uma questão merece uma ênfase maior de nossa parte: para ela, não há dúvida de que questões sociais são de inteira relevância, mas não para a política e sim para a administração, que se configura como uma atividade pré-política, uma vez que lida com questões que não demandam discussão e deliberação: “certamente”, “sem sombra de dúvida”, as pessoas merecem ter moradia adequada, saúde de qualidade e educação para todos. Essas demandas sociais são “inquestionáveis” e, assim, estão na esfera da verdade que emudece as opiniões. Contudo, qual o tipo de moradia será preferido pelos moradores de uma determinada cidade: de alvenaria ou de madeira? Qual o método terapêutico será empregado: homeopatia ou alopatia? Qual o método pedagógico mais conveniente: escola nova ou freiriano? O “modo” como essas últimas problemáticas foram levantadas estariam no rol de temas políticos, visto que demandam discussão, opinião divergente e, posteriormente, o consenso... Ferramentas políticas que necessitam, para serem experienciadas, de um domínio público, de um lugar comum, do mundo: obra das mãos humanas.¹³

¹³ Acerca do triunfo da necessidade sobre a liberdade, Roberto Espósito, em sua obra *Bios*, apresenta dois aspectos conflitantes da categoria da liberdade. O primeiro aspecto é aquele que vislumbra a

4. O MUNDO NA PERSPECTIVA ARENDTIANA: OBJETO DE CUIDADO DA POLÍTICA

Para descrever, em suas linhas constitutivas, o que vem a ser o mundo para Hannah Arendt¹⁴, devemos destacar esse artifício humano a partir do fato de que este se configura como sendo o lugar da política, uma vez que o mundo é o lugar adequado para a ação e para a palavra. Dizer que o mundo é

liberdade enquanto crescimento, um desabrochar, uma florescência, levando o autor a concluir que “o conceito de liberdade, no seu núcleo germinal, alude a uma potência conectiva que cresce e se desenvolve segundo a sua lei interna, a uma expansão, a um desdobramento, que junta os seus membros numa dimensão compartilhada” (ESPOSITO, 2010, p. 106). Esse conceito primeiro, apresentado por Esposito, irá se confrontar com a “reconversão negativa que o conceito de liberdade sofre na sua formulação moderna” (ESPOSITO, 2010, p. 106), uma vez que na era moderna a liberdade começa a adquirir um relevo negativo, deixando de ser uma “liberdade do” para se converter em uma “liberdade de”. Assim, a modernidade faz da liberdade um domínio do sujeito individual sobre si próprio, concepção esta eminentemente liberal, que a caracteriza de maneira cada vez mais exclusiva: “uma liberdade constituída por aquilo que garante o indivíduo em relação às ingerências alheias através da sua subordinação a uma ordem mais poderosa que o protege. É aqui que tem origem aquela relação antinômica com a esfera da necessidade que acaba por transformar a ideia de liberdade em seu contrário [...]” (ESPOSITO, 2010, p. 109). Assim, os elementos que caracterizam a liberdade na modernidade apresentam-se como “[...] uma consequência directa dela [necessidade]: a necessidade não é, assim, mais do que a modalidade que o sujeito moderno assume como contraponto dialéctico da própria liberdade ou, ainda melhor, da liberdade como livre apropriação do ‘próprio’. Assim deve ser interpretada a célebre expressão segundo a qual mesmo acorrentado o sujeito é livre – não apesar mas em razão disso: como efeito autodissolvente de uma liberdade cada vez mais colada à sua crua função autoseguradora” (ESPOSITO, 2010, p. 109).

¹⁴ Na tese de doutoramento, já podemos antever alguns elementos que seriam desdobrados por Hannah Arendt acerca das características fundantes do mundo. Em *O conceito de amor em Santo Agostinho*, interroga-se sobre o que seria este mundo, no qual a criatura é introduzida através do seu nascimento, mas que não a determina originariamente. A pergunta a essa questão nos instiga, pois já nessa obra podemos vislumbrar alguns traços do que viria a caracterizar o conceito de mundo em Arendt, como, por exemplo, a distinção entre uma esfera natural (o mundo dado por Deus) e a esfera artificial (mundo criado por mãos humanas). Hannah Arendt vai nos dizer, respondendo à questão acima exposta, que: “Chama-se “mundo”, com efeito, não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra [...] mas também todos os habitantes do mundo são chamados ‘mundo’ [...] Todos aqueles que amam o mundo são chamados “mundo”. O mundo, portanto, são aqueles que amam o mundo (*dilectores mundi*). O conceito de mundo é duplo: por um lado, o mundo é a criação de Deus – o céu e a terra – dada antecipadamente a toda a *dilectio mundi*, por outro lado, ele é o mundo humano a constituir através do fato de o habitar e de o amar (*diligere*)” (ARENDT, 1997, p. 79).

o *locus* da manifestação de ações e palavras, em nosso entendimento, aponta para o fato de que o mundo deve ser tencionado como espaço no qual a pluralidade de homens se faz manifesta, homens estes que devem caracterizar-se como iguais, que não são dominados e que não dominam a partir do subterfúgio da necessidade. Assim, o uso da palavra e da ação não demanda a utilização da violência, mas o convencimento recíproco, no intuito de se alcançar um consenso¹⁵.

Nesse momento, devemos novamente ressaltar a assertiva que norteia o presente trabalho “o ponto central da política não é cuidar do mundo e não do homem”. Tal afirmação explicita o risco que recai sobre o mundo, quando este, enquanto esfera pública, é inundado por temas sociais, uma vez que, sendo o ponto central da política cuidar do mundo, esse se configura como sendo o *locus* da segurança garantidora da imortalidade do fazer e do falar humanos, pois, tratando-se de uma morada imortal de seres mortais, configura-se como um espaço mais seguro para a imortalidade dos agentes que nele transitam, uma vez que as obras de suas mãos permanecem como “coisa mundana” de geração em geração. Assim, a esfera pública também é o lugar essencialmente da política, já que é no interior dela que sempre haverá um “palco adequado” para as manifestações de homens em palavras e ações. A esfera pública, nesse sentido, apresenta-se como a condição *sine qua non* para a formação

¹⁵ Claude Lefort diz que “para Hannah Arendt, em se tratando do caso da Grécia antiga, o espaço público era assumido como um espaço que estava distante dos assuntos privados, aqueles assuntos próprios ao conceito de *oikos*, pois ele se refere à unidade doméstica, na qual prevalecem as coerções da divisão do trabalho e das relações entre dominantes e dominados. É nesse espaço público, contrário ao *modus vivendi* estabelecido no *oikos*, que os homens reconhecem-se como iguais, bem como discutem e decidem em comum. É também um espaço que os homens, em termos arendtianos, podem rivalizar e procurar por meio de ‘belas palavras’ e de ‘façanhas,’ destacar imprimindo a sua imagem na visão e memória públicas” (LEFORT, 1991, p. 69).

de opiniões diversas, em torno de temas comuns, bem como para a formulação de consensos. Nesse sentido, segundo Mariângela Nascimento: “A pluralidade é o principal suporte teórico do conceito de esfera pública arendtiano [...]”, acrescentando que a esfera pública, no pensamento arendtiano, define-se como “*espaço em que os homens se reconhecem não como indivíduos atomizados e depravados, mas como sujeitos coletivos*” (NASCIMENTO, In: CORREIA & NASCIMENTO, 2008, p. 59).

O mundo só o é, na acepção do termo, porque os homens habitam-no e, assim, a alegação arendtiana que norteia nossas reflexões deve ser complementada: “o ponto central da política é cuidar do mundo e não do homem”, pois mundo sem homem é uma contradição em termos. Assim, o mundo sendo o espaço criado por mãos humanas, fomentado para estabilizar a vida dos homens, que deve sobreviver aos ciclos naturais, sendo-lhe uma barreira estável no seio da instabilidade cíclica da natureza, ao ser preservado, cuidado, lança o zelo que lhe é despendido sobre aqueles que nele habitam. Em outras palavras, mundo e homens pertencem-se mutuamente e, por isso, preservar o mundo é preservá-lo para que o plural nele habite, o que nos leva a crer que o principal mote do regime totalitário nazista era destruir o mundo, ao buscar fomentar um único homem de dimensões gigantescas, que visasse o mundo por uma única perspectiva: a da ideologia nazi.

Contudo, na perspectiva de Hannah Arendt, para que o mundo continue a possuir as características que, em seu conjunto, o constituem, é importante que os homens se voltem para essa criação provinda de suas mãos, no intuito de pre-

servá-la e cuidar dela. E isso somente será possível com o resgate de sentimentos públicos, como o *Amor Mundi*¹⁶. Portanto, o homem se torna mundano, não por estar *no* mundo somente, mas por se sentir *do* mundo, ou seja, como alguém que constrói, ajusta, reconstrói, acrescenta estória, preserva estória para as gerações vindouras, que irão povoá-lo: o espaço da convivência plural.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: A PRESERVAÇÃO DO MUNDO E A PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA

A ascensão do social sobre o mundo público e, conseqüentemente, a inversão do ponto central da política, que deixa de ser o cuidado com o mundo e passa a ser o cuidado com o homem, em sua condição mais elementar de ser vivente, traz consigo conseqüências devastadoras para o domínio político. Gostaríamos, nesse passo, de destacar duas graves conseqüências da vitória da necessidade sobre a liberdade, da vida sobre o mundo: o uso da violência e o esquecimento.

As análises arendtianas acerca da violência são construídas, tendo como aporte balizador sua distinção em relação ao poder. O poder é inerente à existência da comunidade política e, sendo assim, ele emerge onde quer que as pessoas se unam na modalidade da ação em concerto. Ainda, o poder não é uma coisa que um indivíduo possui, mas é pertencente a um grupo e existe somente, e tão somente, enquanto esse grupo permanecer unido em torno de uma ação em con-

¹⁶ “Advindo pela criação a um mundo que lhe é pré-existente, todo homem é necessariamente ‘do’ mundo, mas só se torna efetivamente mundano a partir do instante em que habita o mundo e ama-o em função de sua própria capacidade fabricadora e desejanter” (DUARTE, 2003, p. 4).

junto. Nessa perspectiva, as características fundantes da violência seriam aquelas diametralmente opostas a estas que apresentamos no que se refere ao poder. Para Arendt, “[...] uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos” (ARENDT, 2010b, p. 58). Desdobrando esse argumento, e seguindo a trilha de raciocínio arendtiana, podemos dizer que a forma extrema de poder é todos contra um e, inversamente, a forma extrema de violência é um contra todos.

O poder, nessa esteira argumentativa, possui seu nascedouro no domínio público, no qual o debate de opiniões acerca de uma problemática comum gerará poder, fruto do consenso. Já a violência, enquanto assentada em implementos, usa-os para calar a divergência, o que faz com que nos atentemos para o fato de que o poder nasce do embate de opiniões pronunciadas em um espaço comum, por homens iguais – que possuem o direito de manifestar como o mundo lhes aparece –; ao contrário, a violência nasce do espaço da desigualdade, no espaço da vida biológica, onde o mais forte, aquele que possui implementos violentos, irá utilizá-los para coagir aos demais.

Não é mais eficaz e rentável a utilização da violência em um espaço no qual a liberdade se esvaiu e a preocupação basilar da esfera social é com a manutenção da vida em seu sentido biológico? A própria manutenção da vida (*zoé*) não traz em si um quê de violência, uma vez que uma espécie (biológica) mais forte sobressai sobre a mais fraca? Não seria essa a seleção natural? “A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um

mundo mais violento” (ARENDDT, 2010b, p. 101), mundo no qual o espaço comum se tornou um deserto no que tange aos interesses comuns. Quem não ama o mundo, ama a sua vida mais do que qualquer outra coisa e, conseqüentemente, não nutre sentimentos públicos, os quais têm como mote principal a preservação de um espaço no qual a “vitória” se faz pelo melhor argumento, que leva a um consenso, mesmo provisório – uma vez que o consenso é um apaziguamento momentâneo do embate agonístico de opiniões –, que possui como mote a preservação da vida, não a vida biológica, mas a vida plural, pública, política:

Mais uma vez, não sabemos aonde esses desenvolvimentos podem nos conduzir, Mas sabemos, ou deveríamos saber, que cada diminuição no poder é um convite à violência – pelo menos porque aqueles que detêm o poder e o sentem escapar de suas mãos, sejam eles governantes, sejam governados, têm sempre achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência (ARENDDT, 2010b, p. 108).

Os governos de exceção, a exemplo do totalitarismo nazista e das ditaduras civis militares do Cone Sul, são exemplos claros e notórios da dificuldade de resistir à tentação de substituir o poder pela violência. Para tanto, estes criam um cenário de crise e emergência constante¹⁷ para que possam suspender as leis, em um ato de exceção, em prol da segurança da nação, seja para protegê-la da raça judaica, que é vista como um mal que deve ser dizimado, seja dos comunistas: a ameaça vermelha. Assim, na promulgação do estado de exceção, transparecem duas questões que, de fato, amalgamam-se e transformam-se em uma única tópica: a utilização

¹⁷ “[...] como não pensar que um sistema que já pode funcionar só com base numa emergência não esteja interessado em mantê-la a qualquer preço?” (AGAMBEN, 2017, p. 135).

do discurso que pronuncia a verdade, a qual emudece a opinião conflituosa, quando se nomeia o inimigo da nação, bem como a supressão do poder pela violência, quando um (Führer, ou os Militares) se voltam contra todos (judeus e comunistas).

O movimento exposto acima nos encaminha para o ponto final de nosso percurso reflexivo, a saber, a relação entre o descuido para com o mundo e o surgimento de nações sem passado histórico, ou melhor, sem a consciência de seu passado histórico. Os estados de exceção, que também foram experienciados do outro lado do Atlântico, colocaram boa parte dos países da América Latina sob as espessas e sombrias trevas da violência a partir dos anos 50, ao decretar ditaduras civis militares, impondo sobre essas nações uma confusão semântica: há como ditaduras serem democráticas? A resposta é óbvia: não! Contudo, é exatamente essa áurea de confusão entre os fundamentos de regimes democráticos e de exceção que foi levada a cabo pelas ideologias ditatoriais. No Brasil, por exemplo, havia “eleições” – com o resultado já previsto de antemão –, bem como “oposição” partidária – ARENA x MDB, fenômenos políticos que tinham uma clara intenção: demonstrar para o mundo externo e, principalmente, para o mundo interno, que se estávamos vivendo “tempos de exceção”, este só se fazia existente porque havia um propósito maior: “salvar” a democracia de perigos iminentes.

Os movimentos que buscaram retomar o povoamento do mundo público contra a voz uníssona dos estados de exceção não se efetivaram de maneira homogênea no Cone Sul. Na Argentina, a “Comissão da Verdade” foi instaurada em 1984, um ano após o fim do regime militar. No Chile, os trabalhos da “Comissão da Verdade” começaram em 1991,

um ano após o fim da ditadura levada a cabo por Augusto Pinochet. O resultado desses dois movimentos imediatos ao fim dos regimes de exceção, que procuram colocar os “pingos” nos “is” foi a condenação de 771 pessoas envolvidas com mortes, sequestros e violências cometidas durante os anos de chumbo.¹⁸

No Brasil, foram necessários vinte e sete anos para se instaurar a “Comissão da Verdade”, cujos trabalhos começaram em 2012 e se encerraram em dezembro de 2014. Diante do conteúdo dos relatórios¹⁹, que viram claros indícios de torturas, mortes e desaparecimento de vários indivíduos durante os anos da repressão, a justiça brasileira nada fez, ou melhor, fez sim: manteve a lei de anistia, o que fez com que todos os indivíduos envolvidos com violências atrozes nem sequer fossem a julgamento. O resultado dessa omissão por parte do poder público brasileiro, no que diz respeito aos crimes cometidos durante os anos da ditadura, é claro: ainda há quem vá para as ruas reivindicar intervenção militar constitucional, ou que faça elogios aos tempos de chumbo, nos quais “vagabundo não andava pelas ruas e os homens de bem podiam viver tranquilamente”. Emitir opiniões como essas só é possível em um país que desaprendeu, ou nunca soube, discursar sobre o mundo, sobre as questões de ordem coletiva, fazendo com que o espaço público fosse sempre um deserto árido, sem haver ao menos um oásis. Segundo Arendt,

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é “realmente”,

¹⁸ Sobre esse tema, Cf.: GASPARI, Elio. *A Ditadura Envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 e *A Ditadura Escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, bem como REIS, Daniel Aarão. *Ditadura e Democracia no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 2014.

¹⁹ A esse respeito, Cf.: BRASIL, Comissão Nacional da Verdade. *Relatório / Comissão Nacional da Verdade*. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 1) e *Relatório / Comissão Nacional da Verdade*. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 3).

só poderá fazê-lo se **entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os**, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falam *sobre* ele e trocam suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados (ARENDT, 2006, p. 60 (Grifos nossos)).

Portanto, para se “entender o mundo como algo comum a muitos”, deve-se fazer do mundo algo compreensível, o que se efetivará se muitos homens falarem sobre ele, sobre aquilo que se passa em seu seio. Assim, o “mundo” que nós herdamos pós-ditadura civil militar somente será algo compreensível se falarmos sobre ele e, assim, procurarmos nos reconciliar com nossa realidade que durante vinte e quatro anos esvaziou o falar sobre “nós”.

Abstract: In recent years, research on Arendt's thoughts has sought to explain the existence of biopolitical elements, even if they do not appear inside of her thoughts in a so evidently way. To do so, researchers have been looking for, essentially, in *The human condition*, biopolitical concepts that would put Arendt in the list of those who in modern times have launched light on the biologization of politics and the draining of the public sphere. We also believe that there is, within Arendt's reflections, biopolitical elements. However, our objective is to demonstrate that it is in the description of the central point of politics that there is one of reading keys to Arendt's biopolitical issues. We will sustain our hypothesis based on the Arendt's assertive, that is contained in your text *What is politics?*, in which the author says that "at the center point of politics there is always a concern with the world and not with man". Saying that the central point of politics is to take care of the world and not of men discusses two aspects: the existent risk of not taking care of the world and, the understanding of politics as an instance of life preservation, since electing life as the foundation of politics means subtracting the freedom for necessity in of human actions.

Keywords: Hannah Arendt; care with the world; biopolitics; human superfluity.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *O uso dos corpos*. Trad. Silvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGUIAR, Odílio Alves. A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan./abr. 2012.

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

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

_____. *O que é Política?: Fragmentos das obras póstumas compiladas por Ursula Ludz*. Trad. Reinaldo Guarany. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Inquietude*, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez – 2010.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

BRASIL, Comissão Nacional da Verdade. *Relatório / Comissão Nacional da Verdade*. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 1).

_____. *Relatório / Comissão Nacional da Verdade*. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 3).

CORREIA, Adriano. NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi. *From the Selected Works of Andre Macedo Duarte*. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/25, January 2003.

FUENTES, Juan José. Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. *ISEGORÍA*. Revista de Filosofía Moral y Política, N.º 44, enero-junio, 2011, 239-255.

ESPOSITO, Roberto. *Bios – biopolítica e filosofia*. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

LEFORT, Claude. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. Hannah Arendt e a biopolítica: distinção e indistinção entre mundo e vida. *Princípios – Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 19, n. 31 Janeiro/Junho de 2012, p. 181-207.

ORTEGA, Francisco. Racismo e Biopolítica. In: AGUIAR

et al (Org.). *Origens do Totalitarismo: 50 anos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

SIVIEIRO, Iltomar. *Política e Filosofia no pensamento de Hannah Arendt: aproximações críticas desde a memória dos acontecimentos políticos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2016 (Tese de Doutorado).

O QUE DIRIA HANNAH ARENDT SOBRE O CENTENÁRIO DA REVOLUÇÃO RUSSA?¹

José Luiz de Oliveira (UFSJ)²
jlos@ufs.edu.br

Resumo: Ao tratar da ação do homem contemporâneo no que diz respeito à Revolução Russa, Hannah Arendt elabora abordagens no campo da filosofia política. Trata-se de abordagens que, certamente, podem iluminar o tempo presente, principalmente quando comemoramos o centenário dessa importante ruptura ocorrida em 1917. A autora, em suas análises, procura demonstrar que as experiências dos conselhos na Rússia, configurados em Sovietes, se fortaleceram a partir dos movimentos de 1905 por meio de ondas de greves espontâneas. Arendt faz referência ao caráter republicano dos Sovietes. Ou seja, havia um ideal de fundação de uma república baseada na estrutura organizacional dos Sovietes, traduzidos em espaços de liberdade. A movimentação dos Sovietes e do Partido Bolchevique culminou com a tomada do poder. Os rumos assumidos pelo governo de Lênin abriram precedentes para o desenvolvimento posterior quando o Partido, com toda a sua máquina, se tornaria onipotente. Com a ascensão de Stalin ao poder, instaurou-se o domínio total. Isto é, o totalitarismo alcançou o seu clímax com a perseguição e destruição daqueles que foram considerados inimigos objetivos e com a criação de campos de concentração. Com a ascensão de Nikita Khrushchev ao poder, iniciaram-se alguns sinais de destotalitarização da União Soviética.

Palavras-chave: Centenário; liberdade; revolução; Sovietes.

1. INTRODUÇÃO

Hannah Arendt (2011, p. 35), ao iniciar as suas abordagens acerca da relação entre guerras e revoluções, faz menção ao

¹ Recebido: 28-07-2018/Aceito: 01-08-2018/ Publicado on-line: 07-08-2018.

² José Luiz de Oliveira é Professor associado do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, MG, Brasil.

líder da Revolução Russa de 1917 da seguinte maneira: “Guerras e revoluções – como se os acontecimentos apenas se apressassem em cumprir a previsão inicial de Lênin – têm determinado até hoje a fisionomia do século XX”. Embora Arendt (2011), em sua obra *Sobre a Revolução*, trate muito mais das Revoluções Francesa e Americana, há também alusões em torno da Revolução Russa de 1917. Ao se referir a Lênin, Arendt demonstra que tanto ele quanto os acontecimentos de cem anos atrás possuem relevância para a história da filosofia política contemporânea.

Embora faça menções aos acontecimentos de 1905 na Rússia, Arendt, quando faz referências à Revolução Russa, está se dirigindo aos acontecimentos de 1917, marcados pela subida de Lênin ao poder e por todas as suas tentativas de fortalecimento de políticas de desenvolvimento social e econômica, a exemplo da Nova Política Econômica (NEP). A ascensão de Stalin ao poder, bem como os seus esforços de consolidação do domínio total, podem ser considerados o momento que marca o fim de todas as pretensões assumidas pelos Sovietes, que culminaram nos acontecimentos de outubro de 1917, particularmente se considerarmos o quanto o fim dos Sovietes representou enquanto aniquilação dos anseios de fundação da liberdade política tal como essas organizações pleiteavam.

As revoluções, para Arendt, constituem a fundação na História. Referir-se ao tema da fundação, no caso da Revolução Russa de 1917, é voltar-se para a experiência dos conselhos. Em suas análises, Arendt procura demonstrar que as experiências dos conselhos na Rússia, configurados em Sovietes, se fortaleceram a partir dos movimentos de 1905. Os Sovietes, na perspectiva arendtiana, são concebidos como o

elemento principal que registrou os espaços de liberdade, os quais pulsaram no seio da Rússia revolucionária. No primeiro item deste nosso trabalho, trataremos do ideal de fundação republicana presente nos Sovietes³ admitido por Arendt.

No segundo item, explicitaremos que, uma vez estando à frente do governo, Lênin foi gradativamente assumindo o controle do poder amparado nas ações do Partido Bolchevique em detrimento dos Sovietes. O pragmatismo do principal líder da Revolução foi permitindo a abertura do caminho para que os princípios dos Sovietes fossem eliminados progressivamente.

No terceiro momento de nossa abordagem, demonstraremos que, por meio da ascensão de Stalin ao poder, instaurou-se o domínio total; isto é, o totalitarismo alcançou o seu clímax com a perseguição e destruição daqueles que foram considerados inimigos objetivos. As constantes investidas de Stalin foram inicialmente direcionadas aos Sovietes, passando por todas as classes sociais até culminar com a destruição de todas as forças opositoras ao regime presentes nas estruturas internas do Partido e no seio da burocracia do Estado.

Enfim, mostraremos de que maneira Arendt admite que

³ Arendt (2011, p. 331) adverte que havia uma concepção republicana nos Sovietes, ao dizer: “Os Conselhos, claro, eram espaços de liberdade. Como tais, invariavelmente não aceitavam ser considerados órgãos temporários da revolução e, muito pelo contrário, se empenhavam ao máximo para se estabelecer como órgãos permanentes do governo. Longe de querer tornar a revolução permanente, o objetivo explícito deles era ‘lançar as fundações de uma república proclamada com todas as suas consequências, o único governo que encerrará para sempre a era das invasões e guerras civis’; não o paraíso na Terra, não uma sociedade sem classes, não o sonho da fraternidade socialista ou comunista, mas a instauração da ‘verdadeira república’: tal era a ‘recompensa’ que se esperava como fim da luta”.

a União Soviética passou a apresentar sinais de destotalitização após a morte de Stalin com a consequente ascensão de Nikita Khrushchev ao poder.

2. O IDEAL DE FUNDAÇÃO PRESENTE NOS SOVIETES

Ao abordar uma das mais relevantes ações humanas no que tange às movimentações que culminaram na eclosão da Revolução Russa, Arendt expõe parte de suas contribuições para o processo que envolve a história da filosofia contemporânea. A atuação intelectual dessa pensadora se realiza por meio de abordagens de temas recorrentes ao campo da filosofia política. São análises que ocorrem na esfera de importantes acontecimentos políticos, longe das especulações de caráter metafísico. A atenção às novidades ocorridas no seio do mundo, especialmente no que diz respeito aos acontecimentos políticos do século XX, revela o quanto Arendt (2011, p. 10) mantém coerência com a afirmação de que, “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político em contraposição ao pensamento metafísico”. Nessa perspectiva, a filosofia política da nossa pensadora apresenta uma relação da ação com a categoria da natalidade. Todo recém-chegado ao mundo possui a capacidade de iniciar algo novo, o que, para Arendt, significa agir. Desse modo, todas as atividades humanas estão estreitamente ligadas à condição humana da natalidade.

Em suas análises acerca da Revolução Russa, Arendt (2011, p. 321-322) chama-nos a atenção para o surgimento na Rússia de uma nova forma de governo. Para a pensadora, essa nova forma de governo guardava certa semelhança com

o sistema distrital da América admitido por Jefferson. Essa novidade de células políticas vivida na Rússia parecia, aos olhos da autora, repetir, em todas as suas circunstâncias, as sociedades revolucionárias, bem como os conselhos municipais que haviam se alastrado por todo o território francês após os acontecimentos de 1789. Dito em outras palavras, o fenômeno dos Sovietes, uma experiência ocorrida na Rússia, possuía várias semelhanças com os distritos de Jefferson, as sociedades e os conselhos municipais da França. O surgimento de conselhos nos séculos XIX e XX foi uma novidade que chamou a atenção de alguns líderes. Isto é, o advento dos conselhos foi um fenômeno que, segundo Arendt, teria impressionado os dois maiores líderes revolucionários do período pós-Revolução Francesa: no século XIX, Marx, durante a Comuna de Paris, e no início do século XX, Lênin, durante a eclosão da primeira Revolução Russa de 1905. Ambos vivenciaram experiências em torno de um movimento político de caráter espontâneo em momentos históricos diferentes. No caso de Marx, foram as comunas e, no caso de Lênin, o aparecimento dos Sovietes que surgiram antes da eclosão revolucionária de 1917 e, por sua vez, eram tipos de conselhos que, na sua versão russa, possuíam a pretensão de sobreviver à Revolução.

Arendt (2011, p. 323) enfatiza que, em 1905 e em 1917, Lênin ficou impactado pelos acontecimentos revolucionários a ponto de elogiar “a criatividade revolucionária do povo”. Essa impressão do líder revolucionário amparava-se na concepção de que o povo havia começado de maneira espontânea uma estrutura de poder inteiramente nova. Ou seja, havia uma estrutura organizacional, apresentada no curso da Revolução, nunca antes vista pela população russa.

Essa novidade de organização política foi tão marcante que culminou com a adoção do lema da Revolução de outubro de 1917: “Todo o poder aos Sovietes”. A novidade dos Sovietes era alarmante, uma vez que teria apanhado Lênin e o Partido Bolchevique de surpresa. Os Sovietes, órgãos de organização elementar, típicos da Rússia da primeira metade do século XX, se apresentaram na condição de registro de um tipo de ação política caracterizada pela espontaneidade que, de certa maneira, se traduz na concepção arendtiana de fundação. Essa espontaneidade anunciada por Arendt (2011, p. 313) se estabelece considerando que os conselhos, incluindo a versão em Sovietes, “sempre que apareciam, eles brotavam como órgãos espontâneos do povo não só fora de todos os partidos revolucionários, mas também de maneira inesperada para eles e seus dirigentes”. Desse modo, o caráter espontâneo se faz devido ao fato de os diversos conselhos não aparecerem no interior dos partidos e surgirem de surpresa, escapando dos olhos de seus dirigentes. Assim como o despontar espontâneo dos conselhos se constitui pelo surgimento do novo, o processo de fundação no âmbito de uma revolução ocorre da mesma forma, pois, para Arendt (2011, p. 46), “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável”.

Para os nossos propósitos, é relevante se referir à tópica da fundação em Arendt, já que, ao tratar do fenômeno revolucionário, inclusive a Revolução Russa, a pensadora se volta para o tema da fundação. Em termos arendtianos, a fundação é um fenômeno que pode ser registrado desde as narrativas lendárias da Antiguidade. Arendt (2011, p. 166), em suas análises sobre a História romana, considera que esta

sempre esteve alicerçada na ideia da fundação e que nenhuma das grandes concepções políticas romanas – tais como o tripé Autoridade, Tradição e Religião, bem como a ideia de *Lex* – poderia ser entendida sem uma compreensão acerca do grande feito que marca o início da História e da cronologia romana, o feito da *Urbs Condita*, que se traduz na fundação da cidade eterna.

Arendt (1992, p. 162) também adverte que a cidade de Roma é um exemplo de fundação que acontece no contexto da Antiguidade. A partir desse contexto, Arendt dá uma atenção considerável à fundação, pois, para ela, no âmbito da História romana, a fundação era algo que se processava no âmago da política assumida por Roma, que se instalou desde o início da República até o fim da era imperial. Conforme os romanos, o caráter sagrado da fundação permitia que aquilo que fosse fundado permanecesse para todas as gerações futuras. Nesse sentido, ao participar da política, o cidadão romano estaria preservando a fundação da cidade de Roma. Portanto, ampliar o Império Romano significava, antes de tudo, repetir a fundação de Roma. Todavia, a ideia de fundação não é uma tópica que diz respeito somente à Antiguidade. O problema da fundação é uma questão a ser tratada por toda a História do pensamento político ocidental, porque ela é uma tópica que sempre esteve presente na origem dos corpos políticos em todos os momentos da História política ocidental.

Nesse sentido, a fundação no contexto das investigações referentes à História da Filosofia Política Moderna e Contemporânea tem na Revolução a sua própria expressão, que, por si só, se constitui como a própria instauração do novo.

Isso quer dizer que a própria instauração do evento revolucionário já é uma novidade em si mesma. Ou seja, a falta de outro evento que o precedesse fez dele uma novidade relevante. A novidade aqui tem como um de seus aspectos a própria ausência de precedência. Entretanto, essa ausência de precedência histórica é compreendida dentro dos aspectos que compõem o elemento novidade. Dessa maneira, percebemos que Arendt trata da revolução concebendo-a como o início de um novo rumo na História.

Em termos arendtianos, esse novo rumo ocorre de uma maneira na qual os agentes ou os filhos da Revolução passam a perder o controle desse rumo. O fenômeno revolucionário apresenta-se na forma de acontecimentos que caminham numa direção que se projeta para muito além daquilo que pode se considerar como acontecimentos que se apresentam como meras mudanças. Referindo-se aos acontecimentos iniciais da Revolução Francesa, Arendt (2011, p.78-79) nos lembra que a prova de que a Revolução não significou uma mera mudança reside no famoso diálogo travado entre o rei Luís XVI com o duque de La Rochefoucauld-Liancourt. Trata-se de um diálogo cujo núcleo é a notícia acerca da queda da Bastilha e a consequente libertação de uns poucos prisioneiros, e da defecção das tropas reais frente a um ataque popular. Arendt adverte que esse diálogo entre o rei e o seu mensageiro tornou-se famoso e de caráter lacônico e revelador. Nessa ocasião, o rei teria exclamado que os fatos ocorridos na noite de 14 de julho de 1789, em Paris, teriam sido uma revolta – “*C'est une révolt*”. Logo em seguida, o seu mensageiro Liancourt o corrigiu afirmando que aquele célebre acontecimento não se tratava de uma revolta – “*Non, sire, c'est*

une revolution”. Em termos da interpretação arendtiana, esse diálogo aponta o sentido político de um movimento dotado de irresistibilidade.

Nesse sentido, aponta Arendt (2011, p. 79) que o movimento agora passa a ser visto como algo incapaz de ser detido, pois Liancourt replicou que o que havia acontecido tratava-se de uma situação de caráter irrevogável e capaz de ir além do poder de um monarca. Comparado àquilo que antes era compreendido como uma revolta controlável, a partir daquele momento tratava-se de uma Revolução que, enquanto ação fundadora se apresentava demonstrando a sua característica de um evento marcado pela irrevogabilidade ou pela irreversibilidade. Trata-se de ter que lidar com o caráter irrevogável e irreversível da ação. Por essa razão, lembra Arendt (2011, p. 80) que “a noção de um movimento irreversível, que o século XX logo iria conceitualizar na ideia de necessidade histórica, ressoa em todas as páginas da Revolução Francesa, do começo ao fim”. O sentido de revolução passou a ser compreendido como força avassaladora e incapaz de ser detida até mesmo pelos seus próprios agentes. Destarte, anuncia Arendt (2011, p. 80): “É a majestosa corrente da lava da revolução que não poupa nada e ninguém pode deter’, como testemunhou Georg Forster em 1793; é o espetáculo que recai sob o signo de Saturno: ‘A revolução devorando os próprios filhos’, como colocou Vergniaud, o grande orador da Gironda”.

O conceito de fundação em Arendt se faz por meio da demonstração do quanto o homem é um ser livre e, conseqüentemente, capaz de mudar o curso dos acontecimentos. O entendimento de fundação em Arendt se baseia na aposta de que a capacidade de começar algo inteiramente novo é

uma característica tipicamente dos seres humanos. Nessa perspectiva, todos os tipos de conselhos, incluindo os Sovietes, se constituem como espaços potencialmente dotados de condições capazes de desencadear o processo revolucionário, deixando, então, visível a concretização do potencial fundador.

A novidade trazida pela experiência dos Sovietes era a de que se tratava de conselhos que reforçavam a concepção de abertura de espaço público enquanto instâncias que valorizavam movimentos espontâneos. É por esse motivo que Arendt (2011, p. 328), em suas análises, procura demonstrar que as experiências dos Sovietes na Rússia se fortaleceram a partir dos movimentos de 1905 por meio de ondas de greves espontâneas. Essa espontaneidade se firmou fora dos grupos e partidos revolucionários. Pode-se dizer que os Sovietes representavam a versão russa dos conselhos e, para Arendt (2011, p. 331), “os conselhos, claro, eram espaços de liberdade”. É importante enfatizar que liberdade, na visão de Arendt (1992, p. 195), só é possível existir quando se estabelece um domínio público⁴ para que ela possa se manifestar; isto é: “Sem um âmbito politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer”.

Nessa perspectiva, tanto o exercício da liberdade quanto a ação política requerem um espaço onde elas possam aparecer. A manifestação da liberdade constitui ponto nodal para

⁴ A concepção arendtiana de liberdade política difere da chamada liberdade interior, na qual não é possível lidar com fatos demonstráveis. A esse respeito, diz Arendt (1992, p. 195): “Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria”.

o entendimento do conceito arendtiano de ação. Daí a insistência de Arendt (1992, p. 192) ao afirmar: “Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. *A raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”. Se os conselhos, aos olhos de Arendt, eram espaços de liberdade, no interior deles se efetivava o fato demonstrável da política e da liberdade. É na manifestação conjunta entre liberdade e política que encontramos o motivo central que justifica a existência da coincidência entre ambas. Depreendemos, então, que a manifestação da política que ocorre por meio da efetivação da ação em espaços públicos somente pode se concretizar mediante o estabelecimento de canais de liberdade. Isto é, os problemas alicerçados no encaminhamento da política e da ação dependem da existência da liberdade. A esse respeito, salienta Arendt:

E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana (ARENDDT, 1992, p. 191-192).

Dessa maneira, ação, política e liberdade são conceitos que se encontram intimamente relacionados entre si e, conseqüentemente, contribuem para esclarecer a definição arendtiana de revolução. A liberdade, tal como Hannah Arendt a concebe, encontra-se definitivamente apoiada em conceitos contrários aos princípios que fundamentam a ordem estabelecida pela política de atuação dos regimes totalitários. Conforme Arendt (1992, p. 191), “o campo em que a liberdade

sempre foi conhecida, não como um problema é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política”. A pensadora admite, assim, ser a liberdade a condição necessária para que haja à política o seu significado preciso. Desse ponto de vista, a liberdade só existe quando unida à dimensão política da existência humana. Por causa disso, passa também a se colocar como a razão de ser da política. Numa de suas conferências, intitulada “Será que a política ainda tem algum sentido?”, Arendt (1993, p. 117) salientou que “[...] para a questão referente ao sentido da política, há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma, que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias”. Segundo ela, a resposta é a seguinte: “o sentido da política é a liberdade”. Por essa afirmação, percebemos que, no processo de desenvolvimento de sua filosofia política, Hannah Arendt articula estreitamente as temáticas da liberdade e da política⁵.

A novidade dos Sovietes, ou seja, a falta de precedência desses tipos de conselhos na história da Rússia, é realçada por Arendt, porque, de acordo com ela:

Desde as revoluções do século dezoito, todo grande levante desenvolveu realmente os rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que surgiu, independente de todas as teorias revolucionárias precedentes, diretamente fora do curso da revolução em si, isto é, fora

⁵ Podemos afirmar que a concepção arendtiana da liberdade caracteriza-a como a categoria que irá estabelecer os vínculos entre seu apelo à tradição e sua crítica aos modelos impostos pela experiência do totalitarismo. Essa liberdade política, vista da perspectiva arendtiana, se manifesta no agir concreto, ou seja, no mundo público, em contraposição ao sentido da liberdade da interioridade, que aparece fora da dinâmica do mundo da política. A esse propósito, observa Arendt (1992, p. 192): “A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da ‘liberdade interior’, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política”.

das experiências de ação e fora do desejo resultante dos atores em participar do ulterior desenvolvimento dos assuntos públicos (ARENDT, 2004, p. 199).

É importante destacar que a novidade dos conselhos russos, ou Sovietes, é lembrada por Arendt no sentido de que se trata de um tipo de organização que não fazia parte das pretensões dos teóricos das revoluções. Não havia experiências de ação na história da Rússia que pudessem se assemelhar aos conselhos, principalmente quando consideramos que é da natureza política dos conselhos que eles sejam dotados de estruturas elementares de poder. Os conselhos, aos quais Arendt se refere, possuem estrutura organizacional de caráter horizontal; isto é, no seu interior as deliberações nascem e se articulam de baixo para cima.

No entendimento de Arendt (2011, p. 331), no seio da sociedade russa que se encontrava em ebulição revolucionária, o que esses conselhos propunham era jamais serem considerados como órgãos temporários da Revolução. Por essa razão, empenhavam-se bastante para que pudessem se estabelecer como órgãos permanentes do governo revolucionário. Destaca Arendt (2011, p. 331) que os conselhos russos pleiteavam explicitamente “lançar as fundações de uma república proclamada com todas as suas consequências, o único governo que encerrará para sempre a era das invasões e guerras civis”. Dessa maneira, os conselhos pleiteavam a instauração de um governo com características republicanas e que fosse capaz de promover a paz.

Naquele contexto, no qual se buscava tomar o poder político institucional na Rússia, Arendt (2011, p. 331) realça que os membros dos Sovietes não estavam interessados em

estabelecer um governo que criasse um paraíso na Terra, sociedade desprovida de classes, bem como o sonho pautado na fraternidade de cunho socialista e comunista. O que eles pretendiam instaurar de fato era “a verdadeira república”. Em outras palavras, o que os membros dos Sovietes almejavam era a fundação de uma república com bases nos movimentos populares espontâneos, que viria como um tipo de “recompensa” com o objetivo de coroar o fim da luta. Semelhantemente ao que havia acontecido na Comuna de Paris em 1871, a fundação de uma república também era a intenção dos membros dos Sovietes, que outrora brotaram em solo russo. Muitos testemunharam as lutas dos membros dos conselhos e, por isso, acreditavam e sentiam que esses órgãos poderiam provocar o surgimento e a formação de uma força, que um dia poderia ser capaz de alcançar efetivamente a transformação do Estado. Arendt busca demonstrar que os Sovietes, no que tange à capacidade que eles possuíam de transformação do Estado, se assemelhavam aos conselhos da França:

E o que tinha sido verdade em Paris em 1871 continuava a ser verdade para a Rússia em 1905, quando as intenções ‘não meramente destrutivas, e sim construtivas dos primeiros Sovietes eram tão evidentes que as testemunhas da época ‘podiam sentir o surgimento e a formação de uma força que um dia poderá ser capaz de efetuar a transformação do Estado’ (ARENDR, 2011, p. 331).

Se havia, tanto na França quanto na Rússia, a crença testemunhada de que os conselhos poderiam efetuar determinada transformação do Estado, é por que o pulsar da novidade estava presente nessas células de liberdade política.

Arendt (2011, p. 334) salienta que os Sovietes surgiram em todas as partes. Eram espaços públicos que apareceram

no meio dos operários, soldados e camponeses. O surgimento dos conselhos em espaços diferenciados revela o potencial de transformação capaz de atingir e transformar a geopolítica de um país. Chama-nos a atenção o fato de esses órgãos se estabelecerem em ambientes diferenciados e de maneira simultânea e, conseqüentemente, conseguirem se efetivar num movimento de natureza política marcadamente espontânea. É relevante considerarmos as formas de coordenação e integração desse movimento espontâneo admitido por Arendt (2011, p. 334) ao dizer:

O aspecto mais marcante desses desenvolvimentos espontâneos é que bastaram poucas semanas, no caso da Rússia, ou poucos dias, no caso da Hungria, para que esses órgãos independentes e extremamente díspares dessem início a um processo de coordenação e integração por meio da formação de conselhos superiores, de caráter regional ou provincial, dos quais finalmente eram escolhidos os delegados para uma assembleia representando o país inteiro (ARENDR, 2011, p. 334).

Essa articulação permitia que as deliberações em instâncias superiores pudessem refletir as ações elementares da fundação da república em curso. Os Sovietes, desse modo, estavam se constituindo num tipo de organização que possibilitava criar formas de representação que incorporassem as aspirações políticas do país na sua totalidade. A não verticalização do poder permitia que todas as demandas políticas discutidas nos diversos Sovietes, espalhados em seus diferentes ambientes, pudessem chegar à mais alta instância de deliberação configurada na grande assembleia que representava o país inteiro. Depreendemos que havia, na articulação dos Sovietes, a adoção de uma estrutura organizacional de caráter horizontal, na qual cada órgão poderia eleger representantes para assembleias superiores, a fim de que se empenhassem

em deliberações nunca divorciadas do anseio de todos os participantes dessa estrutura elementar. Sobre como se efetivavam as eleições de representantes de membros dos conselhos, afirma Arendt:

Os membros dos conselhos então escolhiam seus delegados para o conselho logo acima, e esses delegados também eram escolhidos por seus pares sem estarem sujeitos a qualquer pressão de cima ou de baixo. Tal posição era conferida a título exclusivo da confiança de seus iguais, e essa pluralidade não era natural, e sim política; não era nada que lhes fosse inato; era a igualdade daqueles que haviam se comprometido e agora estavam engajados num empreendimento conjunto. Uma vez eleito e enviado ao conselho logo acima, o delegado estava de novo entre os seus pares, pois os delegados em todos os níveis deste sistema eram os que tinham recebido um voto de especial confiança (ARENDDT, 2011, p. 347).

Dessa maneira, a eleição de representantes para os conselhos superiores permitia que nunca o representante escolhido deixasse de ser o porta-voz dos representados, uma vez que não podia atuar fora das articulações de deliberações dos conselhos que ficavam logo abaixo. Esse caráter horizontal da representação nos sistemas de conselhos difere substancialmente da representação que ocorre nos ditames da democracia liberal. Nesse sistema, o povo legitima seus representantes para os parlamentos por meio do voto e, a partir daí, deposita neles toda a responsabilidade da ação política. Arendt (2011, p. 300) critica o modelo liberal de representação ao dizer que “a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente, e o velho adágio ‘todo poder reside no povo’ é válido apenas para o dia da eleição”.

É imprescindível acentuar que as análises encaminhadas por Arendt acerca do centenário da Revolução Russa de

1917 tornam pertinente o caráter da fundação de um novo corpo político presente na vida dos Sovietes. Para tanto, Arendt (2004, p. 199) apresenta algumas características que reforçam o caráter republicano desses órgãos. Nesse ideal de fundação, temos uma nova forma de governo baseada em um sistema de conselhos, que, como se sabe, pereceu em todo lugar e em toda época. Essa nova forma de governo foi destruída pela burocracia dos Estados-nações ou pelas estruturas das máquinas partidárias. Se esse sistema, aponta Arendt (2004, p. 199), for considerado uma pura utopia, seria, de qualquer maneira, como utopia tipicamente assumida pelo povo, considerando que esse tipo de utopia que havia nesses espaços públicos não era a utopia anunciada por teóricos e ideólogos. Anuncia Arendt:

Esses observadores viam os conselhos como um sonho romântico, alguma espécie de utopia fanática que se materializava por um rápido instante apenas para mostrar como eram fantasiosos os anseios românticos do povo, que pareciam desconhecer as realidades da vida. Esses realistas se respaldavam no sistema partidário tomando como um dado de fato que não existia nenhuma outra alternativa ao governo representativo e esquecendo convenientemente que a queda do velho regime se devia, entre outras coisas, justamente a esse sistema (ARENDR, 2011, p. 329-324).

Percebemos que os teóricos e ideólogos defensores do sistema partidário, além de desprezarem que foram os conselhos os principais responsáveis pela queda do velho regime – cabe lembrar aqui o Antigo Regime na França e o Czarismo na Rússia –, também consideravam utópicas e românticas aquelas experiências que não fossem de governo representativo. No entanto, Arendt (2004, p. 199) afirma que não se pode dizer que essa experiência de conselhos era realmente

uma utopia⁶, porém certifica que o sistema de conselhos brotou da própria experiência espontânea da ação política dos seus participantes e ocorreu em todas as revoluções. Os conselhos foram mola-mestra para a fundação de novas realidades políticas, a exemplo dos acontecimentos de 1917 na Rússia.

3. LÊNIN NO PODER

A Rússia sempre foi um país com grandes extensões territoriais e com características culturais e políticas dotadas de singularidades, as quais a tornam diferente de outros países. Arendt (1989, p. 368), em suas considerações sobre o desempenho da Revolução de 1917, salienta que se tratou de vitória que ocorreu num país onde havia uma burocracia despótica e centralizada. Naquele contexto, a Rússia possuía uma massa populacional marcada pela desestruturação. Não se poderia dizer que a Rússia daquela época se enquadrava nos elementos da ordem feudal rural, tampouco nas classes capitalistas urbanas que estavam nascendo, porque elas eram carregadas de debilidade. Lênin considerou que, diferentemente de outras partes do mundo, a vitória da Revolução de outubro foi marcada pela facilidade. Mas, se por um lado Lê-

⁶ A referência ao sistema de conselhos como possível utopia aparece nas análises de Arendt (2004, p. 199), no sentido de que a pensadora parece tentar buscar responder aos críticos do sistema de conselhos que tal sistema pode até ser considerado uma utopia caso se compreenda que seja de qualquer modo uma utopia do povo, não a utopia proclamada por teóricos e ideólogos. Estamos falando aqui de um sistema de uma nova forma de governo que não se enquadra na perspectiva de um projeto ou ação irrealizável. Pelo contrário, foi sim uma experiência de ação política, a saber: “E mais, estes sistemas de conselhos nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo, cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política”.

nin considerou fácil galgar o poder na Rússia, por outro admitiu que fosse difícil conservá-lo. O alerta arendtiano a respeito dessa afirmação de Lênin se orienta no sentido de que ele tinha consciência da fragilidade da classe operária russa, bem como das anárquicas condições sociais que, de maneira geral, tornavam propícia a realização de mudanças súbitas. As chamadas anárquicas condições sociais sugerem ser um conjunto de insatisfação decorrente da citada fragilidade das classes operárias e, provavelmente, também das classes camponesas que geravam certa instabilidade. Se Arendt se refere a elas como propícias de realização de mudanças típicas, talvez seja essa a razão pela qual ocorre a demonstração de insatisfações por parte dessas classes socialmente menos favorecidas.

Naquele contexto de movimentação da liderança de Lênin, Arendt (1989, p. 368-369) diz que existia na Rússia donos de terras que tiveram suas propriedades expropriadas pelos camponeses. Existia uma frágil classe operária que demonstra que a Rússia não era um país fortemente industrializado. Havia uma tímida classe média, além da existência de tribos mais primitivas. Todavia, essa composição de classes que existia na Rússia, no contexto da liderança de Lênin, mostra que, se havia uma tímida classe média e uma frágil classe operária, aquele país não poderia se enquadrar nos parâmetros que configuram suas classes como classes capitalistas urbanas significativas, tampouco um país composto por essas classes já não poderia ser enquadrado como um país dominado por elementos da ordem feudal rural.

O primeiro líder da Rússia revolucionária, com o objetivo de salvar a Revolução, tratou de tomar algumas medidas abordadas por Arendt:

Legalizou a anárquica expropriação dos donos de terra pelos camponeses, e assim estabeleceu na Rússia, pela primeira vez e provavelmente a última, aquela classe camponesa emancipada que, desde a Revolução Francesa, havia sido o mais firme esteio dos Estados-nações ocidentais. Tentou fortalecer a classe trabalhadora encorajando os sindicatos independentes. Tolerou a tímida aparição de uma nova classe média proveniente da NEP [Nova Política Econômica] após o fim da guerra civil. Introduziu outras formas de distinção, organizando e, às vezes, até inventando o maior número possível de nacionalidades, fomentando a consciência nacional e a percepção de diferenças históricas e culturais mesmo entre as tribos mais primitivas da União Soviética (ARENDDT, 1989, p. 368-369).

Embora façamos aqui referência às tribos mais antigas da União Soviética, é primordial ressaltar que, para a nossa autora, a passagem definitiva da Rússia para a União Soviética somente ocorreu em 1930, no momento do reconhecimento pela maioria dos Estados e quando não havia mais o perigo da intervenção do exterior. Nas palavras de Arendt (1989, p. 370-371): “A intervenção do exterior, que poderia apoiar um dos setores descontentes da população, já não constituía perigo em 1930, quando a União Soviética, já reconhecida pela maioria dos Estados e firmemente implantada, tornou-se a parceira do sistema nacional vigente”. Percebemos que Lênin procurou agir no governo buscando mostrar que era possível fundar uma nova Rússia. Ele apostava no desenvolvimento econômico e social daquela imensa porção do povo eslavo. Por essa razão, apresentou à população daquele país um projeto de nação. Arendt (1989, p. 369) vê nessas medidas questões de caráter político puramente prático. Temos, nesse pragmatismo de Lênin, a demonstração de que ele possuía e prosseguia com seus instintos de estadista.

Alerta Arendt (1989, p. 369) que o temor de Lênin estava em ter que lidar com a ausência de uma estrutura social.

Dessa maneira, Arendt (2011, p. 100) lembra-nos que Lênin teria dito numa frase aquilo que poderia ser considerado a essência e os objetivos da Revolução Russa de 1917: “Eletrificação + Sovietes”. Com essa afirmação, Lênin estava procurando omitir duas questões fundamentais: o papel do Partido e a construção do socialismo. A análise arendtiana concebe que, ao se referir à questão da eletrificação, Lênin estava almejando uma solução para o problema social na Rússia e, ao se referir aos Sovietes, o líder da Revolução de outubro estava pleiteando um novo corpo político que abarcasse esses conselhos nascidos no seio da Revolução e que não se enquadravam nos liames de qualquer tipo de organização de cunho partidário. Com o programa de eletrificação, Lênin, ao almejar resolver um problema de cunho social, deixa-nos claro que não é somente pela via da implantação do socialismo que podemos lidar com a solução de questões sociais. Ao omitir naquele contexto a construção do socialismo, Lênin não esconde que suas medidas iniciais tiveram êxito sem a consolidação do socialismo. E a necessidade de eletrificação denuncia o quanto havia de problemas sociais e econômicos na Rússia das primeiras décadas do século XX.

A opção de Lênin de governar pela eletrificação diz muito acerca da questão social da Rússia daquele contexto histórico. Nesse sentido, Arendt (2011, p. 100) considera surpreendente o fato de um líder, que possuía filiação ao ideal marxista, aderir ao propósito de que a pobreza não se resolveria pelas formas de socialização e de socialismo. A aposta de Lênin, segundo as análises arendtianas, é a de que a solução para combater a pobreza na Rússia teria que passar, antes de tudo, por meios técnicos, considerando que, ao lançar mão da tecnologia, estava se optando por uma medida

politicamente neutra e que poderia ocorrer em qualquer forma de governo. Ou seja, o entendimento de Lênin, na interpretação de Arendt (2011, p. 100), é de que “a tecnologia, em contraste com a socialização, é politicamente neutra; ela não prescreve e nem exclui nenhuma forma específica de governo”. Se naquele momento não interessava a Lênin consolidar a implantação do socialismo, a opção por eletrificação, que se faz por tecnologia, implicaria, com a sua suposta neutralidade, buscar resolver um dos principais problemas sociais da Rússia.

A adesão de Lênin à pauta da eletrificação possui, conforme Arendt (2011, p. 100), o significado de uma ação de governo, cujo objetivo era libertar os russos que se encontravam diante da calamidade da pobreza. Porém, a liberdade, no seu sentido político, só poderia ser alcançada por meio da manutenção dos Sovietes. Manter a eletrificação⁷ objetivando a libertação da questão social, e preservar os Sovietes para garantir a liberdade política dessa nova forma de governo significaram, para Arendt (2011, p. 100), que “esse foi um dos não raros casos em que os dotes de Lênin como estadista prevaleceram sobre sua formação e convicção ideológica marxista”.

Mas, na perspectiva de Arendt (2011, p. 100), esse com-

⁷ A respeito do entendimento assumido por Lênin no momento em que optou por abandonar quase por inteiro a convicção de que o poder seria dos Sovietes, diz Arendt (2011, p. 100-101): “Ele acreditava que um povo incompetente num país atrasado não conseguiria vencer a pobreza em condições de liberdade política, não conseguiria, em todo caso, derrotar a pobreza e simultaneamente instaurar a liberdade. Lênin foi o último herdeiro da Revolução Francesa. Ele não tinha nenhum conceito teórico da liberdade, mas, posto diante dela na realidade concreta, entendeu o que estava em jogo e, quando sacrificou as novas instituições da liberdade, os Sovietes, ao partido que julgou que libertaria os pobres, sua motivação e seu raciocínio ainda estavam de acordo com os trágicos fracassos da tradição revolucionária francesa”.

portamento de estadista, que de alguma maneira ainda buscava preservar o potencial de liberdade política dos Sovietes, não prevaleceu por muito tempo. Lênin optou por fazer do Partido Bolchevique a força que iria movimentar tanto a eletrificação quanto os Sovietes. Os rumos tomados pelo governo de Lênin estariam, em termos arendtianos, abrindo precedente para o desenvolvimento posterior em que o Partido, com toda a sua máquina, se tornaria onipotente. Contudo, Arendt enfatiza:

Sem dúvida, Lênin sofreu sua maior derrota quando o espocar da guerra civil, o supremo poder que ele originalmente planejava concentrar nos Sovietes, passou definitivamente às mãos da burocracia do Partido; mas mesmo isto, trágico como era para o curso da Revolução, não teria levado necessariamente ao totalitarismo (ARENDR, 1989, p. 369).

Percebemos, a partir dessa abordagem, que Arendt apresenta-nos um momento do governo da Rússia, nascido com o advento da Revolução de 1917, no qual o poder de sedução da burocracia partidária avançava sobre os espaços de liberdade política presentes no seio dos Sovietes. Algo considerado trágico para Arendt, uma vez que aquele momento significou um desvio de rota das pretensões originárias da Revolução, que brotaram em vários espaços da sociedade russa das duas primeiras décadas do século XX. A almejada fundação de uma nova forma de governo na Rússia, caracterizada por bases republicanas e que foram progressivamente alinhavadas nos diversos Sovietes, estava ameaçada.

No que diz respeito ao conflito entre Partido e conselhos, trata-se de algo que não surgiu pela primeira vez no contexto da Revolução Russa. Ele existiu na Revolução Francesa. A França conviveu com uma grande quantidade de clubes e

sociedades – as *sociétés populaires*. Eram espaços de manifestação da liberdade política. Na ótica de Arendt (2011, p. 303), Robespierre compreendia que “as sociedades populares eram os únicos lugares no país onde essa liberdade podia realmente se mostrar e ser exercida pelos cidadãos”. Acreditava-se que as sociedades se constituíam como verdadeiros “pilares da Constituição”, pois, no seu interior, manifestavam-se as “fundações da liberdade”. Visto dessa maneira, qualquer um que demonstrasse o interesse de interferir em suas reuniões estaria, em boa medida, “atacando a liberdade”. Arendt (2011, p. 303-304) diz que assim que Robespierre assumiu o poder na França, utilizou-se da condição de líder político do então governo revolucionário e assumiu completamente uma outra posição. Sua ascensão ao poder representou o início de um combate incansável às sociedades populares. Tomou como medida a substituição das sociedades pelo que ele chamou de “a grande sociedade popular de todo o povo francês”, de caráter uno e indivisível. Essa “grande sociedade popular de todo o povo francês” deveria se reunir num espaço capaz de comportar todos os que iriam representar o povo francês. Seria um espaço que contemplasse os trabalhos da representação no âmbito da Câmara de Deputados. Criou-se, a partir daí, uma instituição que assumiria o papel de tomar em suas mãos o poder indivisível e centralizado de toda a nação francesa.

Arendt (2011, p. 312) nos lembra de que o conflito entre Partido e conselhos ocorre porque “o conflito entre os dois sistemas sempre foi, na verdade, um conflito entre o parlamento, fonte e sede do poder do sistema partidário, e o povo, que entregou o poder a seus representantes”. O conflito en-

tre partidos e conselhos se sustentava, uma vez que esses últimos não se contentavam em abandonar a participação direta acerca dos assuntos do país. Isto é, diferentemente dos partidos, Arendt (2011, p. 329) recorda que “os conselhos desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país”. Semelhante ao que aconteceu na França de Robespierre, Arendt afirma que, no caso da Rússia:

Se Lênin realmente quisesse dar todo o poder aos soviets, ele condenaria o Partido Bolchevique à mesma impotência que agora é a característica dominante do Parlamento soviético, cujos deputados filiados e não filiados são indicados pelo partido, e na ausência de qualquer outra lista, nem sequer são escolhidos, e sim apenas aclamados pelos eleitores (ARENDR, 2011, p. 332).

Embora tenha ocorrido, por parte do primeiro líder da revolução Russa, a tentativa de diminuição do poder dos Soviets, Arendt (1989, p. 369) realça que, no momento derradeiro da vida de Lênin, não havia ainda na Rússia uma sociedade dominada pelo totalitarismo, pois os caminhos encontravam-se abertos. Naquele momento, a Rússia contava com uma agricultura desenvolvida em base coletiva, de maneira cooperativa ou privada. O ambiente econômico era de formato nacional e estava livre para prosseguir num padrão capitalista, estatal de cunho capitalista ou até mesmo de mercado. Encaminhadas dessa forma, a pensadora expõe que nenhuma dessas opções teria sido capaz de destruir, de maneira automática, a nova estrutura do país deixada por Lênin. Arendt enfatiza também que todas essas classes e nacionalidades que compunham a sociedade russa daquele momento poderiam ser consideradas portadoras de força capaz de barrar o caminho de Stalin. Caminho esse apontado por Arendt

quando Stalin iniciou o seu trabalho de preparar o país para a consolidação de um governo marcadamente totalitário.

4. STALIN E O DOMÍNIO TOTAL

Diante de uma Rússia que nos primeiros anos de sua Revolução fora conduzida pela Nova Política Econômica (NEP), Arendt (1989, p. 369-370) nos esclarece que os caminhos inicialmente trilhados por Stalin possuíam alguns obstáculos que poderiam tornar mais difíceis a sua saga totalitária. Na condição de sucessor de Lênin, Stalin empreendeu a tarefa de liquidar o resto do poder que ainda restava aos Sovietes. Stalin objetivou criar uma massa atomizada e amorfa. Todavia, esse objetivo não poderia ser alcançado na convivência com os espaços de liberdade política a exemplo dos Sovietes.

Arendt (1989, p. 369-370) assegura que, no momento da ascensão do stalinismo ao governo, os Sovietes ainda possuíam um tipo de poder que se configurava numa representação nacional, a qual, naquelas circunstâncias, era capaz de impedir o domínio absoluto da hierarquia do Partido Bolchevique. Portanto, a primeira medida de Stalin, rumo ao estabelecimento do poder de domínio total, foi debilitar os Sovietes nacionais.

Apona a análise arendtiana que, para concretizar esses propósitos, Stalin introduziu nos Sovietes células bolchevistas, das quais saíam, com certa exclusividade, os funcionários de escalões superiores para ocupar espaços nos comitês centrais. Essa investida stalinista, ocorrida por volta de 1930, culminou com o desaparecimento dos últimos vestígios dos Sovietes. A investida de Stalin contra os Sovietes consistiu na

propagação do terror⁸. Naquele momento, desapareciam na Rússia os últimos vestígios de sua inédita experiência de conselhos admitidos na abordagem arendtiana como instituições comunais. O stalinismo, ao conseguir pôr fim à existência dos Sovietes, colocou no lugar desses antigos espaços públicos de liberdade uma burocracia partidária marcadamente centralizada.

Num segundo momento, a estratégia de domínio de Stalin, segundo Arendt (1989, p. 370), aponta para o seu empreendimento, a fim de colocar em prática o objetivo que visava à liquidação das classes. Nessa tarefa, Stalin se utilizou de instrumentos como a ideologia e a propaganda. As classes que entraram na mira de Stalin foram: as proprietárias, a nova classe média que vivia nas cidades e os camponeses. Não é possível para um governo que busca o domínio total conviver lado a lado com a existência de classes potencialmente capazes de se oporem ao regime.

Arendt (1989, p. 370), ao tratar da investida stalinista contra os camponeses, adverte que ela foi mais meticulosa e cruel quando comparada às ações empreendidas aos outros grupos. O motivo dessa investida residia no fato de ter sido a classe dos camponeses, devido ao seu grande número, potencialmente a classe mais poderosa da União Soviética. A crueldade investida contra os camponeses foi efetivada por meio de deportações e fome, uma vez que possuía o intuito

⁸ Referindo-se ao terror empreendido pelo governo totalitário, Arendt (1989, p. 518) salienta: “Presionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles; comparado às condições que prevalecem dentro do cinturão de ferro, até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade. O governo totalitário não restringe simplesmente os direitos nem simplesmente suprime as liberdades essenciais; tampouco, pelo menos ao que sabemos, consegue erradicar do coração dos homens o amor à liberdade, que é simplesmente a capacidade de mover-se, a qual não pode existir sem espaço”.

de expropriar os *kulaks*⁹ e a coletivização. Após a Revolução de 1917, o processo de coletivização e o reforço que buscava interesses comuns criaram uma nova classe agrícola, a qual passou a incomodar o governo stalinista. Dito de outro modo, no entendimento arendtiano, os camponeses se constituíram numa classe que se utilizou de um tipo de coletivização e de esforços ligados a interesses comuns. Por esse motivo, essa classe passou a representar, de maneira latente, um perigo iminente para o governo totalitário. Os camponeses, naquele momento da história da Rússia, possuíam uma posição relevante para a economia do país. O interesse de Stalin era transformar as fazendas coletivas em unidades maiores.

A ânsia do stalinismo de chegar a um governo caracterizado pelo domínio total, ao mesmo tempo em que se buscava eliminar os camponeses, voltou-se para a classe média oriunda dos resultados da NEP. O domínio total se caracteriza pela insistência em liquidar as forças de resistência presentes em todas as classes¹⁰. A classe média era uma classe tolerada por Lênin, mas que não teve o mesmo destino com Stalin, pois ele não deixou de promover a sua extinção. Arendt revela que a liquidação da classe média ocorreu no início da década de 1930 e completa:

⁹ Sobre essa questão, Bobbio, Matteucci e Pasquino (2010, p. 1222) afirmam: “A produção agrícola, após ter passado por diversas fases, foi, por fim, completa e bruscamente coletivizada. Este processo chocou contra a tenaz oposição dos kulaki ou camponeses ricos, que foram totalmente expropriados e exterminados em massa”.

¹⁰ Sobre isso, completa Arendt (1989, p. 512): “Sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Independentemente da tradição especificamente nacional ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial”.

Os que não se incluíam entre os muitos milhões de mortos ou milhões de deportados sabiam agora ‘quem mandava neste país’ e haviam compreendido que as suas vidas e as vidas de suas famílias não dependiam de seus concidadãos, mas somente dos caprichos do governo, aos quais tinham de enfrentar completa solidão, sem qualquer tipo de auxílio do grupo a que pertencessem (ARENDT, 1989, p. 370).

Notamos que não ser incluído entre os mortos era também tornar-se morto para a sua classe. Não havia mais dependências em relação aos concidadãos de classe. A classe média, antes tolerada e possuidora de certa autonomia de associação, tornou-se, por ora, objeto de capricho do governo, que buscava insistentemente alcançar o domínio total.

Arendt (1989, p. 370) registra que a terceira classe a ser liquidada como grupo foi a dos operários. A autora aponta-nos que a classe operária se encontrava em situação de maior debilidade em relação aos camponeses; por esse motivo, ofereciam menos resistência. Durante a eclosão da Revolução de 1917, os operários haviam feito espontaneamente a expropriação dos donos das fábricas. Porém, tal expropriação foi posteriormente frustrada, porque o governo confiscara as fábricas tornando-as propriedade do Estado. O confisco das fábricas pelo governo se pautou no argumento pretensioso de que esses meios de produção pertenciam ao proletariado.

A análise arendtiana esclarece que o governo stalinista criou, no início da década de 1930, o sistema stakhanovista, que tratou de eliminar a solidariedade e a consciência de classe entre os trabalhadores. No lugar do sentimento de solidariedade e de pertencimento a uma classe, o sistema stakhanovista implantou a concorrência feroz por meio da solidificação de uma aristocracia operária, a qual era separada do trabalhador comum. Essa aristocracia foi separada

dos demais trabalhadores de maneira mais aguda do que a distância entre tais trabalhadores e a gerência. A investida stalinista contra os operários atingiu o seu apogeu em 1938 com a criação de um documento de trabalho, que transformou oficialmente toda a classe operária do território russo num enorme corpo de trabalhadores forçados.

Arendt (1989, p. 371) salienta que, após ter eliminado as condições de classe dos camponeses, da classe média urbana e dos operários, Stalin investiu na liquidação daquela burocracia que anteriormente havia sido o instrumento de execução dessas classes. O líder totalitário levou dois anos, isto é, de 1936 a 1938, para liquidar toda a aristocracia presente nos campos das atividades militares e administrativas. A investida do domínio totalitário stalinista se dirigiu às repartições públicas, fábricas, entidades econômicas e de cunho cultural, bem como às agências governamentais e partidárias. Stalin passou para outras mãos a direção de todas essas atividades. A guerra de força utilizada por Stalin com esses grupos foi muita violenta. Arendt (1989, p. 371) adverte que “quase a metade do pessoal administrativo, do partido ou não, havia sido eliminada”, e foram liquidados mais de 50% de todos os membros do partido e ‘pelo menos outras 8 milhões de pessoas’”.

A destruição da burocracia, que antes foi suporte para a eliminação de outras classes, demonstra o nível de dominação a que chegaram as pretensões do stalinismo. O objetivo maior para se atingir o domínio total ocorreu de fato no momento quando calou e perseguiu toda a força de grupos opositores. Liquidar classes não bastou para as pretensões do domínio total stalinista. Foi preciso eliminar os camaradas do Partido, que, por um motivo ou outro, viessem a divergir

do poder central. Nesse sentido, qualquer atividade política, que não fosse a do poder de domínio totalitário, era passível de ameaça a esse poder instituído. Dito em outras palavras, o totalitarismo não permite atividade política, que está intimamente vinculada com a liberdade. Trata-se de dominação, não de ação política tal como ela é compreendida em termos arendtianos. Isso fica evidente na maneira como salienta Arendt:

A oposição ativa e organizada havia cessado de existir por volta de 1930 quando Stalin, em seu discurso no Décimo Sexto Congresso do Partido, declarou ilegais as divergências ideológicas dentro do partido, sendo que mesmo essa frouxa oposição mal pudera basear-se em alguma classe existente. O terror ditatorial – que difere do terror totalitário por ameaçar apenas adversários autênticos, mas não cidadãos inofensivos e carentes de opiniões políticas – havia sido suficientemente implacável para sufocar toda a atividade política, ostensiva ou clandestina, mesmo antes da morte de Lênin (ARENDR, 1989, p. 371).

Notamos que a perseguição implacável de Stalin a todas as forças políticas internas e externas ao Partido, que se opunham ao projeto de implantação do domínio total, se consolidou na década de 30 do século XX. Inaugurou-se, a partir daí, um regime que seguiu se instaurando diferentemente do terror ditatorial. Muito além disso, temos a implantação definitiva do regime totalitário na versão stalinista. Podemos dizer que o advento do totalitarismo stalinista pôs fim a todo e qualquer resquício do ideal de fundação republicano que estava presente nos Sovietes, os quais muito contribuíram para a eclosão da Revolução Russa de 1917. Sem a presença dos Sovietes na cena política, e com a implantação do totalitarismo na União Soviética, é como se a Revolução tivesse chegado ao seu fim. Dessa maneira, tomando como base as

análises arendtianas, podemos dizer que a ruína da Revolução Russa de 1917 ocorre a partir da ascensão de Stalin ao poder do governo da Rússia.

5. AS REVELAÇÕES DE NIKITA KHRUSHCHEV E OS SINAIS DE DESTOTALITARIZAÇÃO DA UNIÃO SOVIÉTICA

Diferentemente do ocorrido na Alemanha, Arendt (1989, p. 340) afirma que, com o término da guerra em 1945, o governo totalitário não havia chegado ao fim na Rússia. Além disso, o que ocorreu foi o contrário, pois o regime de Stalin ampliou seus tentáculos de domínio total por toda a Europa Oriental. Mas algo mudou na geopolítica da então União Soviética nos oito anos que se seguiram após a morte de Stalin. O substituto de Stalin foi Nikita Khrushchev. Tratava-se de um membro do Partido que galgou poder em sua hierarquia. Apesar de ser alguém que, para assumir poderes hierárquicos no Partido, se utilizou de encaminhamentos de caráter repressivos antes efetivados por Stalin¹¹, Khrushchev iria denunciar alguns crimes cometidos pelo regime, embora ele não ousasse revelar a criminalidade cometida pelo regime na

¹¹ Arendt (1989, p. 349) faz referências à maneira pela qual Khrushchev ascendeu ao poder: “Técnicamente, o golpe de Khrushchev seguiu muito de perto os métodos do seu falecido e denunciado mestre. Ele também precisou de uma força externa para galgar o poder na hierarquia do partido, e usou o apoio do marechal Zhukov e do Exército exatamente do mesmo modo como Stalin havia usado suas relações com a polícia secreta na luta sucessória de trinta anos antes. Tal como no caso de Stalin, quando o poder supremo depois do golpe continuou a residir no partido, e não na polícia, também no caso de Khrushchev, ‘em fins de 1957 o partido Comunista da União Soviética havia alcançado uma posição de supremacia incontestada em todos os aspectos da vida soviética’, porque, do mesmo modo como Stalin jamais hesitara em expurgar os seus escalões policiais e liquidar o seu chefe, também Khrushchev havia imitado suas manobras intrapartidárias removendo Zhukov do Presidium e do Comitê Central do Partido, ao qual havia sido eleito após o golpe, além de afastá-lo do posto de mais alto comandante do Exército”.

totalidade. Nesse caso, Arendt (1989, p. 344) alerta que intelectuais e jovens russos, independentemente do que Khrushchev havia anunciado, tinham conhecimento dos “expurgos em massa e deportação e aniquilação de povos inteiros” promovidos pelo regime de domínio total liderado por Stalin. O alerta arendtiano denuncia como simplória a alusão de demência conferida a Stalin por Khrushchev.

Podemos dizer que há algo de relevante nas denúncias de Khrushchev se considerarmos que, pela primeira vez, o regime admitiu que houvesse cometido crimes¹² mesmo que fosse por “demência” de seu líder. Os expurgos cometidos por Stalin já eram conhecidos no seio da sociedade russa. Arendt (1989, p. 345) diz que eles eram conhecidos no arquivo de Smolensk, o qual “é ainda sem dúvida o mais importante documento”, que registrou várias atrocidades cometidas pelo domínio total stalinista.

Após a morte de Stalin, começou a se constituir um processo de destotalitarização da União Soviética, anunciado por Arendt da seguinte maneira:

Mencionei antes o processo de destotalitarização que se seguiu à morte de Stalin. Em 1958, eu ainda não estava certa de que o ‘desgelo’ fosse mais que um relaxamento temporário, uma espécie de medida de emergência devida à crise de sucessão, não muito diferente do afrouxamento dos controles totalitários durante a Segunda Guerra Mundial. Ainda hoje, não podemos saber se esse processo é final e irreversível, mas já não podemos chamá-lo de temporário ou provisó-

¹² Para muitos admiradores do regime stalinista, foi chocante e causou confusão nos espíritos saber que se tratava de um regime que violou os direitos humanos. Lefort (2011, p. 60) adverte: “Todos sabem de onde veio o choque. A descoberta da amplitude do sistema concentracionário na União Soviética graças a uma torrente de informações difundidas pelas vítimas do Gulag, entre as quais e primeiramente Soljenitsin, em seguida as iniciativas dos dissidentes no conjunto dos Estados socialistas tirando partido dos acordos de Helsinque para exigir o respeito aos direitos do homem se-mearam a maior confusão nos espíritos”.

rio. Pois, como quer que interpretemos a linha sinuosa e frequentemente desnorteante da política soviética desde 1953, é inegável que o enorme império policial foi liquidado, que a maioria dos campos de concentração foi dissolvida, que não houve mais expurgos de ‘inimigos objetivos’ e que os conflitos entre os membros da nova ‘liderança coletiva’ são agora resolvidos pela remoção e pelo exílio, e não por julgamentos ostensivos, confissões e assassinatos (ARENDDT, 1989, p. 345).

Percebemos que as diferenciações destacadas por Arendt, no que tange ao período quando Stalin esteve no poder, bem como os fatos ocorridos no governo após a sua morte, buscam realçar a relevância das mudanças efetuadas pelos novos governantes. Arendt menciona um processo de mudança que, podendo ser irreversível ou não, já não poderia mais ser considerado temporário. A ausência do império policial, a dissolução dos campos de concentração, o fim dos expurgos dos “inimigos objetivos”¹³ e, até mesmo, o fim de julgamentos ostensivos de confissões forçadas e de assassinatos constituíam medidas que comprovam as diferenciações em relação ao stalinismo. Os julgamentos de maneira ostensiva, seguidos de confissões impostas e assassinatos, foram substituídos pelas remoções e exílios. Tratar de medidas

¹³ A concepção de “inimigo objetivo” é admitida por Arendt (1989, p. 474) da seguinte maneira: “A introdução da noção de ‘inimigo objetivo’ é muito mais decisiva para o funcionamento dos regimes totalitários que as definições ideológicas das respectivas categorias. Os bolchevistas, tendo começado com os descendentes das antigas classes governamentais, dirigiram todo o seu terror contra os *kulaks* (no começo da década de 30), que por sua vez foram seguidos pelos russos de origem polonesa (entre 1936 e 1938), os tártaros alemães do Volga (durante a Segunda Guerra), os antigos prisioneiros de guerra e unidades das forças de ocupação do Exército Vermelho (depois da guerra) e finalmente a população judaica tachada de cosmopolita (depois de um estabelecimento de um Estado judaico). A escolha dessas categorias nunca é inteiramente arbitrária; uma vez que são divulgadas e usadas para fins de propaganda do movimento no exterior, devem parecer plausíveis como possíveis inimigos; a escolha de uma determinada categoria pode até ser motivada por certas necessidades de propaganda do movimento em geral – como, por exemplo, o repentino surgimento do antissemitismo governamental na União Soviética, inteiramente sem precedentes, cuja finalidade pode ter sido a de angariar simpatias para a União Soviética nos países satélites europeus”.

como remoções e exílios, considerando-as como parte de certo degelo, parece-nos estranho, uma vez que se trata de medidas ainda cruéis. No entanto, se comparados com as torturas e os assassinatos que eram cometidos durante a vigência do stalinismo, havia na União Soviética dos anos 1960 elementos que comprovam a concepção arendtiana de que os tempos políticos eram de destotalitarização.

Para Arendt (1989, p. 345), há outros sinais¹⁴ de que a União Soviética, após a morte de Stalin, já não podia mais ser considerada um país de regime totalitário. Essa afirmação se fundamenta no crescimento fecundo das artes. A expansão das artes se deu em meio à ameaça do surgimento de esforços que tentavam reabilitar o stalinismo e, conseqüentemente, colocar freios nas liberdades de expressão e de pensamento. Tais liberdades eram crescentes nos estudantes, escritores e artistas.

O período de Khrushchev no poder representou um momento no qual a União Soviética respirava ares mais leves e, por esse motivo, se diferenciava da época dos grandes expurgos promovidos por Stalin. Sobre esse período, Arendt (1989, p. 350) afirma: “Sem dúvida, o povo da União Soviética não tem qualquer forma de liberdade política; falta-lhe

¹⁴ Em 1979, Claude Lefort (2011, p. 60) advertiu-nos acerca desses sinais: “Observamos que o que há de mais novo na conjuntura desses últimos anos na União Soviética, na Europa do Leste e também na China não são indivíduos protestando contra o arbítrio da polícia, denunciando a sujeição dos tribunais ao Estado, exigindo liberdades definidas, mas sim colocando sua ação sob o signo da defesa dos direitos do homem; o que há de mais novo é a perseguição que sofrem por suas opiniões, que sejam condenados sem que possam defender-se, mas sim que os direitos do homem se tornem, através deles, o alvo do poder. Além do duro fato da coerção exercida contra indivíduos e grupos, tornou-se assim manifesta uma oposição fundamental entre um modelo de sociedade totalitária (quaisquer que sejam as múltiplas variantes, stalinista ou neostalinista, maoísta ou neomaoísta) e um modelo que implica o reconhecimento dos direitos”.

não apenas a liberdade de associação, mas também a liberdade de pensamento, opinião e expressão pública. Nada parece ter mudado; mas, de fato, tudo mudou”. Apesar dessas faltas de manifestações de liberdade, Arendt insiste em mostrar a diferenciação desse momento quando ele é relacionado à era de Stalin no poder. Por essa razão, completa:

Quando Stalin morreu, as gavetas dos escritores e dos artistas estavam vazias; hoje, existe toda uma literatura que circula em forma de manuscrito, e toda forma de pintura moderna é experimentada nos estúdios dos pintores e se torna conhecida, embora não possa ser exibida. Não pretendemos minimizar a diferença entre a censura tirânica e a liberdade das artes, mas apenas acentuar o fato de que a diferença entre uma literatura clandestina e nenhuma literatura é igual à diferença entre um e zero (ARENDR, 1989, p. 350).

Evidenciamos a cautelosa tentativa de Arendt em demonstrar que a ausência de várias manifestações de liberdades em espaços de natureza política e de pensamento não significou a ausência absoluta de todas as formas pelas quais a liberdade possa se manifestar. O simples fato de a liberdade das artes voltar a pulsar alguns anos após a morte de Stalin já permitia, na perspectiva arendtiana, vislumbrar a configuração de uma diferenciação a ser destacada. Antes na clandestinidade, as artes não estavam mais ocupando o espaço das gavetas. Arendt se refere a um novo tempo na União Soviética, no qual a pintura estava sendo exibida mesmo que tal exibição ocorresse somente nos espaços dos estúdios. Esses espaços de manifestações artísticas e literárias não poderiam ser mais ignorados como fatores de diferenciação do período político anterior. A circulação literária por meio de manuscritos e a pintura revelada em estúdios demonstravam

o quanto a destotalitarização anunciava uma realidade plausível aos olhos de Arendt.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que Arendt faz significativas referências à experiência dos Sovietes; ou seja, os conselhos nascidos em diversos ambientes da sociedade russa que prepararam o caminho para a eclosão da Revolução de 1917. Com o advento da Revolução Russa e, conseqüentemente, no momento em que os seus principais líderes ascenderam ao poder, essa experiência de ação política não teve prosseguimento.

Nas comemorações do centenário da Revolução Russa, Arendt provavelmente estaria, por um lado, chamando-nos a atenção para a importância dos ideais republicanos que nortearam a fundação proposta pelos membros dos Sovietes; por outro, estaria enfatizando que esses ideais presentes na eclosão revolucionária, lamentavelmente, foram posteriormente eliminados pelo poder do domínio total stalinista. A perda desses ideais inspiradores da Revolução Russa, presentes nos Sovietes, significou, para Arendt, a perda de um tesouro que, em outras palavras, é a perda da liberdade política na versão de um republicanismo contemporâneo.

Abstract: In dealing with the action of contemporary man with regard to the Russian Revolution, Hannah Arendt elaborates approaches in the field of political philosophy. These are approaches that certainly can illuminate the present time, especially when we celebrate the centenary of this important rupture in 1917. In her analysis, the author tries to demonstrate that the experiences of the Soviet-style councils in Russia were strengthened from the movements of 1905 by means of waves of spontaneous strikes. Arendt refers to the republican character of the Soviets. That is, there was an ideal of founding a republic based on the organizational structure of the Soviets, translated into spaces of freedom. The movement of the Soviets and the Bolshevik Party culminated in

the seizure of power. The course taken by Lenin's government opened precedents for further development when the Party, with all its machinery, would become omnipotent. With Stalin's rise to power, total dominance was established. That is, totalitarianism has reached its climax with the persecution and destruction of those who were considered objective enemies and with the creation of concentration camps. With the rise of Nikita Khrushchev to power, some signs of detotalisation of the Soviet Union began.

Keywords: Centenary; freedom; revolution; Soviets.

REFERÊNCIAS

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

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Crises da República*. Tradução José Wolkman. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. da UnB, 2010.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

A POSSIBILIDADE DE NOVOS COMEÇOS¹

Maria Cristina Müller (UEL)²

mcrismuller@hotmail.com

Resumo: Discute-se a capacidade humana de estabelecer novos começos no mundo. A pergunta que orienta a discussão refere-se à possibilidade da dignidade da política em tempos sombrios e em tempos de crise da democracia e do estado de direito. Parte-se do pressuposto de que a garantia da liberdade compõe o fundamento do Estado Democrático de Direitos, portanto a liberdade deve ser assegurada. No intuito de compreender a liberdade como pressuposto da democracia, objetiva-se elucidar a capacidade humana de trazer a novidade ao mundo, de começar, de iniciar. Para tal, utilizam-se como fundamentação teórica os estudos de Hannah Arendt acerca da atividade da ação – onde se faz imprescindível o discurso – e da capacidade de começar; a partir disso busca-se compreender a liberdade. A pesquisa é bibliográfica e utiliza como procedimentos a leitura, análise, compreensão e reconstrução teórica das reflexões de Hannah Arendt nas obras *A condição humana*, *A vida do espírito*, *Da revolução*, *Origens do totalitarismo* e *Lições sobre a filosofia política de Kant* e nos textos *Que é liberdade?* e *Que é autoridade?*. Aponta-se que a dignidade da política encontra resposta na liberdade como o sentido da fundação das comunidades políticas e na possibilidade humana do estabelecimento de novos começos.

Palavras-chave: Começo; Ação; Liberdade; Política; Hannah Arendt.

1. INTRODUÇÃO

A pergunta que orienta a discussão refere-se à possibilidade da dignidade da política em tempos sombrios e em tempos

¹ Recebido em: 25-10-2017/ Aprovado em: 28-03-2018/ Publicado on-line em: 07-08-2018.

² Maria Cristina Müller é Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil.

de crise da democracia e do estado de direito. “Tempos sombrios” é uma expressão que Arendt utiliza no título do livro *Homens em tempos sombrios*, publicado em 1968. Neste livro ela apresenta reflexões e presta homenagens a várias personalidades – Gotthold Ephraim Lessing, Rosa Luxemburgo, Angelo Giuseppe Roncalli, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Walter Gurion e Randall Jarell –; homens e mulheres, que de algum modo viveram em tempos de escuridão; Arendt está preocupada em como viveram, como apareceram no mundo, e como foram afetadas pelo tempo histórico no qual viveram. A expressão, tempos sombrios, é tomada do poema de Brecht *Aos que virão a nascer*; para Arendt (1991, p. 21) os tempos sombrios são tempos nos quais o domínio público se obscurece e o mundo público se torna incerto; as pessoas deixam de ter fé e esperança no mundo público, espaço próprio da ação e da liberdade; o mundo público é desprezado e ignorado e as pessoas parecem contorná-lo, sem levá-lo em conta, para chegar a algum acordo. Tempos sombrios não são tempos de catástrofes, crimes e monstruosidades; tempos sombrios são os tempos em que o espaço público, o aparecer e o começar novas ações parecem sem sentido. No entanto, mesmo nestes tempos pode-se esperar que alguma luz seja lançada; luz que advém da ação, do dizer e da possibilidade de começar de alguns homens e mulheres que ousam aparecer no mundo público. Deste modo, as pessoas tratadas por Arendt no livro em questão são exemplares. Tempos de crise da democracia e do estado de direito são os tempos de hoje, não só no Brasil, mas no mundo; tempos em que a confiança na democracia e no estado de direito está fragilizada. Parte-se do pressuposto de que a garantia das liberdades, a ampla

participação pública e a igualdade perante a lei compõem os fundamentos do estado democrático de direitos e que os Estados que se dizem democráticos deveriam proporcionar aos seus cidadãos meios de expressar suas singularidades. Deste modo, o cerceamento da liberdade e a eliminação dos espaços de aparecimento levam as democracias a não atenderem sua finalidade. No intuito de compreender a liberdade como pressuposto da democracia, objetiva-se elucidar a capacidade humana de trazer a novidade ao mundo, de começar, de iniciar. A liberdade, para Arendt, corresponde à espontaneidade, que, por sua vez, somente é possível e tem sentido quando o ser humano age no mundo; mundo constituído de uma pluralidade de seres humanos igualmente capazes de começar, isto é, de agir e discursar.

Hannah Arendt, na obra *A condição humana*, pergunta por aquilo que condiciona os seres humanos no mundo e apresenta as atividades do trabalho, da obra e da ação como pertencentes ao modo ativo da vida humana, ou seja, a dimensão da existência humana no mundo. Na obra *A vida do espírito*, trata das atividades que pertencem à dimensão da interioridade humana, isso é, ao modo contemplativo da vida humana, e elenca o pensar, o querer e o julgar como as atividades correspondentes a esse modo de vida. Entre todas as atividades humanas – trabalho, obra, ação, pensar, querer, julgar – a atividade da ação e a possibilidade humana de estabelecer novos começos interessam de modo especial à discussão proposta neste artigo. Deste modo, objetiva-se elucidar a capacidade humana de trazer a novidade ao mundo, de iniciar, de começar, o que, por sua vez, está ligado à ideia de liberdade.

A noção de *começo* tem importância central para Hannah Arendt, perpassando vários de seus escritos. Ao penetrar no estudo acerca da capacidade humana de estabelecer novos começos, surgem conceitos que se interligam a este: ação, natalidade, pluralidade, espontaneidade e liberdade; deste modo, esses conceitos precisam ser igualmente tratados e elucidados. Na obra *A condição humana*, Arendt discute a ideia de *começo* ao apresentar a atividade da ação e nela o nascimento como um novo *começo* e ao apresentar a esperança e a fé como características primordiais da existência humana. No texto *Que é autoridade?*, a ideia de *começo* aparece como aspecto importante do caráter sagrado da fundação para os romanos, fundação como um novo *começo*. Exercendo um papel importante nos textos *Que é liberdade?* e *Da revolução*, a ideia de *começo* inspira o ato de fundação de uma nova comunidade política que, por sua vez, refuta a opressão pelo ato de liberação e pela esperança da liberdade como algo tangível. Na obra *A vida do espírito*, a noção de *começo* surge quando Arendt discute a atividade do querer e com ela a liberdade; contrapõe as ideias da liberdade filosófica enquanto exercício da vontade – eu-queiro eu não-queiro – revelador da singularidade, e da liberdade política enquanto poder – eu-posso – que só é possível no domínio da pluralidade, ou seja, no espaço do nós plural. Na obra *A vida do espírito*, Arendt analisa, como o fez na obra *Da revolução*, as narrativas lendárias das fundações das comunidades políticas que buscam a constituição do “nós” contido na ideia de “no princípio”. Em ambas as discussões, Arendt invoca Agostinho de Hipona e o conceito de início, de *começo*, que acompanha o conceito de natalidade.

Para alcançar os objetivos propostos, o presente artigo é organizado em três partes: a primeira trata do ser humano como iniciador, a segunda aborda o começo contido nas narrativas lendárias das fundações das comunidades políticas e a terceira apresenta a tentativa dos governos totalitários de soterrar a dimensão da espontaneidade para dominar absolutamente o ser humano. A partir disso aponta-se que a dignidade da política encontra resposta na liberdade como o sentido da fundação das comunidades políticas e na possibilidade humana do estabelecimento de novos começos.

2. O SER HUMANO COMO INICIADOR

Arendt apresenta, na obra *A condição humana*, os seres humanos como iniciadores, como aqueles que tomam iniciativas e, assim, agem. É a natalidade, o fato de os seres humanos terem nascido e serem, deste modo, recém-chegados em um mundo que existia antes deles, que os impele para a ação. A natalidade foi apresentada por Agostinho de Hipona quando ele asseverou que a criação do ser humano teria como propósito o *começo*; a vida propriamente humana não seria apenas resultado da multiplicação da espécie, mas deve-se ao fato de uma nova criatura aparecer em meio ao *contínuo* do tempo do mundo trazendo consigo a novidade, a possibilidade de iniciar o inaudito, o inimaginável. Os seres humanos continuamente agem no mundo em virtude de terem nascido; como seres nascentes, tomam iniciativas e realizam feitos, isto é, agem no mundo; agem para além das necessidades que a vida biológica impõe e da mera criação de objetos que possam ser úteis para suas vidas. A capacidade humana de começar algo novo no mundo a qualquer instante – agir – tem

suas raízes na natalidade; a ação, como início, corresponde ao nascimento e à efetivação da condição humana da natalidade.

Há uma intrínseca conexão entre ação e início e a própria etimologia da palavra – agir – indica tal conexão. A palavra grega *archein* significa “começar”, “ser o primeiro”; já o termo latino *agere* significa “imprimir movimento a alguma coisa”, “fazer avançar”, “conduzir”; assim, num sentido mais geral, agir significa “tomar iniciativa, iniciar”. Portanto, “[...] é da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes” (ARENDDT 2010, p. 222).

O ser humano move-se para a ação porque é capaz de atos espontâneos. Espontaneidade não é sinônimo de impulsividade, mas diz respeito à capacidade de o ser humano começar algo novo no mundo, dar início a algo totalmente inédito. A espontaneidade, nesse sentido, está vinculada à natalidade, ao nascimento. Os seres humanos são seres recém-chegados a um mundo que os precede no tempo; por serem recém-chegados, trazem a novidade; há, por conseguinte, a liberdade – espontaneidade – como parte inseparável da condição humana. Nesse sentido, Arendt concorda com Kant quando ele diz que a liberdade é a “[...] faculdade [do homem] de começar espontaneamente uma série no tempo [...]” (ARENDDT 1995, p. 267). Para Arendt (1995, p. 332), o dom da liberdade é o dom que cada ser humano possui no seu espírito para iniciar algo novo; algo que poderia não ter iniciado se assim decidisse; o dom é o de começar, isto é, agir.

O ser humano nasce como indivíduo único e distinto, portanto singular; nasce em um mundo que existia antes

dele, mundo composto por outros seres humanos igualmente únicos e distintos. Nasce dotado da capacidade de refletir por si mesmo – ao exercitar as atividades de pensar, querer e julgar – e de expor tal singularidade através do discurso. Como seres do mundo, homens e mulheres comunicam suas opiniões e pontos de vistas e, ao fazê-lo, agem no mundo. A ação só se revela pelo discurso. O discurso expõe, deste modo, tanto o resultado da reflexão, que é interna, quanto revela a ação, apresentando o “quem” do ser humano. Ao agir, ao tomar iniciativas e ao discursar, o ser humano expõe sua opinião diante dos demais e constrói, com isso, sua singularidade e identidade. Ao aparecer diante dos demais através da ação, que é acompanhada pelo discurso, o ser humano confirma sua identidade única, efetiva a realidade do próprio eu – singularidade – e do mundo circundante. A humanidade do ser humano está relacionada com esta capacidade de agir, com a espontaneidade possível na atividade da ação, com a capacidade de aparecer diante dos demais revelando a singularidade pela ação, pelo discurso.

A ação corresponde à condição humana da pluralidade, pois é a atividade exercida diretamente entre os homens sem a mediação das coisas – criações humanas – ou da natureza. Corresponde ao fato de que homens e mulheres, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDDT 2010, p. 8). Ação e discurso, ou atos e palavras, inserem o homem no mundo, distinguindo-o de todos os outros de sua espécie. Já que os homens se manifestam uns aos outros, não permanecem apenas diferentes, como meros objetos físicos, mas permitem-se aparecer como homens e mulheres singulares que são. Essa inserção do ser humano no mundo é um novo nascimento, depende da iniciativa, da espontaneidade, de

cada um, não está ligada à necessidade, como no trabalho – labor –, nem à utilidade, como na fabricação; responde apenas ao ímpeto de iniciar algo novo.

A ação, para fim ilustrativo, está dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, que recebe a adesão de muitos para sua concretização. A ação acontece da relação com os outros seres humanos; necessita das palavras e dos atos dos demais, portanto, não pode acontecer no isolamento; a pluralidade é sua condição básica (ARENDRT 2010, p. 219). A ação de um indivíduo se dá na teia de ações de muitos indivíduos e dela recebe reações que acontecem em cadeia, uma vez que a ação atua sobre seres também capazes de agir, ou seja, de realizar novas ações. Assim, a condição da pluralidade é compreendida, uma vez que é inegável a existência de indivíduos únicos e distintos, portanto, singulares que agem no mundo. O ser humano é singular e plural ao mesmo tempo. A pluralidade deriva do fato de que o ser humano não está só, de que existem homens e mulheres aos quais ação e discurso singular de cada um se dirigem. A pluralidade corresponde ao fato de os seres humanos necessitarem da presença constante de outros seres humanos que possam ver e ouvir seus atos, atestando, assim, a existência do outro.

Pode-se dizer que a capacidade humana da pluralidade faz com que os indivíduos sintam-se pertencentes à humanidade, coadjuvantes no mundo do qual também fazem parte, não permitindo que o sentimento de solidão os contamine. O sentimento de solidão, quando domina, destrói a capacidade humana de sentir-se pertencente a um mundo que agrega singularidade e pluralidade. A solidão é compreendida como a perda do próprio Eu, a perda da singularidade

e da capacidade de refletir por si mesmo. A solidão é a “[...] experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDDT 1997, p. 527). Solidão é diferente de isolamento. O isolamento “[...] é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDDT 1997, p. 527). Ambos, solidão e isolamento, são destrutivos para a ideia de pertencimento e construção de um mundo comum. Arendt diz que Lutero já havia compreendido o problema da perda do próprio eu, característica da solidão, quando disse que: “[...] não é bom que os homens estejam sós [...] o homem solitário sempre pensa o pior de tudo [...]” (ARENDDT 1997, p. 530).

Os seres humanos, no momento que perdem seu próprio Eu, perdem as garantias essenciais que o *sensu comum* fornecia, isso é, garantias acerca de si mesmos – singularidade – e do mundo – pluralidade. Como saber se a experiência individual que cada um estabelece com o mundo e as sensações decorrentes dos cinco sentidos são reais se não existe um outro que possa atestar essa realidade? Nas palavras de Arendt:

[...] a própria faculdade do pensamento depende do seu uso público; sem o teste do exame livre e aberto, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis. A razão não foi feita para ‘isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros’ [...]. Comunicabilidade implica uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos [...]. Por que há homens (plural) e não o Homem? Kant responderia: a fim de que possam falar uns aos outros (ARENDDT 1993, p. 53-4).

A dignidade humana transcende tudo o que o homem

possa fazer ou produzir e concentra-se na capacidade de começar algo novo no mundo – espontaneidade, liberdade – que é dada na relação com o outro. Para Arendt (1997, p. 489), a degradação da espontaneidade transforma o indivíduo em fantoche facilmente manipulável, que concorda passivamente com tudo que lhe for ordenado; a eliminação da espontaneidade reduz o indivíduo a uma coisa. Esse, transformado em coisa, é incapaz de tomar qualquer posição e, conseqüentemente, de efetivar qualquer ação que advenha da reflexão e do julgamento dele próprio – sua única capacidade é a obediência cega.

[...] destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reações ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte (ARENDRT 1997, p. 506).

No texto *Que é liberdade?*, Arendt (1992, p. 198) apresenta novamente a atividade da ação e explica que ela não está sob a direção do intelecto nem abaixo da vontade. Mesmo que a ação necessite de ambos – intelecto e vontade – o princípio da ação é incansável e inesgotável, pois pode se atualizar indefinidamente, pode ser repetido, pois é perene. Isto é possível porque a ação, na medida em que é livre, brota da capacidade de iniciar, de começar. Tal princípio da ação pode ser entendido como a honra, a glória, o amor à igualdade, o amor à distinção, a excelência, mas também o medo, a desconfiança, o ódio. Parece não importar muito o princípio, mas a possibilidade de agir – o ato em realização. “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da

liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser livre e agir são uma mesma coisa*” (ARENDR 1992, p. 199).

A capacidade de ação dos seres humanos revela a capacidade do imprevisível, do improvável, do inesperado. O resultado da ação não pode ser previsto por duas razões: primeiro, porque cada ser humano, como único – singular –, pode empreender a novidade. O nascimento assegura um mundo singularmente novo para cada recém-chegado mesmo em meio a um mundo já existente. Segundo, porque o mundo existente é feito de outros seres igualmente capazes de agir e, portanto, de trazer novidade. Assim, jamais há certeza dos resultados da ação, sendo a imprevisibilidade dos resultados uma das características dela. Outra característica da ação é a irreversibilidade do processo. Tal irreversibilidade é entendida a partir da ideia de que toda ação – como ato já efetivado – não pode ser revertida; não é possível desfazer aquilo que já foi realizado; vive-se e age-se no momento presente. Contrariamente à ação passada, que se apresenta como irremovível, a ação futura apresenta infinitas possibilidades. A rigidez intransponível do passado e a incerteza aterrorizante do futuro decorrentes da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação são contrapostas às faculdades de perdoar e prometer. Nas palavras da autora:

A redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. [...] perdoar, serve para desfazer os atos do passado [...] o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade,

sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens (ARENDDT 2010, p. 295).

Caso não existisse a faculdade de perdoar, a capacidade de ação estaria presa a um único ato, limitada às suas consequências. Se não existisse a faculdade da promessa, pela qual o ser humano obriga-se a cumprir o prometido, não haveria a conservação das identidades individuais. Para Arendt, (2010, p. 26), as faculdades da promessa e do perdão dependem diretamente da condição humana da pluralidade, visto que, no isolamento, essas faculdades não fazem sentido algum, não têm realidade.

Para Arendt, a ação e o discurso, bem como as possibilidades que o nascimento traz consigo, salvam os seres humanos de se verem reduzidos a processos vitais. Sem as faculdades de prometer e perdoar, os seres humanos estariam condenados a necessidades automáticas. A faculdade de agir interfere no ciclo da vida biológica, em que a mortalidade é uma lei segura, pois os seres humanos devem morrer, apesar de nascerem para começar, para iniciar algo novo. Neste sentido, segundo Arendt (2010, p. 308), o milagre que salva o domínio dos assuntos humanos da sua ruína inevitável é a natalidade. Portanto, as características essenciais da existência humana são a fé e a esperança; fé e esperança no mundo humano. Daí a importância da boa-nova do Evangelho: “nasceu uma criança entre nós”.

O código moral inferido por ambas as faculdades – perdão e promessa – baseia-se na presença de outros seres humanos ao qual a promessa ou o perdão possa se dirigir. A desobrigação ou a disposição de mudar de ideia e recomeçar oferece aos seres humanos uma condição de liberdade para

estabelecer novas relações. Os seres humanos não podem garantir hoje o que serão no amanhã, somente podem prometer; tampouco podem prever as consequências de um ato numa comunidade de outros seres capazes de agir, somente podem perdoar. O preço pago pela liberdade é a imprevisibilidade do futuro, parcialmente controlada pela faculdade de prometer. E o preço pago pela pluralidade é a impossibilidade de os atos humanos permanecerem absolutos e únicos.

As faculdades de perdoar e de prometer concedem à ação um mínimo de estabilidade e de solidez diante da fluidez da atividade da ação. Perdoar, segundo afirma Arendt na obra *A condição humana*, é a mais arriscada das ações humanas, pois tenta redimir aquilo que já foi feito e estabelecer um novo começo para aquilo que não pode ser desfeito. Sem a capacidade de perdoar, os seres humanos estariam presos a um único ato, do qual não poderiam se libertar. Sem o perdão não haveria novos começos. A capacidade de perdoar é a “[...] liberação, para que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber [...]” (ARENDRT 2010, p. 300). O perdão desobriga, libera da re-ação da ofensa inicial, por isso é o oposto da vingança, que mantém ofensor e ofendido ligados ao ato inicial da ofensa, portanto, impedidos de novos começos.

3. A NOÇÃO DE COMEÇO CONTIDA NAS NARRATIVAS DAS LENDAS FUNDADORAS

Arendt também apresenta, nas obras *Da revolução* e *A vida do espírito*, a ideia de começo. Em *Da revolução*, Arendt (1990, p. 23) assevera que as ideias de começo e de liberdade são fun-

damentais para a compreensão das revoluções na Idade Moderna. Lembra Condorcet, que compreende que a própria palavra “*revolucionário*” somente poderia ser aplicada às revoluções que objetivavam a liberdade e que o nascimento da liberdade significava o início de uma nova História. O espírito revolucionário é a ânsia de libertar e de construir um lugar onde a liberdade pudesse habitar (ARENDDT 1990, p. 28). Em *A vida do espírito*, Arendt apresenta novamente a ideia de fundação e assegura que a liberdade política somente se manifesta em comunidade, porque não é qualidade do indivíduo, mas do cidadão (ARENDDT1995, p. 336); ela somente é possível no domínio do *nós* plural, no domínio da pluralidade humana. Esse *nós* existe onde quer que existam comunidades humanas.

A vida de um homem livre necessitava da presença de outros. Em consequência, a própria liberdade demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a *ágora*, o mercado público, ou a *polis*, o espaço político propriamente dito (ARENDDT 1990, p. 25).

A forma primeira deste *nós* é a família, que pode ser constituída de diferentes modos e transformar-se em diferentes formas de comunidades – formas de pluralidade humana. Apesar das diferentes comunidades, há algo em comum que pode ser observado como base de todas essas comunidades, isto é, o assentimento (ARENDDT 1995, p. 336), cujo modo mais natural é a obediência. Para que haja assentimento, há o reconhecimento de que nenhum ser humano pode agir sozinho, de que, se é pretensão realizar algo no mundo, isto deve ser realizado através de uma ação comum, através de um acordo.

Arendt chama a atenção para outro aspecto fundamental que está por trás deste *nós*, da pluralidade humana: por mais diversas que sejam as comunidades uma das outras, principalmente quanto ao aspecto de como se constitui esse *nós*, há uma aparência comum a todas elas, qual seja, sua gênese; todas as formas de pluralidade humana advieram de um grupo de pessoas que, em um dado momento e por alguma razão, pensaram sobre si mesmas como um *nós*; esse *nós* está ligado à capacidade de cada um *começar*, agir, iniciar.

O começo das comunidades humanas corresponde às narrativas lendárias de suas fundações. Por mais paradoxal que isso possa parecer, o fato é que, tanto no ocidente quanto no oriente, as lendas fundadoras foram imprescindíveis para auxiliar as gerações a compreenderem os mistérios que se encobrem nas gêneses na expressão “no princípio”, que introduz tais narrativas. Essas narrativas se referiam não à criação divina, mas a um conjunto de ocorrências realizadas pelo ser humano no tempo humano que apresentam o marco da fundação da civilização. Arendt (1995, p. 338) explica que, mesmo que os seres humanos possam compreender a complexidade da grandeza do Universo, jamais serão capazes de conhecê-lo. Portanto, como tentativa de resolver o impasse – grandeza do universo e possibilidade de conhecê-lo –, apelam para as narrativas lendárias como forma de estabelecer um marco temporal – o começo – em um tempo maior que não tem começo ou fim. O ser humano faz uso deste “no começo, no princípio” como um marco temporal que estabelece o início de algo em meio ao aparente caos. Em geral, a noção de *começo* apresenta-se hermética e talvez ja-

mais se consiga alguma informação factual que esclareça definitivamente a significação contida na ideia de começo das lendas fundadoras. Apesar do mistério contido por detrás da expressão “no princípio”, a ideia de *começo*, ou seja, a possibilidade de iniciar algo novo no contínuo do tempo, é que é importante.

Segundo Arendt (1995, p. 339), a civilização ocidental tem duas lendas fundadoras, a romana e a hebraica. Uma delas pode ser encontrada na narrativa bíblica do êxodo das tribos israelenses do Egito e a outra na narrativa de Virgílio – Eneida³ – sobre a peregrinação de Enéias que levou à fundação de Roma. Ambas iniciam com um ato de liberação, a fuga da opressão no Egito e a fuga de Tróia que, em chamas, estava preste a ser aniquilada. O ato de liberação é narrado da perspectiva de uma nova liberdade, isto é, a conquista de uma nova terra prometida e a fundação de uma nova Cidade⁴. As duas lendas são totalmente diferentes, mas apresentam um aspecto em comum, isto é, ambas surgiram de um povo “[...] que pensava em seu passado como uma história cujo começo era conhecido e podia ser datado [...]” (ARENDDT 1995, p. 338). Os judeus sabiam o ano da criação do mundo, os romanos sabiam o ano da criação de Roma – 753 a.C. –, e ambos contam o tempo a partir destas datas.

³Obra inacabada de Virgílio, a qual, no leito de morte, ele teria pedido que fosse queimada. Refere-se à lenda do guerreiro Enéias, que, após a célebre guerra, teria fugido de Tróia, saqueada e incendiada, e chegado à Itália, onde se tornou o antepassado do povo romano. Epopeia erudita – o poema consta de doze livros – a Eneida tem como objetivo dar aos romanos uma ascendência não grega, formulando a cultura latina como original e não tributária da cultura helênica.

⁴Arendt (1995, p. 339) explica que a narrativa de Virgílio é uma inversão do exposto por Homero – na *Iliada*. Na versão de Virgílio é Aquiles, na forma de Turno, quem foge e é morto por Heitor, na forma de Enéias. A fonte de toda a desgraça, novamente, é uma mulher, mas não mais uma adúltera – Helena para Homero – mas uma noiva – Lavinia; o fim da guerra não é pela vitória triunfante e pela destruição total dos derrotados, mas a vitória é consagrada a um novo corpo político – ambas as nações, invictas, entram num acordo e vivem sob a mesma lei para sempre.

Para Arendt, no entanto, o que é mais impressionante é que, em ambas, o ato supremo – o princípio inspirador da ação – pelo qual o nós se constituiu foi o amor pela liberdade, “[...] a liberdade que advém de ser liberado e a liberdade que surge da espontaneidade de começar algo novo [...]” (ARENDDT 1995, p. 338). Este amor pela liberdade inspirou o pensamento político ocidental.

As duas lendas fundadoras são muito distintas, mas inspiraram os homens de ação das Revoluções Francesa e Americana que buscavam na Antiguidade referências que pudessem guiar suas finalidades. Tal referência foi encontrada no “[...] *hiatus* entre o desastre e a salvação, entre a liberação da velha ordem e a nova liberdade, corporificada em um *novus ordo seclorum*, uma ‘nova ordem das eras’, com cujo nascimento o mundo se modificara estruturalmente” (ARENDDT 1995, p. 339).

Para Arendt este hiato mostrava aos homens das Revoluções que a liberdade não seria um resultado natural da liberação, isto é, que o final do velho não significa necessariamente o surgimento do novo. Os homens de ação se depararam com a impossibilidade de um contínuo no tempo, descobriram que a sequência temporal toda poderosa é uma ilusão. Se pensar no tempo contínuo “normal”, toda causa leva a um efeito correspondente e todo efeito necessariamente transforma-se imediatamente em uma causa de futuras ocorrências. Mas, no campo da ação, da atividade humana da ação, esta cadeia de causas e efeitos é quebrada com o ato de liberação, não restando nada a que aquele que iniciou a ação possa se agarrar. Arendt (1995, p. 341) explica que a liberação é *conditio sine qua non* da liberdade, mas a

liberação não é a *conditio per quam* que causa a liberdade. Assim, o pensamento de um começo que se dá espontaneamente – sem causa e efeito – contido na narrativa de fundação, além de eliminar essa sequência de temporalidade elimina, pelo que se pode inferir, a noção de causa e efeito – típicas da cognição – como uma noção insuficiente para o campo da ação.

A narrativa da fundação, o “no princípio”, a gênese, libera da opressão – é liberação – para daí se ter a possibilidade da liberdade, mas é apenas a possibilidade, não a garantia inequívoca da liberdade. O que a narrativa da fundação oferece é uma pausa, um hiato; ela depara com o abismo das infinitas possibilidades de escolhas e novos começos que, depois de feitos, não podem mais ser desfeitos. O que homens e mulheres farão diante desse abismo não é possível saber, isso é, não há certezas depois de se começar espontaneamente algo novo no mundo.

A filosofia sempre ficou um tanto perturbada com este poder de começar espontaneamente algo novo e o manter-se ligada à sequência inquebrantável do contínuo do tempo, como se o começo fosse a continuação de uma série precedente. Para Arendt (1995, p. 339-340), a palavra revolução deveria resolver esse impasse. Nas últimas décadas do século XVIII, a palavra revolução deixou de se referir apenas à astronomia e passou a significar um acontecimento sem precedentes. Os Revolucionários tentaram “[...] superar o abismo entre o contínuo do tempo de sucessão ordenada e o começo de algo novo [...]” (ARENDRT 1995, p.340), cada um a seu modo. Na França, instituíram um novo calendário – setembro de 1793 era o começo do Ano II – como um marco, como um novo começo, mas esta ideia fracassou e o novo

calendário extinguiu-se em 1805. Arendt explica que, nos Estados Unidos da América, por mais tentadora que fosse a ideia de transformar o hiato da fundação da República norte-americana em um novo começo, eles sabiam que havia uma diferença muito grande entre liberação e liberdade e nunca utilizariam o hiato para explicar o que estavam fazendo. Eles eram colonizadores, respeitavam e se orgulhavam de ser ingleses; quando se rebelaram foi contra um governo injusto que os taxava excessivamente sem permitir a devida representação e, a partir disso, é que se sentiram habilitados a fundar um novo governo na terra dos homens livres. Segundo Arendt (1995, p. 343), quando os Pais Fundadores norte-americanos se conscientizaram de que o que estavam fazendo poderia se constituir em algo sem precedentes, um começo inteiramente novo, a *novus ordo seclorum*, recorreram aos antigos e a suas narrativas fundadoras para buscar uma resposta ao problema do começo; recorreram principalmente às narrativas da fundação de Roma, em busca da prudência dos antigos que pudesse guiá-los nesta novidade que era a República, em que impera o governo das leis e não dos homens.

O que a revolução trouxe à luz foi essa experiência de ser livre e essa foi uma experiência nova, embora não na História do mundo ocidental – foi bastante comum na Antiguidade Greco-romana –, mas em relação aos séculos que separam a queda do Império Romano do advento da Idade Moderna. E essa experiência relativamente nova, pelo menos para aqueles que a viviam, foi, ao mesmo tempo, a experiência da capacidade do homem para iniciar alguma coisa nova. Essas duas coisas juntas – uma nova experiência que revela a capacidade do homem para a novidade – estão no *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana como na

Francesa, esta sempre reiterada insistência de que nada comparável em grandeza e relevância jamais acontecera antes [...] (ARENDDT 1990, p. 27).

Arendt observa que cada novo começo traz por natureza um elemento de arbitrariedade. Os Pais Fundadores norte-americanos queriam entender como resolver esse problema, eles precisavam resolver o problema da perplexidade inerente à tarefa da fundação. Neste momento, eles se depararam com o abismo da liberdade, isto é, tudo o que é feito poderia não ser feito, mas no momento que uma coisa é feita não pode mais ser desfeita e, além disto, a memória humana sobrevive ao arrependimento e à destruição. “[...] os atos e feitos que a libertação deles exigia, lançaram-nos na atividade pública, onde, intencionalmente ou muitas vezes inesperadamente, começaram a construir aquele espaço onde a liberdade pode revelar seus encantos [...]” (ARENDDT 1990, p. 27). Outra questão se coloca, isto é, as lendas fundadoras apenas indicam o problema do começo – como reiniciar o tempo dentro de um contínuo de tempo inflexível –, mas não o resolvem; assim, os Pais Fundadores norte-americanos tiveram que encontrar por eles mesmos uma solução. Eles já haviam compreendido que:

[...] um ato somente pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o precede, exigindo, ainda assim, à medida que se transforma imediatamente em uma causa do que quer que venha a se seguir, uma justificativa que, se vier a ter êxito, terá que apresentar o ato como a continuação de uma série precedente, isto é, virá a negar a própria experiência de liberdade e novidade (ARENDDT 1995, p. 343).

O que precisava ser compreendido é que o ato de fundação não era totalmente novo, por isto é que, para Virgílio e

para seus contemporâneos, a fundação de Roma não se deu com Rômulo, mas sim com Enéias. Enéias trouxe da Tróia destruída para a Itália Ilio junto com os Penates vencidos (ARENDDT 1995, p. 344). O que precedera Roma foi o renascimento da Cidade-Estado de Tróia; Roma não surgiu simplesmente de um começo absoluto. A linha de continuidade e tradição fora preservada, o contínuo do tempo não fora quebrado, “[...] o grande ciclo de períodos nasce de novo [...]” (ARENDDT1995, p. 344), como dizem os versos de Virgílio. Assim, a ordem das eras não é nova, mas um retorno a algo anterior. Deste modo, é possível compreender, de acordo com Arendt, o hino ao nascimento que Virgílio apresenta na *Quarta Écloga*⁵; para ele, a espécie humana se regenera constantemente, há novos nascimentos, há novas gerações, e essas podem trazer a salvação; talvez seja nisto que Virgílio acredita, conclui Arendt (1995, p. 345). O importante, contudo, segundo Arendt, é que os eventos das fundações, lembrados e preservados através da narração – contar – do tempo, são restabelecimentos, reconstituições e não começos absolutos.

Arendt (1995, p. 346) expõe os motivos que a fizeram analisar por algumas páginas os poemas de Virgílio⁶: a) os primeiros passos dos seres humanos que viveram em um mundo secularizado foram guiados pelo saber da Antiguidade; b) as civilizações da Antiguidade foram marcadas por

⁵*Écloga* são poemas de Virgílio em número de dez; é o poema político mais famoso de Virgílio.

⁶É importante perceber que alguns pontos conclusivos que Arendt apresenta no resumo (1995, p. 346), na realidade, não foram analisados pela autora no decorrer do seu texto acerca dos poemas de Virgílio, mas infere-se que isto não é problemático, uma vez que os poemas apresentam um caráter mais ilustrativo do que propriamente reflexivo.

narrativas de fundação, que buscavam responder o “no princípio”; entre as narrativas mais significativas para a civilização ocidental está a da fundação de Roma; c) a análise do evento da fundação fez com que os homens de ação se confrontassem com o enigma da fundação – como reiniciar o tempo dentro de um contínuo de tempo inflexível; d) com a história da fundação de Roma de Virgílio, os homens de ação aprenderam que esta mesma fundação já era o renascer ou ressurgimento de Tróia, isto é, a própria primeira fundação já era o ressurgimento de um passado definido; e) disso aprenderam que fundar uma “nova Roma” era uma ilusão, mas eles deveriam repetir a história da fundação primitiva e fundar “Roma de novo”; f) tudo o que era anterior à primeira fundação situava-se fora da história, era natureza, cuja característica era possuir uma eternidade cíclica; a história, por sua vez, apresenta uma direção vertical e retilínea; g) a natureza poderia fornecer um refúgio para os homens de ação quando eles estivessem cansados dos negócios da cidadania, pois esta natureza não tinha preocupação alguma com a origem, a origem da natureza encontrava-se além da ação.

Arendt (1995, p. 347) mantém-se perplexa diante dos homens de ação das revoluções, pois, segundo sua análise, eles não recorreram à Antiguidade na tentativa de inverter o eixo do tempo, isto é, fazer com que os jovens caminhassem de volta ao passado e a seu esplendor. Eles buscavam um paradigma, um exemplo, para sua era “esclarecida” e provavelmente não se davam conta de que estavam olhando para trás, tampouco se revoltaram contra essa Antiguidade quando perceberam que a resposta desta era que a salvação vinha do passado e que os ancestrais eram superiores. No texto *Que é*

autoridade?, Arendt (1992, p. 163-164) explica que, do contexto da reflexão acerca do caráter sagrado da fundação, surge o conceito de autoridade. Autoridade – *auctoritas* – deriva do verbo *augere*, que significa aumentar; aquilo que aqueles que têm posse da autoridade aumentam é a fundação. A autoridade tinha seu fundamento no passado, na ação, no ato, no começo estabelecido por aqueles que fundaram a cidade. Os revolucionários pensaram que haviam fundado um novo organismo político, a República, e desejavam, acima de qualquer outra coisa, iniciar uma nova ordem de coisa no mundo.

Outro problema percebido por Arendt é que os homens da Revolução – homens de ação – não perceberam a contradição entre a noção de futuro preme da salvação final que traz de volta uma Idade de Ouro e a ideia de Progresso – dominante na época – como conceito principal para a explicação do movimento da história.

Disto tudo o que interessa da análise de Arendt, nesse momento, é a frustração com a qual ela se depara. A autora explica que os homens de ação não puderam fornecer uma noção de liberdade destituída dos preconceitos advindos da noção equivocada de que a liberdade pertence apenas ao âmbito da interioridade – ao ego volitivo, que pode querer e não querer – e não ao âmbito da ação – em que homens e mulheres podem estabelecer espontaneamente novos começos, isso é, iniciar.

O abismo da pura espontaneidade – a possibilidade de fazer algo e de não fazê-lo, mas depois de feito não poder desfazer – que, nas lendas fundadoras, é superado pelo hiato entre liberação e a construção da liberdade, foi encoberto

pela compreensão de que o novo é reafirmação do velho. A liberdade, na sua integridade original, somente sobreviveu, segundo Arendt (1995, p. 347), na teoria política como promessa utópica e infundada de um reino da liberdade.

Arendt (1995 p. 348) concebe, apesar dessa conclusão frustrante, encontrar em Agostinho de Hipona e na obra *A cidade de Deus* uma alternativa. A autora argumenta que o conceito de nascimento de Agostinho fornece a base para que a ação humana seja possível e a liberdade garantida. Segundo Agostinho explica na obra *A cidade de Deus*, Deus teria criado o homem como uma criatura temporal – tem um começo e um fim; como criatura nova que aparece em meio ao contínuo do tempo do mundo. Tal criação teria como desígnio estabelecer um começo e a temporalidade seria afirmada por cada nova criatura – singular, única – que nasce capaz de trazer a novidade, pois é capaz de iniciar algo novo no contínuo do tempo. Agostinho (ARENDR 1995, p. 266) utiliza duas palavras para designar o começo do ser humano e o começo da criação: o homem foi criado no singular para que o *initium* – início – fosse feito; e esse início é diferente do *principium* da criação dos Céus e Terra. A partir disso, Arendt entende que o ser humano, por ser um começo, tem a possibilidade de querer ou não querer – faculdade da vontade – e que a liberdade da espontaneidade é parte da condição humana.

Arendt entende que os seres humanos estão destinados a serem livres porque nasceram, independentemente se lhes apraz ou não a arbitrariedade da liberdade. Homens e mulheres nasceram para iniciar, isso é, para agir, para estabelecer

novos começos, para trazer ao mundo a novidade. A completa inação, a perda da possibilidade de atos espontâneos e, portanto, de liberdade, destitui homens e mulheres daquilo que são, ou seja, seres do mundo.

4. A PERDA DA ESPONTANEIDADE HUMANA E OS TEMPOS SOMBRIOS

A perda da espontaneidade só é possível em circunstâncias extraordinárias; um exemplo pode ser encontrado nos campos de concentração nazista. Sem espontaneidade, o que restou nos campos de concentração e extermínio na Alemanha Nazista foi algo como um outro espécime de animal humano; portanto, os campos demonstraram a possibilidade de manipulação da própria humanidade e dignidade dos seres humanos. Nos campos, a única coisa que se gestou foi a completa e profunda inação, submissão e aniquilamento da espontaneidade com o objetivo de destruir a personalidade humana – a dignidade humana.

[...] A experiência dos campos de concentração demonstra [...] que a 'natureza' do homem só é 'humana' na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem (ARENDDT 1997, p. 506).

O regime totalitário nazista percebeu cedo que o tipo de “coletividade” existente dentro dos campos de concentração e extermínio apresentava-se como a única forma de organização que permitiria dominar totalmente o ser humano e destruir qualquer possibilidade de contestação e,

principalmente, de espontaneidade⁷, ambos frutos da singularidade. A atividade da ação, âmbito da espontaneidade, como explicado acima, vem acompanhada da imprevisibilidade, isto é, não há uma garantia absoluta do que cada indivíduo possa ou não fazer. Deste modo, a imprevisibilidade gera o tipo de comportamento inaceitável por um regime que pretende o domínio total. Assim, os campos de concentração e extermínio produzem (ARENDDT 1997, p. 507) seres absolutamente desprovidas de qualquer espontaneidade e ação, seres totalmente indiferentes para com o mundo, deste modo, previsíveis e absolutamente manipuláveis.

[O ser humano] renuncia à liberdade de movimento quando se curva a uma tirania externa. A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permite o movimento entre os homens. [No totalitarismo] o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz [...]. O governo totalitário só se sente seguro na medida em que pode mobilizar a própria força de vontade do homem para forçá-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da História ou da Natureza que supostamente usa a humanidade como material e ignora nascimento ou morte (ARENDDT 1997, p. 525-26).

Convicções necessitam de liberdade e de pensamento reflexivo e crítico. O mundo totalitário não permite que os indivíduos exercitem sua capacidade de iniciar algo novo e de começar algo nunca realizado – ação –, nem propicia espaço

⁷Conforme Arendt (1997, p. 506), o suicídio era algo raro nos campos de internamento nazista. É surpreendente perceber que, mesmo que existiam alguns mecanismos para prevenir a possibilidade de os internos cometerem suicídio, a dimensão da espontaneidade estava tão completamente aniquilada que esta alternativa era raramente cogitada e pretendida pelos internos. O ato do suicídio significaria a possibilidade de atos espontâneos e era isso que não poderia ser permitido; os internos haviam perdido a dimensão da espontaneidade com a morte da personalidade humana provocada pelo domínio total nazista.

para que cada indivíduo possa se movimentar e trocar suas convicções individuais com os demais. O totalitarismo necessita destruir qualquer possibilidade de vida pública. A eliminação do espaço da política, aquela dimensão que se estabelece entre os seres humanos quando eles agem em concerto, do domínio público do mundo, é um pré-requisito para se estabelecer formas de governo totalitárias. Assim, o isolamento – a eliminação das relações sociais comuns e a não participação no domínio político – a que cada indivíduo se recolhe, traz como característica a impotência (ARENDRT 1997, p. 526). Indivíduos isolados são impotentes, pois não conservam a disposição para a ação. Deste modo, deve-se estar alerta para a possibilidade de resistir a qualquer tipo de tirania, força esta que advém da capacidade humana de agir em conjunto e de estabelecer contatos no domínio público do mundo. Eliminados os espaços de contato político, elimina-se a capacidade humana para ação e, conseqüentemente, para a resistência a qualquer possibilidade de dominação.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arendt (1992, p. 185) considera que a crise do mundo (século XX) é claramente de caráter político. A descrença na política, como o espaço entre-os-homens, acompanha a história do ocidente desde Platão e culmina na contemporaneidade com o desinteresse e o preconceito da maioria para com as questões que dizem respeito ao mundo comum. Há um voltar-se para o domínio privado das vidas e o ser humano passa apenas a se comportar, não mais a agir. Para Arendt o “declínio do Ocidente” consiste no declínio da trindade romana –

religião, tradição, autoridade – e o concomitante minar do domínio político firmado nas fundações romanas.

A partir do exposto, a dignidade da política em tempos sombrios e em tempos de crise da democracia e do estado de direito encontra resposta na ideia da liberdade como o sentido da fundação das comunidades políticas e na possibilidade humana do estabelecimento de novos começos. A dignidade da política, em tempos como os vividos pela humanidade hoje, somente pode ser encontrada se não houver o esquecimento que o ser humano ama a liberdade, ama-a por que é um iniciador e, por sê-lo, traz a novidade.

Supõe-se, portanto, que é este espírito que deve ser galgado. A prevalência de homens e mulheres que amam a liberdade e, por amá-la respeitam, a pluralidade humana, deve ser o guia a orientar os caminhos nestes tempos de crise. A generosidade de saber ouvir a todos, de encontrar no discurso do outro um sentido e revelar este sentido na cuidadosa palavra dirigida a esse outro, deve ser preservada. O ser humano é iniciador, pode começar algo novo no mundo e esta possibilidade não lhe pode ser roubada. O ser humano pode instituir organismos políticos que preservem o espaço próprio do ser humano, o espaço da ação e do discurso, o espaço público do mundo. Deste modo, ao aparecer em atos e palavras, ao começar, cada homem e mulher poderão iluminar os tempos sombrios.

Abstract: The human capacity to establish new beginnings in the world is discussed. The question that guides the discussion refers to the possibility of the dignity of politics in dark times and in times of crisis of democracy and the rule of law. It is based on the assumption that the guarantee of freedom is the basis of the Democratic State of Rights, so freedom must be guaranteed. In order to understand freedom as a presupposition of democracy, it aims to elucidate the human capacity to bring novelty to the world, to begin, to start. To

this end, Hannah Arendt's studies on the activity of action - where the discourse becomes essential - and the ability to begin are used as the theoretical foundation; from this it is sought to understand freedom. The research is bibliographical and uses as a procedure the reading, analysis, comprehension and theoretical reconstruction of the reflections of Hannah Arendt in the works *The human condition*, *The life of the spirit*, *Of the revolution*, *Origins of totalitarianism* and *Lessons on the political philosophy of Kant* and in the texts *What is freedom? And what is authority?* It is pointed out that the dignity of politics finds its answer in freedom as the sense of the foundation of political communities and in the human possibility of establishing new beginnings.

Keywords: Beginning; Action; Freedom; Policy; Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Revisão e Apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

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

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

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

_____. *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

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

_____. *Da revolução*. 2. ed. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo/Brasília: Editora Ática/ Editora Universidade de

Maria Cristina Müller

Brasília, 1990.

A QUESTÃO DOS REFUGIADOS E A IDEIA DE PERTENCIMENTO AO MUNDO EM HANNAH ARENDT¹²

Ricardo George de Araujo Silva (UVA)³
ricardogeo11@yahoo.com.br

Resumo: Ao discorrermos sobre o pertencimento ao mundo e a questão dos refugiados em Hannah Arendt, buscamos trazer a *lume* uma discussão enfrentada pela autora no século passado, mas que se torna atual, haja vista a conjuntura mundial hodierna. Nosso problema focou a seguinte *questão*: é possível um mundo sem acolhimento dos seres humanos e de suas relações? Ao nos indagarmos sobre isto, enfrentamos o papel do direito internacional frente à questão, sobretudo, no que concerne à tensão entre direitos humanos e soberania. Para Hannah Arendt, ocorreu uma flagrante incapacidade dos direitos humanos e, do direito, como lei para proteger e resguardar os apátridas e os refugiados. Neste contexto, as categorias de mundo e de refugiado emergem como categorias analíticas para compreendermos a ideia de pertencimento. Ainda nessa esteira, buscamos esclarecer o conceito de mundo em Hannah Arendt para melhor construção de nossa argumentação. Elegemos como metodologia a exegese textual, já consagrada nos estudos filosóficos. Destacamos como *corpus* central de nossa discussão a obra *Escritos judaicos* e, em especial, os textos *Nós os refugiados* (1943) e *A Condição Humana* (1958).

Palavras-chave: Mundo; Refugiados; Direitos; Hannah Arendt.

¹ Recebido: 17-05-2018/ Aceito: 18-05-2018/ Publicado on-line: 07-08-2018.

² Oferecemos esse texto ao professor e amigo Jean James Travassos, pela interlocução profícua, pelas observações ao texto e pela amizade sincera, comprometida e afetuosa.

³ Ricardo George de Araujo Silva é Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú, Sobral, CE, Brasil.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A ideia de pertença para Hannah Arendt nos parece ser central, considerando que a autora pensa a partir da experiência⁴. Assim, esse tema ganha relevância, uma vez que autora foi alijada de pertencer, sobretudo, ao mundo e a uma comunidade política, por sua condição de judia. Neste contexto, ficou desalojada da sua história particular, por vezes experimentando o não pertencimento e a terrível situação de muitos que a cercavam, de negar a pertença, fosse por sua origem religiosa, sua opção política e, principalmente, sua ascendência étnica⁵.

⁴ Isto é relevante, considerando que Hannah Arendt, na trilha de Maquiavel, sempre tomou os negócios humanos pelo que são e não pelo que deveriam ser. Assim, os seus conceitos e as suas escolhas teóricas estiveram demarcadas pela experiência. Nas palavras de Alves Neto: “*Hannah Arendt não elaborou um conceito de ‘mundo’ a partir do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, mas sim a partir da ‘concretude dos acontecimentos políticos’*” (ALVES NETO, 2009, p. 17), ou como ela mesma destacou: “*meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação.*” (ARENDDT, 2001, p. 41, grifo nosso)

⁵ Para Arendt, essa questão tem tudo a ver com o antisemitismo. Este aparece com dupla face. Assim, o que emerge no século XX tem matriz no Estado-Nação e, por vezes, tem diferenças daquele que outrora se pautava por matriz religiosa. O primeiro tinha o judeu como cidadão de segunda classe, mas não vislumbrava seu extermínio da face da Terra. O segundo tinha por objetivo a anulação fática do seu inimigo, de sua existência (Cf. ARENDT, 1989, p. 23). Neste contexto, a experiência de desolação e desmundanização [sem mundo] aparecem mais afloradas, por isso entender a experiência dos apátridas e refugiados, que em nossos dias ainda se tornam prementes, faz do pensamento de Arendt atual. A autora discorreu sobre essa questão em 1943 no texto *We Refugees* (Cf. ARENDT, 2016; observamos que estaremos fazendo o cotejamento com o texto original: ARENDT, 2007). A negação de pessoas por sua condição étnica, religiosa ou por querelas políticas internas fazem muitas ainda hoje, em pleno século XXI, vagarem por fronteiras, visando a um lugar no mundo, colocando sempre suas vidas em risco, seja pelo mar ou pelas cercas de arame farpado, protegidas à bala por soldados que, xenófobos ou não, “defendem” suas fronteiras contra o acesso dos desmundanizados. Fatos experienciados hoje em: Síria, Afeganistão, Eritreia, Somália e Nigéria. Até setembro de 2015, eram 60 milhões de pessoas em todo o mundo que se encontravam deslocadas devido a conflitos armados e perseguição de diferentes tipos. Desse total, 19,5 milhões buscavam asilo em outros países, e, por isso, eram reconhecidos como refugiados, segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Cf. reportagem da Folha de São Paulo de 03/09/2015).

De modo marcante, essa negação da pertença foi às últimas consequências na experiência judaica⁶, sobretudo no processo de assimilação. Muitos temiam a rejeição de sua condição e o que esta poderia trazer a eles. A necessidade de reconhecimento e de identificação com uma comunidade política fez brotar em muitos um sentimento de desprezo por sua condição original. Antes de prosseguirmos, queremos aqui ressaltar, no que concerne à questão judaica e à sua relação com o mundo, que em Hannah Arendt isto assume um caráter secular, e nunca religioso. Como esclarece Bernstein (1996, p. 188), “Arendt está voltada para o mundo que Deus criou e não para o criador”.

Esse problema sofrido pelos judeus é bem expresso na vida de Rahel Varnhagen que, visando ao reconhecimento e ao acolhimento por uma comunidade e, assim, à pertença a um mundo⁷, buscou no seu salão⁸, via vereda do social, um

⁶ Os judeus, não gozando de simpatia em muitos dos países em que viviam, tinham uma situação jurídica e política sempre muito frágil, ora estavam protegidos pela lei, ora não. Perseguições, discriminações e toda ordem de injustiça os alcançava. Para fugir dessa situação, muitos passaram a negar o pertencimento ao judaísmo, via assimilação, e negavam a si. Essa atitude representava, para eles, uma oportunidade de serem reconhecidos e terem um lugar no mundo, longe de medos e ameaças. Foi o caso expresso por Arendt sobre o Sr. Cohn, que fez mirabolantes esforços para ser aceito. Uma vez sem mundo, para se ter um, negaria com facilidade o que já possuiu. Todavia, não se levou em conta que se alcançava com isso um ganho social, mas não um direito político (Cf. Arendt, 2016, p. 487).

⁷ Tomamos a categoria de mundo, ao longo do texto, como o lugar das relações, via *praxis e lexis*.

⁸ Rahel Varnhagen foi uma judia que sofreu de rejeição e discriminação por sua condição étnica. Esta condição a marcou de tal forma que ela considerava ser judia uma chaga que não parava de sangrar, a qual lhe trazia apenas infortúnios (ARENDDT, 1994a, p. 18). E, aos vinte anos, escreve: “nunca ficarei convencida de que sou um schlemiel e uma judia” (ARENDDT, 1994a, p. 20). Para se ver livre dessa situação, criou um salão literário em que reunia grandes personalidades do meio literário, político e acadêmico de um modo geral. Ter pessoas de alto prestígio social em sua casa representava, para ela, uma aceitação de sua pessoa pelo mundo. O que Rahel não entendeu foi que o reconhecimento social é uma saída frágil e passageira, fato de que ela só se deu conta quando viu a ruína do salão e entendeu que o mundo só a olharia, a partir de então, como judia e nada além disso. Nesta situação, ela caiu em si e se compreendeu que estava sujeita a condições políticas gerais (ARENDDT, 1994a, p. 105). Depois disto, ficou claro para ela que deveria ter buscado direitos políticos que resguardassem a todos em sua condição, e não a via do reconhecimento social que visava à salvaguarda pessoal (cf. SILVA, 2016a). Apenas no leito de morte ela voltou a si e percebeu que sua condição judia era o que a definia neste mundo, e desta não tinha como escapar. Assim, ao

lugar no mundo dos negócios humanos, isto é, o pertencimento a algo que lhe conferisse identidade, visibilidade e reconhecimento. O que Rahel e muitos que optaram pela assimilação⁹ ou pela estratégia do reconhecimento social não perceberam foi que esta via era, por ela mesma, mais frágil do que a própria condição judia que eles tentavam negar, uma vez que no social não lhes estavam garantidos os direitos políticos. Assim, a revogação desse reconhecimento e dessa pertença era tão vulnerável quanto a sua situação original de um ser desmundanizado¹⁰.

Dito isto, entendemos que se a categoria de pertencimento em Hannah Arendt é relevante, quando ligada à ideia de pertencimento ao mundo ela ganha força, uma vez que, para a pensadora alemã, o conceito de mundo emerge como categoria de central importância em sua teoria política.

Assim, nosso percurso no próximo tópico implica em responder a seguinte questão: é possível um mundo sem acolhimento dos seres humanos e de suas relações? Tomando isto como problema, buscaremos apresentar, em um primeiro momento, a relevância da categoria mundo no escopo teórico de Hannah Arendt; em seguida, discutir a condição dos refugiados como sendo aqueles expulsos do mundo; e,

final da vida reconheceu que nunca deveria ter desejado se privar de sua condição de judia (ARENDR, 1994a, p. 15).

⁹ A assimilação foi o atalho, o caminho mais fácil para se livrar da condição de judeu, tomar o bilhete da vida e ingressar novamente no mundo. Era assim que pensavam aqueles que optavam por esta estratégia: retornar ao mundo, ser visto e percebido para além da condição judia. Muitas foram as possibilidades de assimilação, talvez as mais comuns estivessem no aspecto religioso, pois muitos se tornaram cristãos, alguns apenas de fachada, já que viviam uma vida cristã aparente e mantinham a fé judaica de modo oculto. Outra forma de assimilação era o casamento que, de certa maneira, acompanhava a situação anterior. Todavia, se o casamento fosse com alguém socialmente importante, a estratégia seria perfeita para apagar os traços que se almeja esquecer. Este foi o caso de Rahel Varnhagen, que ansiou pelo casamento com o conde Karl Von Finckenstein, embora tenha fracassado (ARENDR, 1994a, p. 33).

¹⁰ Aqui nos referimos à ideia dos sem mundo.

por fim, propor uma reflexão em torno da cidadania com base na mesma autora.

2. O MUNDO COMO CATEGORIA ANALÍTICA EM HANNAH ARENDT¹¹

Tomamos mundo aqui como categoria analítica por entender que ele mantém relação fundamental com toda a obra de Hannah Arendt e por esta categoria nos oferecer uma compreensão do objeto em questão neste tópico, isto é, a situação dos refugiados.

A categoria de mundo não tem estatuto uníssono no pensamento de Hannah Arendt no que concerne a um conceito estanque. Ao contrário, essa categoria goza de um sentido plural na medida em que assume a forma de artifício criado, para se desvincular da compreensão do que chamamos de natural.

Para um primeiro esclarecimento, é preciso que se diga que, seguindo a tradição fenomenológica, Hannah Arendt separa a compreensão de mundo da de Terra. Para ela, a Terra diz respeito ao natural. O mundo, por sua vez, é o artifício criado, são as relações que os seres humanos estabelecem mediadas pela *lexis* e a *práxis* e, portanto, o palco dos negócios humanos por meio da cultura, de leis, dentre outros.

Assim, a categoria de mundo em Hannah Arendt aparece como aquilo que é tangível – a obra – e como aquilo que

¹¹ É válido ressaltar que o conceito de mundo em Hannah Arendt aparece posteriormente na obra da pensadora. Ele é mais bem desenvolvido e articulado na obra *A condição humana*. Portanto, não estava desenvolvido e articulado nos textos dos *Escritos Judaicos*. Assim, a reflexão aqui realizada leva isso em consideração, e deseja destacar apenas que este conceito tem forte relação com a questão do refugiado, uma vez que a perda de seus direitos políticos se dá em uma perda de mundo, enquanto sentido compartilhado, enquanto membro de uma comunidade política.

é intangível – a política. Mundo é, para a autora, um estar entre (*in-between*), de modo que ela destaca que “a despeito de toda sua intangibilidade, o espaço entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de teia de relações indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível” (ARENDDT, 2014, p. 227).

Destarte, no prólogo de *A condição humana*, Hannah Arendt já anuncia essa distinção entre mundo e Terra, ao demarcar que o objetivo ali é: “rastrear até sua origem moderna a alienação do mundo, em sua dupla fuga da terra para o universo e do mundo para o si mesmo [*self*]” (ARENDDT, 2014, p. 07). Aqui nos parece já um indicativo de que não se deve tomar um pelo outro, na medida em que suas alienações tomam caminhos distintos, isto é, quando o homem abandona a Terra, visa ao universo, quando abandona o mundo, visa a si, numa interiorização solipsista que esvazia o artifício por ele criado¹².

O mundo, nesta perspectiva, tem a ver com o que interponemos entre nós e o natural, para significar nossa existência e, via permanência, possibilitar-nos trânsito e relações. Assim, o mundo é repleto de significados como o da identidade e o da permanência. O da identidade emerge quando nos reconhecemos naquilo que criamos e que perdura até hoje entre nós, tal como os poemas, as canções, as leis e as construções magnânimas, dentre outros, que, uma vez criados, funcionam como médio de nossa existência: separam-nos e nos unem.

Temos identidade com aquilo que, através do natural, artificializamos e forjamos como nosso, em nosso cotidiano.

¹² Cf. ARENDT (2014, p. 347-353).

Não o destruimos, ao contrário, a ele damos uma feição nossa, para permanecer e dar trânsito à nossa existência. O mundo extraído do natural não se desfaz, mas ganha identidade com o que somos. Ele dá testemunho de nossa existência.

O mundo é, portanto, o local em que nos encontramos sob guarida, isto é, o local de nosso assentamento original, pois foi por nós erigido e, uma vez que abrigou nossos antepassados, agora nos abriga e abrigará as futuras gerações. Este estabelecimento de permanência nos traz uma segurança diante da existência. Não temos como fugir a essa condição de seres naturais e mundanos. Nas palavras de Alves Neto:

O mundo é o espaço artificial entre o homem e a natureza, bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado entre os homens por meio de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das diferentes atividades empreendidas pelo homem. O mundo serve de assunto entre os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem e distinguem a presença humana do movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações (ALVES NETO, 2009, p. 19).

É posto que a ciência já possibilitou a saída do homem da Terra, todavia não sem o artifício humano. Somos inexoravelmente seres do mundo e da Terra. Consoante Hannah Arendt, “o artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente natural, mas se liga inevitavelmente aos organismos vivos” (ARENDRT, 2014, p. 2).

O mundo se impõe a nós, na medida em que uma vez feito por nós, acolhe, assegura e nos remete a uma identidade com ele, ou, como assevera Hannah Arendt, chama-nos a um

*amor mundi*¹³, ou seja, a uma preocupação e um cuidado especial para com o mundo. Em outras palavras, remete à necessidade de cuidar com zelo do espaço comum que abriga e possibilita a permanência dos seres humanos, uma vez que este pode desaparecer.

Assim sendo, o *amor mundi* revela uma preocupação teórica e central de Hannah Arendt, qual seja: o cuidado com o mundo e a responsabilidade por ele. Igualmente, temos que *amor mundi* implica na noção de comunidade, de pluralidade. Em outras palavras, há uma disposição para discutir o que é comum, o que *inter-essa* [que está entre], e, portanto, o que é oposto ao interesse, que visa ao pessoal, ao privado. O mundo, é o *locus* político da ação e da liberdade, e não deve ser confundido com a Terra. Assim, diante dessa diferença essencial, podemos ainda afirmar, conforme Duarte:

O mundo não se confunde com a terra ou com a natureza, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, ainda, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando entram em relações políticas uns com os outros. Em um sentido político mais restrito, o mundo é, também, aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos, e que, por ser um artefato humano, está sujeito ao desaparecimento em determinadas situações limites, nas quais se abala o caráter de permanência e estabilidade associados à esfera pública e aos objetos e instituições políticas que constituem o espaço-entre que unifica e separa os homens (DUARTE, 2010, p. 54-55).

¹³ Não é à toa que Hannah Arendt ansiava que a sua obra *A condição Humana* se chamasse *amor mundi*, considerando seu entendimento do mundo como espaço político e responsabilidade plural. A esse respeito é esclarecedora a reflexão de Igor Nunes, na qual se destaca a relevância do *amor mundi* em Hannah Arendt. Nas suas palavras: “O *amor mundi* simboliza uma disposição em partilhar com os outros, de maneira discursiva e ativa, das coisas e fatos mundanos. Mais do que tomar o mundo como um objeto, significa se responsabilizar por ele sem nunca perder o vínculo de pertencimento que une os homens ao mundo. Em suma, significa ‘cuidado’: cuidado com aquilo que deve permanecer para além de nós mesmos, cuidado que se baseia pela salvaguarda em conjunto da pluralidade, do poder e da liberdade humana” (NUNES, 2016, p. 72).

3. PLURALIDADE E MUNDO

O mundo é o local da pluralidade. Consoante Alves Neto (2009, p. 20), “O mundo enquanto algo que aparece diretamente entre os homens por meio da ação e da fala não deixa nenhum vestígio depois do momento concreto e fugaz de sua ocorrência”. Esta assertiva, no pensamento de Hannah Arendt, tem força heurística, uma vez que indica o caráter político do mundo. Assim, o mundo é político, como estruturante das relações políticas, em vista de seu caráter de permanência. Nesta direção, em consonância com Hannah Arendt, Passos (2014, p. 134) ressalta que a “política deve cuidar do mundo e, não dos homens”.

Assumindo a letra da autora, temos que “O espaço entre os homens que é o mundo, com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens, ao contrário de um universo ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si” (ARENDR, 2002, p. 35). Isto nos conduz ao entendimento da forte relação entre mundo e pluralidade, e de como tal binômio se encontra eivado de sentido político. Corroboram esse entendimento as palavras de Alves Neto (2009, p. 20), ao ressaltar a importância da experiência democrática na *pólis*, nas quais afirma “a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando, o ‘lado público do mundo’, mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir e falar”

A força desse par conceitual reside na mediação da fala, do discurso que instaura sentido e presença no mundo. Assim, a “pluralidade e o discurso formam juntos um binômio indissociável” (SCHIO, 2012, p. 174). Isto implica em que para aparecer no mundo, a emergência da *lexis* e *práxis* é condição necessária. E, neste contexto, o mundo aparece como

abrigo para essa pluralidade de falas e ações¹⁴. Em última instância, “no momento em que atuam politicamente, os seres humanos estão se envolvendo com o mundo, não apenas consigo ou com um grupo. O resultado disso é a responsabilidade pelo mundo” (SCHIO, 2012, p. 172).

Sendo assim, entendemos que a pluralidade¹⁵ é a condição de uma vida em que o outro aparece a mim, e eu a ele. Sendo isto um fato, somos conduzidos a uma questão, qual seja: como podemos ter um mundo em que o outro é expulso dele? Buscaremos refletir sobre esta realidade mais adiante. Todavia, isto se torna relevante, uma vez que a pluralidade expressa a necessidade da existência do outro, do diferente. Por isso, o elemento plural é político e mundano, ou seja, é produto nosso, dos seres humanos que, ao longo da história, constituíram-se em comunidade, e esta só pode ser plural, portanto política e diversa. Hannah Arendt eleva em significado e importância a pluralidade por esta ser o fundamento da ação, categoria política por excelência (ARENDR, 2014, p. 9).

O mundo é plural porque os homens se constituíram na esteira de uma existência plural. Assim, não há sentido de uma vida na solidão. Como nos esclarece Alves Neto (2009,

¹⁴ Sobre isto cabe ressaltar que “a pluralidade é a condição do homem como ator; ele tem necessidade de um espaço no qual os outros lhe apareçam, e é disto que depende o sentido de realidade” (LORIES, 1985, p, 66).

¹⁵ A pluralidade traz consigo a marca da subjetividade e da intersubjetividade. Assim, temos que a subjetividade em Hannah Arendt só tem sentido na perspectiva de uma intersubjetividade, o que reforça a ideia aqui defendida por nós, de que o mundo é plural. Nessa pista, Arendt vai além da visão solipsista de Heidegger e Husserl, que tomavam a realidade na perspectiva apenas do subjetivo. Contrariando essa posição, Arendt dá uma direção mais ampla e mais eficaz, a nosso ver, qual seja: a da pluralidade. Sobre isto enfatiza Passos: “A intersubjetividade é medida por um mundo comum e, conseqüentemente, pela pluralidade humana. Arendt aponta a falácia existente nos pensamentos de Husserl e Heidegger, quando esses pensadores alienam a consciência do eu, ao enclausurarem – nas operações mentais que atestam somente a existência de um objeto para aqueles que o pensam ou o visam, esquecendo-se de que a realidade é atestada pela pluralidade de pontos de vista, os quais formam o senso comum, ou seja, o componente de mediação entre o eu e o outro”. (PASSOS, 2014, p. 71)

p. 33), “A solidão é uma experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo, ou ainda, uma experiência de perda do mundo e de si próprio”. Aqui é relevante destacar que Hannah Arendt separa o sentido de isolamento do de solidão (ARENDT, 1989, p. 527). Para ela, esse par conceitual não tem o mesmo sentido.

Destarte, Hannah Arendt considera o isolamento como a perda do espaço político de ação, isto é, quando nos encontramos privados de uma esfera política de ação e, portanto, amordaçados, sem discurso e alijados da capacidade de nos organizar e agir. Nas palavras da pensadora, “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDT, 1989, p, 527).

A solidão, por sua vez, tem caráter mais tenso e radical, pois retira do ser humano o mundo. Para nossa autora, “a solidão baseia-se na experiência de não pertencer ao mundo’, que é, segundo ela, uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDT, 1989, p. 41). De modo que a pluralidade, sendo a marca política dos homens na Terra, levou Hannah Arendt a asseverar:

A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocuparam do homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas homens idênticos. [...] A política trata da convivência entre os diferentes (ARENDT, 2002, p. 25).

Assim, o mundo ressoa relevante no pensamento de Hannah Arendt. Sua importância se deve ao fato deste ser

formado por uma pluralidade, o que implica necessariamente em ouvir e ser ouvido, em ver e ser visto. Certamente, um “Robinson Crusóé”, nesse sentido, pode muito bem cuidar de sua sobrevivência e ser capaz de fabricar objetos, mas não pode agir por não haver ninguém que possa ver seus atos e ouvir suas palavras, esclarece-nos Almeida (2009, p. 76). A pluralidade é a lei da Terra porque nela está assentado o mundo, pluralmente constituído. Qualquer experiência que negue a possibilidade de estar entre, de falar e de agir, implica necessariamente na destruição do mundo.

O mundo significa, para a pluralidade, o local da aparição. Isto implica em que estar no mundo demanda sempre outro olhar, outra voz, e, para além disso, remete-nos a uma identidade com esse local da aparência, uma vez que “somos do mundo, e não apenas estamos nele” (ARENDDT, 2009, p. 39).

Desse modo, a pluralidade vem a *lume* como condição de toda a vida política, de toda a vida que se queira comunitária, no sentido de um estar-comum ou, como antes mencionado, de um *inter-esse*. De um estar entre, que é definidor da vida política e da efetivação de mundo, enquanto habitat constituído por homens e mulheres que pensam, falam e agem concernentes às suas existências.

A pluralidade marca e define o mundo, e o mundo acolhe e expressa a pluralidade. Qualquer força contrária a isto nos conduz a uma solidão, isto é, a uma perda de mundo que foi, algumas vezes, drasticamente experimentada na história, através da experiência dos refugiados, isto é, dos banidos de seu mundo, por meio do horror totalitário. Dito isto, compreendemos ter na pluralidade e no mundo a necessária junção de acolhimento de todos os seres humanos em comunidades, que se expressam e agem. Assim:

Se a pluralidade é a condição de toda vida política, então se deve considerar que não pode haver política efetivamente democrática na ausência de uma pluralidade de agentes capazes de agir e falar entre si, os quais constituem, dessa maneira, consensos e dissensos acerca das realidades que lhes aparecem em comum e lhes *inter-essam*. Observe-se, portanto, que tanto a pluralidade como a singularidade especificamente humanas podem ser recobertas pela categoria da identidade homogênea. Portanto, nem a singularidade nem a pluralidade podem ser entendidas como dados imutáveis da natureza humana ou de alguma essência identitária não histórica do homem, pois ambas somente são como são na dependência de sua atualização política em atos e palavras dos cidadãos (DUARTE, 2011, p. 3).

Portanto, sendo o mundo este local fundamental da experiência política e da existência plural dos seres humanos, fica-nos a inquietação de olhar a história da humanidade e vê-la produzir seres sem mundo em escala gigantesca. Como se não bastasse, esse olhar não é apenas para uma história já ocorrida, mas lamentavelmente experimentamos, em pleno século XXI, o horror da exclusão de seres humanos de suas comunidades e pátrias, que são jogados à deriva em uma existência incerta e cruel dos que não possuem mundo para buscar abrigo e representação.

Dito isto, passaremos, a partir do próximo tópico, a discutir a questão dos refugiados, trazendo à baila o problema apresentado anteriormente, a saber: é possível mundo sem acolhimento dos seres humanos e de suas relações? E acrescentamos: podemos aceitar essa condição dos refugiados sem considerar uma reflexão e mobilização diante disto?

4. A QUESTÃO DOS REFUGIADOS EM HANNAH ARENDT: OU A EXPERIÊNCIA DE SE VIVER SEM MUNDO

Nietzsche, certa feita, por razões específicas asseverou: “como pode existir um Deus e, eu não querer ser um?”

(NIETZSCHE, 2012, p. 92) Sem levar em conta os pormenores que envolvem esta afirmação, ela nos propõe que, seguindo sua matriz, cada refugiado se indaga: se existe um mundo, como posso não pertencer a ele? Haja vista existir algo tão relevante, que nos acolhe e dá identidade, que nos permite ser e aparecer, certamente deve ser desejado. Assim, como posso não estar nele? Não pertencer a ele? A angústia do refugiado é uma inquietante sensação de saber que há um mundo e que não pode habitá-lo, em seu sentido político, isto é, não pode pertencer a essa comunidade e nela gozar dos direitos de fala, ação, representação, existência, enfim de ser seu membro.

Os refugiados constituem, em nosso entendimento, uma figura central para Hannah Arendt. Desta feita, entendemos que “a figura do refugiado parece, hoje, suplantar todas as outras figuras do sujeito político” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 44). As análises de Arendt sobre ela não foram apenas circunstanciais, do ponto de vista teórico, mas encarnam a compreensão do fenômeno político marcado na modernidade que se inscreve na tensão entre o Estado-nação e os direitos dos homens.

De tal forma, o Estado-nação, como centro nevrálgico desta questão, levou Hannah Arendt a afirmar que “o verdadeiro obstáculo para resolver o problema dos refugiados e da apátridas repousa no fato que ele é simplesmente insolúvel, enquanto os povos forem organizados dentro do velho sistema de Estados-nações” (ARENDRT, 2016, p. 435). Nesta direção, os refugiados, como bem observou Agamben (2010a, p. 123), são, para Arendt, aqueles que deveriam, por excelência, encarnar o homem de direitos. Todavia, assinalou-se, em vez disto, a crise desse conceito.

Destarte, os refugiados são aqueles marcados pela experiência da solidão, consoante a teoria de Hannah Arendt, isto é, são os expulsos do mundo. E sem um mundo, vivem a experiência constante da tentação de esquecer o que eram, de onde vieram. De modo que a experiência fática, de ser quem se é em um lugar estranho, é uma terrível experiência de desalento e de horror, e nela adaptar-se tem um preço, qual seja: o de deixar para trás sua história. O que nunca é possível, uma vez que esta nos acompanha em nossas memórias, em nossa língua, em nossa formação. Todavia, a circunstância que força essa apartação é desumana e desalentadora, conduzindo o refugiado a uma experiência de angústia existencial e de esperança desesperadora.

Consideramos desesperadora a esperança que está gestada de um duplo sentimento, a saber: um porvir melhor, mas também a certeza de uma realidade cruel e desalentadora. Assim, na vida acolhida em terras estranhas, a angústia da desolação toma conta dos ânimos, ou como nos diz Hannah Arendt, da vida dos “infelizes que chegando a outro país sem recurso são ajudados por comitês de refugiados” (ARENDR, 2016, p. 477). Neste contexto, há sempre uma dívida. Aqui, o “preço” é pago em parte, pois sempre fica um penhor de abandono e de banimento em relação ao mundo.

Por vezes, os refugiados são rebaixados a um mero feixe de reações, à mercê da burocracia estrangeira, de sua caridade e de sua hostilidade. Em muitos casos, os refugiados emergem como os párias, como subalternos, como pessoas de segunda classe. Como nos esclarece Ruiz (2014, p. 6): “quem é forçado a abandonar sua terra, deixa para trás quem era. Na nova situação, o tratamento burocrático reduz a sua condição de cidadão à de um mero ser humano indiferente

e potencialmente indigno”¹⁶.

Todas estas questões nos mobilizaram a enfrentar o poder heurístico da categoria de refugiado e sua relação com o conceito de mundo em Hannah Arendt. Todavia, consideramos relevante que antes de adentrarmos diretamente no problema acerca dos desmundanizados, façamos a distinção entre as categorias de apátrida e de refugiado.

Tecnicamente, o apátrida é aquele que foi desnacionalizado¹⁷, é o sem pátria, o que ocorre ou por motivos políticos ou por não atender às prescrições constitucionais.¹⁸ Portanto, é aquele desvinculado da nação. O que, no escopo teórico de Hannah Arendt, traz consigo um sério gargalo, qual seja: o da soberania dos Estados-nações que suplantaram a noção de direitos das pessoas e, nesta perspectiva, não visaram aos elementos republicanos que miravam a felicidade pública enquanto pujante vida política, assentada na participação e na integração, e não no nascimento, decidindo, em última análise, quem é e quem não é cidadão. Nas palavras de Arendt:

¹⁶ Tradução nossa do original: “Quien es forzado a abandonar su tierra, deja para atrás lo que él era. En la nueva situación, el tratamiento burocrático le rebaja la condición de persona ciudadana a la de mero ser humano indiferente e potencialmente indigno”.

¹⁷ Aqui nos parece elucidativo apresentar alguns conceitos introdutórios que ajudarão no decorrer do texto, a saber: Nação é o vínculo que une um povo cultural e constitucionalmente; Nacionalidade é um instituto jurídico interdisciplinar do Direito internacional que une o indivíduo a um determinado Estado soberano, o qual lhe outorga direitos e obrigações; Cidadania representa a atuação do nacional na atividade política do Estado (MARCO, 2015, p. 21).

¹⁸ Nesta direção, temos três sistemas que esclarecem e atribuem nacionalidade a um indivíduo. Essa nacionalidade originária pode ser alcançada por: *jus soli*, *jus sanguinis* e o sistema misto, que é o caso do Brasil. Na concepção de Celso Albuquerque de Melo: “A’ *jus soli*’ é o sistema que dá ao indivíduo a nacionalidade do Estado em cujo território ele tenha nascido. É um sistema adotado na Argentina, Austrália, etc. O ‘*jus sanguinis*’ é o sistema que dá ao indivíduo a nacionalidade de seus pais, independentemente do local em que tenha nascido. A denominação deste sistema não é correta, uma vez que não é o sangue que dá a nacionalidade, mas a filiação. É o sistema adotado na Arábia Saudita, Áustria, Bélgica, etc. [...]. O Brasil adota tradicionalmente o *jus soli*, porém há exceções em favor do *jus sanguinis*. Assim, pode-se afirmar que impera no Brasil um sistema misto” (MELLO *apud* MARCO, 2015, p. 38).

Historiadores futuros talvez serão capazes de notar que a soberania do Estado-Nação acabou em absurdo quando este começou a decidir quem era e quem não era cidadão; quando este não mais mandava políticos individuais para o exílio, mas legava centenas de milhares de seus cidadãos à soberania e às decisões arbitrárias de outras nações. Nenhuma diretriz internacional foi capaz de lidar com o problema dos apátridas, um problema que é insolúvel em um mundo de nações soberanas. Os tratados de 1920 que lidavam com as minorias já eram obsoletos quando promulgados, porque nenhuma provisão foi feita para pessoas sem uma pátria (ARENDR, 2016, p. 309).

De modo que a perspectiva do nacionalismo circunscreve a ideia de vínculo aquém da ideia de participação e de liberação, uma vez que a reduz ao nascimento. O que coloca, por exemplo, os refugiados na categoria dos desprotegidos da lei, ou como diria Hannah Arendt, de *Outlaw* (ARENDR, 2016, p. 490). Dado que se encontram fora do alcance da lei, como excluídos de direitos e desprovidos de mundo, os refugiados se encontram à margem da sociedade, em vista de um direito que considera o nacional como definidor de pertencimento e, assim, alija o refugiado da possibilidade de vínculo.

A situação dos refugiados foi definida em 1951 em uma convenção¹⁹, e nela se estabeleceu quem integraria essa categoria como sendo todo aquele que precisasse fugir de seu país para buscar proteção em outro Estado-Nação, seja por guerras internas ou perseguições de ordem política, religiosa ou étnica. Todavia, como nos ilumina Hannah Arendt, anos

¹⁹ Convenção de 1951 - relativa ao Estatuto dos refugiados. Adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V) da Assembléia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro de 1950. Entrou em vigor em 22 de abril de 1954, de acordo com o artigo 43. Série Tratados da ONU, N° 2545, Vol. 189, p. 137.

antes desta convenção²⁰ tal definição demarcatória dos conceitos é, por ela mesma, embaraçosa e desnecessária, se considerarmos os aviltamentos vividos pelos indivíduos em situação de sem mundo.²¹

Disto depreendemos que os refugiados são os infelizes que agora habitam um novo país, sem os meios dignos para viver, dependendo totalmente da ajuda de outros. Confinados em campos e desprovidos de legalidade, “Em última instância representam aquilo que resta da condição humana, quando a pessoa se vê obrigada a viver nos limites do direito, nos espaços fronteiriços nos quais a exceção se torna a norma e o campo opera como dispositivo biopolítico de controle” (RUIZ, 2014, p. 2)²².

A infelicidade desta condição é descrita por Hannah Arendt ao afirmar: “não gostamos de ser chamados de ‘refugiados’. Chamamo-nos uns aos outros de recém-chegados ou imigrantes” (ARENDR, 2016, p. 477). Certamente, essa postura tem relação direta com a primeira percepção de ser um desmundanizado, de modo que estar sem mundo é percebido e sentido, quando já não se pode comunicar. A língua, pátria primeira, é então, para cada refugiado, uma “babilônia”. Não há sentido no que se escuta e há uma barreira a obstar cada necessidade expressa.

O refugiado vive o exílio da língua materna, o abandono

²⁰ Hannah Arendt, em seu texto *We Refugees*, diz-nos de sua condição de refugiada, elaborando uma definição da seguinte forma. “Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum ato cometido ou por tomar alguma opinião política. Bom é verdade que tivemos que procurar refúgio; mas não cometemos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical. O sentido do termo ‘refugiado’ mudou conosco.” (ARENDR, 2016, p. 477)

²¹ É elucidativa a entrevista de Gustavo Oliveira de Lima Pereira cedida à revista IHU (2012).

²² Tradução nossa do original: “Él representa aquello que resta de la condición humana cuando la persona se ve obligada a vivir en los límites del derecho, en los espacios fronterizos donde la excepción se tornó norma y el campo opera como dispositivo biopolítico de control”.

do seu mundo, e sua experiência revela toda ordem de dificuldade no que concerne à conquista de direitos, uma vez que até suas reivindicações têm que ser feitas por meio de outros. É estar como criança indefesa, sob cuidados alheios.

A língua,²³ importante ícone de identidade, uma vez que define a pessoa como integrante de um povo e de uma cultura, é o que resta ao refugiado, em memória do mundo perdido. Todavia, até se processar a apropriação da nova língua, o refugiado sempre será mais do que um estrangeiro, um ser sem mundo. Será um desvalido, um infeliz, no qual tudo ganha um valor drasticamente exponencial. Nesta direção do horror das perdas, Hannah Arendt destaca que:

Perdemos a nossa casa o que significa a familiaridade da vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação o que significa a confiança de que tínhamos algum uso nesse mundo. Perdemos a nossa língua o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos, a expressão impassível dos sentimentos. Deixamos nossos familiares nos guetos polacos e os nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração e tal significa a ruptura das nossas vidas privadas (ARENDR, 2016, p. 478).

Tornar-se um refugiado é uma experiência de perda constante do que se é e do que se tem. Perda forçada por violência, autoritarismo e preconceitos de toda ordem, em um franco aviltamento da dignidade do ser humano. Esta condição ganha forma e se estabelece na fronteira entre o poder dos Estados e a vida das pessoas. Dito de outro modo, ela está no “limbo” entre as prerrogativas do direito internacional, com suas prescrições e declarações em favor dos seres

²³ Para Hannah Arendt, a língua sempre lhe foi fundante. Local de assento primeiro, lembrança de pertencimento ao mundo, apesar da experiência de todo horror como refugiada, sem mundo e tolhida em sua possibilidade de comunicação. Mesmo assim, ela reconhece anos depois, em uma entrevista, que o que restou dessa experiência foi a língua. Mesmo no horror de ter sido presa e perseguida, a língua alemã é que lhe dava condições de pensar com fluidez e segurança e lhe estabelecia as melhores memórias poéticas que podia ter (Cf. ARENDR, 2008a, p. 42-43).

humanos, e o direito soberano dos Estados nacionais.

Neste contexto, aquele ordenamento jurídico vinculante do cidadão como valor fundamental entra em choque com a posição do vínculo nacional, uma vez que o nacional é vinculado ao Estado. Portanto, o valor declaratório da pessoa enquanto valor universal é rompido sem escrúpulos em nome de uma soberania que não visa à dignidade, mas apenas se ocupa de suas prerrogativas de leis vazias e distantes das necessidades dos povos.

Em última instância, na visão de Hannah Arendt, reside nesse ponto o fracasso dos direitos humanos, das declarações universais, que visaram o ser humano em sua perspectiva universalista. Contudo, não enfrentaram a questão que assolava as comunidades políticas historicamente circunscritas. Assim, é preciso tomar a questão dos refugiados como central e considerá-lo como ser humano de direitos, assumindo, portanto, essa questão como política, por mais difícil que nos pareça. Consoante Agamben:

Se os refugiados [...] representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade do homem e do cidadão, entre nascimento e nacionalidade, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto. Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, “o homem dos direitos”, a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre, mas, justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente (AGAMBEN, 2010, p. 128).

A premente querela observada por Hannah Arendt, nos anos 40 do século passado, ainda permanece em nossos dias como uma sombria condição, questão em cujo seio encon-

tram-se os refugiados. A disputa pela legitimidade de garantias e de direitos entre o direito internacional e as soberanias ainda consta na ordem do dia.

Desse modo, convenções, decretos e leis apontam para a proteção da pessoa humana, sobretudo quando na sua frágil condição de refugiado. Todavia, esta sempre esbarra na vontade e autonomia jurídica do Estado nacional, o que nos esclarece Rezek (2006, p. 180): “Ao menos no que concerne ao direito das gentes, o Estado soberano é o único outorgante possível de nacionalidade”. Tal configuração jurídica se expressa ainda na conformação de entendimento do jurista Celso de Mello, quando afirma:

A nacionalidade é assunto que o Estado regulamenta pelas suas leis. A ordem jurídica internacional apenas exerce um controle sobre estas leis quando surge um litígio internacional; aprecia, por exemplo, se a outorga de uma nacionalidade a um indivíduo foi feita conforme os princípios e normas internacionais (MELLO, 2002, p. 954-955).

Esta situação nos parece o incômodo vivido por Hannah Arendt em perceber que, nesta disputa, os direitos que pretendem proteger a pessoa acabavam atados, sem ter o que fazer quando os litígios emergiam. A querela de ontem é a norma vigente hoje, e não à toa que o mundo convive com mais de 60 milhões de refugiados, de sem mundo, sem dignidade, sem cidadania.

Estes desvalidos, que abandonados à caridade internacional chocam o mundo com suas vidas que são ceifadas pelo mar, pelo arame farpado das fronteiras ou pelas balas dos “heróis que guardam as soberanias”, quando destas escapam, têm suas vidas restritas a condições sub-humanas nos campos de refugiados. O direito parece incapaz de garantir a nacionalidade, e esta, para Hannah Arendt, tem peso e significado ímpar.

Arendt chega a afirmar que sem nacionalidade não há cidadania, daí emerge sua expressão “direito a ter direitos”. Agudiza essa compreensão a posição de Celso Lafer, que considera a perda de nacionalidade uma sanção política e não penal. Eis o que diz ele sobre a perda de nacionalidade, considerando o caso brasileiro:

Trata-se, com efeito, de uma pena inaceitável – uma punição cruel como a tortura, – ainda mais quando cominada para um comportamento como “atividade contrária ao interesse nacional”, que nos próprios termos do texto constitucional é uma noção de conteúdo variável, [...] pode dar margem à confusão, a ambiguidades, ao erro e, destarte, ao arbítrio [...] (LAFER, 1998, p. 165).

Nesta esteira, da vida jogada à experiência da vida nua, da vida matável, da *zoé*, da total ausência de proteção, temos o refugiado como o *homo sacer* da modernidade. Isto é, ele está “situado no cruzamento entre a matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto divino” (AGAMBEN, 2010a, p. 76), ou, na perspectiva de Hannah Arendt, são os párias que vagam pela terra, mas não pertencem a um mundo, por não terem uma comunidade política. Destarte, em nossa história contemporânea, o estatuto dos refugiados, como um pária, denuncia, em sua condição de desprovido legal, tanto a querela antes descrita como a estrutura econômica predominante em nossos tempos. Como nos esclarece Ruiz:

Sua presença maciça, mas principalmente sua condição humana, invocam o modelo econômico que os causa, o capitalismo, aos estatutos legais e políticos atuais do direito internacional vigente, ao tipo de Estado prevalecente; eles também colocam em xeque as organizações internacionais existentes. Os refugiados e exilados emergem como uma interpelação da ordem nacional e internacional estabelecida em nosso presente. Eles – párias, perdedores e vítimas da nossa história atual – são uma interpelação ética e política do nosso presente (RUIZ,

2014, p. 2)²⁴.

Assim, temos que o refugiado, uma vez expulso do mundo, passa a não ter seus direitos garantidos em vista de não ter nacionalidade, ou seja, perde o direito a ter direitos. O que importa nesta circunstância é a garantia de direito, de ser politicamente legitimado e juridicamente assistido, em outras palavras, de ser cidadão para além da formalidade legal.

5. OS REFUGIADOS E A CIDADANIA

Embora Hannah Arendt não tenha se ocupado de modo sistemático com a temática da cidadania, nem tenha dedicado um texto ou uma obra ao assunto em questão, podemos encontrar ao longo de seus escritos, todavia, elementos fulcrais sobre o tema. Desse modo, a cidadania vem à tona no pensamento de Arendt não como uma ideia jurídica ou sociológica, mas como uma ideia política, uma vez que “as comunidades políticas não são produtos do pensamento, mas resultado da ação” (LAFER, 2003, p. 119)²⁵.

Nesta direção, Arendt pensa a cidadania a partir dos eventos históricos e políticos nos quais padecem homens e mulheres, no interior das comunidades em que vivem. Portanto, pauta-se pela ideia de pertença e de vínculo político como usufruto de direitos, mas de direitos que possam ser

²⁴ Tradução nossa do original: “Su presencia masiva, pero principalmente su condición humana, interpelan al modelo económico que los causa, el capitalismo, a los actuales estatutos jurídicos y políticos del derecho internacional vigente, al tipo de Estado imperante; igualmente ponen en jaque a las organizaciones internacionales que existen. Los refugiados y exiliados emergen como interpe-lación del orden nacional e internacional establecido en nuestro presente. Ellos - parias, vencidos y víctimas de nuestra historia actual - son interpe-lación ética y política de nuestro presente”.

²⁵ Benhabib corrobora essa ideia de comunidade política. Ela atribui à categoria de direitos dois sentidos, a saber: um que diz respeito ao pertencimento à humanidade, a grupos humanos plurais e historicamente estabelecidos; e o outro sentido recai sobre a ideia de pertencer a uma comunidade política Cf. Seyla Benhabib (2005, p. 50-51).

vivenciados, e não apenas declarados. Assim é que emerge o contexto mais forte de sua discussão, qual seja: o dos refugiados e dos apátridas, no tocante ao direito de pertencer à humanidade e nela gozar de direitos. Diz ela:

O homem do século XVIII se emancipou da história. A história e a natureza se tornaram ambas alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de uma nem de outra. Por outro lado, a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que **o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível** (ARENDDT, 1989, p. 332, destaque nosso).

Portanto, para Hannah Arendt, importa “uma perspectiva que não se contenta com a formalidade nas relações jurídicas e impõe um compromisso de transformação social e política” (PEIXOTO e LOBATO, 2013, p. 56). O contrário disso desemboca no horror da exclusão do mundo. E, uma vez não sendo mais cidadão, resta ao refugiado retornar ao mundo, isto é, reintegrar-se a uma comunidade política e de direitos. Ou seja, o que importa é que ele retorne ao convívio plural como membro legítimo e reconhecido, uma vez que é inimaginável que, existindo mundo, deste ele não possa participar.

Sem essa condição de pertença, a dignidade não é plena, e sem ela se vive a experiência do isolamento, da desolação e solidão constante. Nesta direção, entendemos que “o isolamento leva à impotência, frustrando a capacidade humana para a ação e o poder na esfera pública, e a desolação (*loneliness*) destrói a vida privada”, assim como nos esclarece Lafer (2003, p. 120).

Desse modo, cada refugiado alimenta o anseio de ser novamente integrado ao mundo, voltar a pertencer a uma comunidade política e dela fazer parte em sua plenitude, gozando de direitos e deveres em sua efetiva participação. Em nosso entendimento, não há como se pensar o contexto contemporâneo sem pensar na dignidade a partir de uma cidadania. É preciso superar a cisão entre o homem e o cidadão, estabelecida desde a Declaração Universal que os tem como tema central.

O refugiado, o apátrida, o subalterno e toda e qualquer minoria, de modo geral, precisam da ressignificação do seu estatuto como pessoa humana e jurídica, na qual o nascimento, bem como o local deste, sua posição social ou étnica já não possam, por si, impor-lhes sanções, como as de ficarem fora da esfera pública e fora de uma comunidade política.

A experiência democrática só pode existir se assumirmos a pluralidade. Hannah Arendt, consciente disto, vinculou a política à condição da pluralidade, do diferente, do inovador. Assim, “a importância da transparência do público [...] está ligado à democracia, como forma de vida e de governo, que requer uma cidadania apta a avaliar o que se passa na *res publica* para dela participar”, lembra-nos Lafer (2003, p. 121).

O que nos conduz ao entendimento de que a cidadania está eivada de sentido político, enquanto direito a ter direitos. Portanto, apenas visando à cidadania poderemos suplantarmos o horror da perseguição e da destruição, por vezes legitimado pelo vínculo político da soberania nacional²⁶, do

²⁶ O estatuto jurídico nacional é o determinante jurídico por excelência no que concerne a gozar de direitos e ser reconhecido como cidadão. Todavia, a ideia de cidadania aqui está circunscrita à ideia de nacionalidade. Esta última goza de privilégio na ordem jurídica interna. Como bem observa Celso de Mello: “Somente o nacional a) tem direitos políticos, b) tem obrigação de prestar o serviço militar, c) tem plenitude dos direitos privados e profissionais, d) não pode ser expulso ou extraditado” (MELO, 2002, p. 955). Com isto não se quer aqui demonizar a ideia de nacionalidade, longe

qual inúmeros seres humanos se tornam vítimas. Estes são reconhecidos como aqueles que transitam pela Terra, sem transitar por um mundo, uma vez que o mundo se vincula à ideia e à prática de uma comunidade política. São esclarecedoras as palavras de Lafer, quando afirma que:

A experiência histórica dos *displaced people* levou Hannah Arendt a concluir que a cidadania é o direito a ter direito, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Em resumo, é este acesso ao espaço público – **o direito a pertencer a uma comunidade política** – que permite a **construção de um mundo comum** através do processo de asserção dos direitos humanos (LAFER, 2003, p. 114, destaque nosso).

Sendo assim, pensar a cidadania na trilha de Hannah Arendt equivale à convivência política e plural no interior de uma comunidade, na qual o sentido de pertença é a guisa de legitimidade das ações vivenciadas. Nesta proposta, não há vínculo por solo ou por sangue²⁷, mas por integração, vinculação e deliberação dos pares dessa comunidade.

O direito aqui emerge como guarida e não como obstáculo, como soe acontecer na presente conjuntura, que perdura desde a reflexão de Hannah Arendt e que mereceu seu olhar crítico. Todavia, essa estrutura excludente e ineficaz pautada na soberania do Estado-nação teima em subsistir, a despeito dos horrores que se passam com os seres humanos que se encontram em tais condições. Isso contraria a lógica da comunidade que “trata do estatuto político da amizade

disso. Ao contrário, o que se busca é alargar seu sentido e sua possibilidade de integração, tornando-a mais plural, enquanto vínculo a uma comunidade, superando assim a estreiteza da perspectiva em sua determinação por nascimento. Portanto, mais plural e menos excludente.

²⁷ Há que se ressaltar que a proposta de Hannah Arendt ainda é um vislumbre de possibilidade, uma vez que os determinantes *jus soli* e *jus sanguinis* são eivados de legitimidade jurídica positiva, pois é a partir deles e do caso misto (no tocante ao Brasil) que se determina a nacionalidade. Cf. Melo (2002, p. 956).

baseada na parceria, na partilha ou na co-divisão do mundo comum” (AGAMBEN, 2010b, p. 89).

Uma vez alijados da comunidade política, resta aos cidadãos, agora sem mundo, a experiência do inferno. O inferno, para Hannah Arendt²⁸, é a representação teológica da pior punição possível. Todavia, em seus escritos, Arendt traz à tona a imagem do inferno como sendo o campo de concentração (ARENDR, 2008a, p. 226), situação que ela remonta também ao refugiado, uma vez que este passa a ser não mais do que um condenado da vida.

O argumento de Hannah Arendt sobre este aspecto está repleto de significados. Um deles se refere ao fato de que o inferno já não mais é uma ameaça para realidades vindouras, ele agora tem circunscrição espaço-temporal. Este se encontra corporificado, nas formas do horror produzidas pelos governos totalitários ou pelos expurgos, sobre membros legítimos de comunidades políticas, que são expulsos delas por sua condição religiosa, política, étnica ou simplesmente porque buscam abrigo e proteção em vista de querelas internas que ameaçam suas existências. Destarte, o refugiado vive um inferno, nas palavras de Arendt:

O inferno não é mais uma crença religiosa ou uma fantasia, mas algo tão real quanto as casas, as árvores e as pedras. Aparentemente ninguém quer saber que a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o tipo dos que são postos em campos de concentração pelos seus inimigos e nos campos de internamento pelos seus amigos (ARENDR, 2016, p. 479).

O inferno, antes, cumpria o papel de ajustamento das pessoas através do medo vindouro de uma condenação no plano espiritual. Agora, não há necessidade de fingir medos,

²⁸ Sobre isto, cf. Silva e Maia (2016, p. 120-133).

estes se encontram nas práticas de violência e de horror, e ganham forma nos campos de concentração e na condição de infortúnio de cada refugiado. Seguindo essa indicação, podemos afirmar que o refugiado não passa pelo purgatório, ele é lançado de uma vez no inferno, que então materializado nas formas acima descritas, torna a existência precária e terrível, pois o refugiado jogado fora da comunidade política e sem cidadania vive a experiência do desmundanizado.

A marcante experiência e a fulcral reflexão de Hannah Arendt sobre os refugiados dão conta de um otimismo que circulava entre os judeus, certamente proveniente da fé judaica que alimentava as esperanças no *Javé – yere*²⁹, o Deus da providência. Todavia, o que se observou foi uma capa que servia para animar alguns, quando não se era capaz de animar a si próprio, tanto que o suicídio tornou-se o atalho dos otimistas, para se verem livres do infortúnio de não terem mundo. Assim relatou Hannah Arendt: “Há algo de errado com o otimismo. Há aqueles estranhos otimistas entre nós que, tendo feito vários discursos otimistas, vão para casa e ligam o gás ou dão uso a um arranha-céus de um modo pouco convencional” (ARENDR, 2016, p. 480).

Esta terrível situação, que impacta a vida ao ser tirada a pertença do mundo, tem o poder de minar os espíritos mais fortes, de arrefecer os mais bravos, de destruir os mais resili-

²⁹ Na tradição teológica judaica, Deus aparece com diversos nomes que atendem às necessidades humanas. Entre estes nomes figura o *Jave – yere*, o Deus da providência. Especificamente no contexto do sacrifício de Isaac, Deus se manifesta provendo um cordeiro para o sacrifício no lugar do menino. Assim, diante dos infortúnios da existência, quando parecia que não cabia mais nenhum esforço, apelava-se para aquele que tudo providencia, Deus. O que, por vezes, pode ter sido a causa do não enfrentamento da perseguição por muitos judeus. Só isto certamente não explica o fato, mas podemos imputar a este uma parcela da prática judaica de legar a outro plano a resolução de suas questões (Cf. Gen. 22:14; Bíblia de Jerusalém, 1995). A personificação do Deus da providência está presente também no *Talmud*, que fundamenta e esclarece a Torá, que é a composição dos cinco primeiros livros do Antigo Testamento na tradição judaico-cristã. Sobre isto, cf. Steinsltz (2006).

entes, e até de exaurir a fé. Tendo seus espíritos em frangalhos, pouco lhes sobra para resistir e querer viver, a ponto de Hannah Arendt destacar que:

Educados na convicção de que a vida é o bem mais elevado e a morte a maior consternação, nos tornamos testemunhas e vítimas de piores terrores do que a morte – sem termos sido capazes de descobrir um ideal mais elevado do que a vida. Desse modo, embora a morte tenha perdido seu horror para nós, não nos tornamos propensos ou capazes de arriscar nossas vidas por uma causa. Em vez de lutar – ou pensar sobre como nos tornarmos capazes de reagir –, os refugiados se acostumaram a desejar a morte aos amigos ou parentes; se alguém morre, imaginamos alegremente todo trabalho do qual ele foi poupado (ARENDT, 2016, p. 480)³⁰.

Embora seja visível o horror e o sofrimento que evanesceu os refugiados, Hannah Arendt não abre mão da ideia de resistência e luta. Para ela, se o campo de concentração e de refugiados representou o inferno, onde já não se podia muito fazer, antes deste momento, todavia, não se considerou com a contundência necessária a questão judaica, de modo que a busca pelo caminho mais curto para a aceitação, isto é, a assimilação, legou aos judeus uma segurança fictícia e move-dida, uma vez que o caminho do reconhecimento social não seria suficiente para lhes garantir o que realmente precisavam, que era reconhecimento político. Daí Arendt, em tom severo, advertir:

Pouquíssimos indivíduos têm força necessária para conservar sua própria integridade se seu *status* social, político e legal estiver completamente confuso. Faltando a coragem para lutar por uma mudança de

³⁰ Arendt não abre mão de se entender com o mundo, essa é a motivação de quem se encontra nele. O mundo é agônico em sua estrutura, e diante dessa luta é preciso se posicionar e lutar. É evidente que depois de se estar em um campo de concentração ou de refugiados, o ânimo é questionado para tanto. Todavia, antes disso, cabe ocupar a esfera pública, questionar os governos e lutar para que não se chegue ao inferno. Para Arendt, é vital a virtude da coragem no interior de cada comunidade política.

nosso *status* social e legal, decidimos, em vez disso, tantos de nós, tentar uma mudança de identidade. E esse comportamento na qual vivemos é em parte nosso próprio trabalho. (ARENDR, 2016, p. 487).

Exposto isso, entendemos que apenas a conquista de direitos políticos possui força e legitimidade para garantir cidadania a quem foi expulso do mundo. Todavia, não importa apenas ter direitos, mas como bem observou Hannah Arendt, “direito a ter direitos” (ARENDR, 1989, p. 332). Em última instância, como ressalta Bernstein (1996, p. 182), “direito a pertencer à política. Arendt era uma crítica devastadora do humanismo abstrato e das concepções abstratas do direito que sustentavam que os seres humanos possuem direitos inalienáveis, apenas por serem seres humanos. Importava, pois, o vínculo político”.

Tal exigência, com essa prerrogativa, dá-se em vista do horror constituído no interior das sociedades contemporâneas, nas quais as relações de poder e jurídicas do século XX se mostraram impotentes diante do horror propugnado pelos regimes totalitários, sejam eles de direita ou de esquerda, já que em ambos figurou a máxima do

“tudo é possível” que levou “pessoas a serem tratadas, *de jure e de facto*, como supérfluas e descartáveis” (LAFER, 2003, p. 110).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, ao tratarmos do tema dos refugiados em Hannah Arendt, buscamos entender não só o momento atual em que vivemos, quando milhares de seres humanos se encontram nessa situação pelas mais diversas razões, mas, sobretudo, entender que a categoria de refugiado, após a reflexão feita pela

pensadora nos anos 40 do século passado, já não é mais apenas um adjetivo que pretende qualificar os que estão sem sua pátria, mas emerge como categoria política, uma vez que nos serve hoje para ler e entender todos aqueles que estão sem mundo, sem comunidade, sem vínculo com qualquer forma de direito, apenas jogados à caridade estrangeira e à benevolência alheia.

Nesta direção, pensar e compreender a categoria de mundo torna-se relevante para encaminharmos uma crítica a essa situação dos refugiados, sobretudo na esteira do pensamento arendtiano que comporta a compreensão de mundo como relações e vínculos a uma comunidade, na qual a pertença tem força e sentido maior. Nesta perspectiva, não basta transitar pela Terra, é preciso habitar o mundo. Nas palavras de Hannah Arendt: ser um quem, o qual se manifesta a outros via *lexis* e *práxis*. Sendo portador de dignidade e direitos.

Sendo assim, a cisão estabelecida entre os direitos universais, via declarações, e a soberania dos Estados-nacionais devem ser superadas em direção a uma ressignificação do estatuto jurídico e político de homens e mulheres, em uma busca pelo vínculo via participação, deliberação e pertença a uma comunidade. Indo, portanto, além do que é proposto na ordem jurídica atual, de modo a ser mais inclusiva e acolhedora aos seres humanos. Assumindo, nesta direção, uma perspectiva de cidadania, na qual o direito a ter direitos se revela nas situações históricas, circunscrevendo seres reais em lugares reais, superando a determinação universal que protege a todos e não alcança ninguém.

Por fim, assumindo a letra de Hannah Arendt, é preciso ocupar o espaço público e fazer valer o entendimento com o mundo, a partir de um *amor mundi*. Amor esse que implica

responsabilidade pela teia de relações que hoje desenvolvemos e que precisa ter a segurança e a permanência para acolher as futuras gerações, no intuito de lhes garantir um abrigo minimamente seguro no interior das comunidades políticas que herdarão e delas serão os novos atores.

Abstract: When we discourse upon the belonging to world and the refugee issue in Hannah Arendt, we sought to bring to light a discussion faced by the author, but that it becomes current, taking into account the hodiernal world conjuncture. Our problem focused on the following question: is it possible a world without welcoming human beings and their relationships? When we enquire ourselves about this, we confront the role of the international rights in face of the issue, especially, in what concerns to the tension between the human rights and sovereignty. In Hannah Arendt's opinion, it occurred a flagrant incapacity of the human rights, and of the right, as law for protection and shelter of the stateless people and the refugees. In this context, the categories of world and refugee emerge as analytical categories to realize the idea of belonging. Still on this track, we sought to clarify the concept of world in Hannah Arendt for a better construction of our argumentation. We chose as methodology the textual exegesis, already established in philosophical studies. We pointed out as central *corpus* of our discussion the work: *The Jewish Writings* and, specially, the texts *We refugees* (1943) and *The Human Condition* (1958).

Keywords: World; Refugees; Rights; Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2010a.

_____. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícios Nicasro Honesko. Chapecó: Argos, 2010b.

ALMEIDA, Vanessa S. *Amor mundi e Educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*. 2009. 193p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienação do Mundo: uma interpretação da obra de Hannha Arendt*. São Paulo:

Loyola/PUC-Rio, 2009.

ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Trad. Thiago Dias da Silva et al. Barueri: Amariyls, 2016.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *A vida do Espírito*. Trad. Cesar Augusto et al. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras; Editora da UFMG, 2008.

_____. *Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

_____. *O que é a política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Entre o passado Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Trad. Antônio Trânsito et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

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

AVELAR, Daniel; BALBINO, Leda. Saiba quais são os principais conflitos que alimentam a crise de refugiados na Europa. *Folha de São Paulo*, 03/09/2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/asmais/2015/09/1676793-saiba-quais-sao-os-conflitos-que-alimentam-a-crise-de-refugiados-na-europa.shtml>. Acesso em 19 de Janeiro de

2018

BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Library of Congress U.S.A. Mit Press Edition, 1996.

BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros – extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo – diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

DUARTE, André. *Vidas em Risco – Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Hannah Arendt e o pensamento da comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, n. 29, p. 21-40, mai. 2011.

LORIES, Danielle. *Sentir em commun. et Juger par soi même. Études phénoménologiques*, Louvain: ouisia, tome I, n.2, (55-91). 1985.

LAFFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

MARCO, Carla Fernanda de. *O Direito fundamental à nacionalidade: a apatridia e a competência atributiva da ONU*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

MELLO, Celso D. A. *Curso de direito internacional público*. 14. ed. São Paulo: Renovar, 2002.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zarathustra*. Trad. José Mendes. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.

NUNES, Igor Vinicius Basílio. *Amor mundi e espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética*. *CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ*, v. 21, n. 3, p. 67-78, dez. 2006.

PASSOS, Fábio. *O conceito de Mundo em Hannah Arendt – para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PEIXOTO, Claudia C.; LOBATO, Anderson. Pensar a cidadania em Hannah Arendt: direito a ter direitos. In: LONDERO, Josirene Cândido; BIRNFELD, Carlos André H. (org.). *Direitos fundamentais: contributo interdisciplinar para a redefinição das garantias de efetividade*. Rio Grande: Editora da FURG, 2013. p. 51-69.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. Apátridas e refugiados. Os direitos humanos partir da ética da alteridade. *Revista IHU*, n. 401, 3 de setembro de 2012. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4627&secao=401. Acesso em: 06 jan. 2018.

REZEK, Francisco. *Direito Internacional público: curso elementar*. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

RUIZ, Castor M. M. Les réfugiés, seuil éthique d'un nouveau droit et d'une nouvelle politique (version française). *La Revue des droits de l'homme: Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, n. 6, 2014.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt – História e Liberdade da ação a reflexão*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SILVA, Ricardo George de A. A figura do pária rebelde na teoria política de Hannah Arendt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 28, p. 36-50, 2016.

SILVA, Ricardo G.; MAIA, Antonio G. Política e Religião em Hannah Arendt: a imagem do inferno. *Revista Reflexões de Filosofia*, Ano 5, n. 8. p, 120-133, jan./jun. 2016.

STEINSLTZ, Rabbi Addin. *The Essential Talmud*. Nova York: Basic Books; Harper Collins Publishers, 2006.