



TEMAS DE FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Judikael Castelo Branco
Kherlley Caxias Batista Barbosa
Vincenzo Maimone
(Organizadores)

TEMAS DE FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

AUTORES:

Georgia AMITRANO
Newton BIGNOTTO
Corneliu BILBA
Patrice CANIVEZ
Judikael CASTELO BRANCO
Adriana CAVARERO
Marco FILONI
Vincenzo MAIMONE
Catherine MALABOU
Jelson OLIVEIRA
Oneide PERIUS
Oscar Pérez PORTALES
Beatriz PORCEL
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva SAHD
Mahamadé SAVADOGO

ORGANIZADORES:

Judikael Castelo Branco
Kherley Caxias Batista Barbosa
Vincenzo Maimone

FICHA TÉCNICA

Revisão

Judikael Castelo Branco

Capa e Diagramação

Letícia Neves Teixeira dos Santos

DOI

10.20873//_eduft_2026_17

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Temas de filosofia política contemporânea [livro eletrônico] / organização Judikael Castelo Branco , Kherlley Caxias Batista Barbosa , Vincenzo Maimone. -- Palmas, TO : Editora Universitária - EdUFT, 2026.
PDF

Vários autores.
Vários colaboradores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-5390-237-4

1. Democracia 2. Educação 3. Filosofia política
4. Política ambiental 5. Soberania 6. Tecnologia - Aspectos sociais I. Branco, Judikael Castelo.
II. Barbosa, Kherlley Caxias Batista. III. Maimone, Vincenzo.

26-349386.0

CDD-320.01

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia política 320.01

Camila Aparecida Rodrigues - Bibliotecária CRB -
SP-010133/O

Universidade Federal do Tocantins

Editora da Universidade Federal do Tocantins – EDUFT

Reitora

Maria Santana Ferreira dos Santos

Vice-reitor

Marcelo Leineker Costa

**Pró-Reitor de Administração e Finanças
(PROAD)**

Carlos Alberto Moreira de Araújo

**Pró-Reitor de Avaliação e Planejamento
(PROAP)**

Eduardo Andrea Lemus Erasmo

**Pró-Reitor de Assuntos Estudantis
(PROEST)**

Kherley Caxias Batista Barbosa

**Pró-Reitora de Extensão, Cultura
e Assuntos Comunitários
(PROEX)**

Bruno Barreto Amorim Campos

**Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento
de Pessoas
(PROGEDEP)**

Michelle Matilde Semiguen Lima Trombini Duarte

**Pró-Reitor de Graduação
(PROGRAD)**

Valdirene Gomes dos Santos de Jesus

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação
(PROPESQ)**

Marcos Vinicius Giongo Alves

**Pró-Reitor de Tecnologia e Comunicação
(PROTIC)**

Olívia Tozzi Bittencourt

Conselho Editorial

Presidente

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Membros do Conselho por Área

Ciências Biológicas e da Saúde

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Ciências Humanas, Letras e Artes

Fernando José Ludwig

Ciências Sociais Aplicadas

Ingrid Pereira de Assis

Interdisciplinar

Wilson Rogério dos Santos

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Sumário

Sobre as autoras e os autores	6
Introdução	12
Por um conceito de <i>também</i>	
O <i>outro</i> como significância de uma ética <i>por vir</i>	
Georgia Amitrano.....	16
Autoritarismo e Violência	
Newton Bignotto	54
O poder dos micro-poderes	
Sobre a noção de governamentalidade liberal	
Corneliu Bilba	75
Ação democrática e compromisso razoável	
Patrice Canivez	111
Do ódio ao reconhecimento	
O enfrentamento dos discursos de ódio como exigência constitutiva da democracia	
Judikael Castelo Branco.....	150
Arqueologia da pós-verdade	
Adriana Cavarero.....	177
Soberania perdida	
A sociedade digital como ameaça à democracia	
Marco Filoni	198

A democracia sob ataque	
O que deu errado?	
Vincenzo Maimone	223
Anarquia e Instituição	
Reflexões sobre a crise contemporânea da horizontalidade	
Catherine Malabou	260
Filosofia e Anarquismo	
Alternativa ou dilema?	
Catherine Malabou	271
<i>In dubio pro libertate:</i>	
A emergência ecológica e o perigo de uma tirania ambiental	
Jelson Oliveira	291
Messianismo e Política	
Jacob Taubes leitor de Paulo de Tarso	
Oneide Perius	318
Hegemonia e metáfora	
Potência e limites da teoria discursiva de Ernesto Laclau	
Oscar Pérez Portales.....	340
A promessa de participação política	
Uma revisão do sistema de conselhos em Hannah Arendt	
Beatriz Porcel	368
Democracia e subjetivação política	
de Jacques Rancière	
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd	395
A renovação do pensamento político	
Mahamadé Savadogo.....	449

Sobre as autoras e os autores

Georgia Amitrano – Professora do Instituto de Filosofia e Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Além de artigos científicos em diversos periódicos, é autora de *Albert Camus: Um Pensador em Tempos Sombrios* (2014) e *Querendo ou Podendo Ser Lilith: A Mulher um ser Outro* (2020). É Líder do Grupo de Pesquisa Núcleo em Ética e Política Contemporâneas, registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq. Pertence ao Núcleo de Sustentação do GT Desconstrução, Linguagem e Alteridade da ANPOF.

Newton Bignotto – Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Suas pesquisas abrangem tanto a Filosofia do Renascimento quanto a Filosofia Política. Autor de dezenas de artigos, ensaios, verbetes e capítulos de livros, possui uma vasta produção, que inclui, entre outros, os livros *Maquiavel republicano* (1991), *O tirano e a cidade* (1998), *Matrizes do Republicanismo* (2013), *O Brasil à procura da democracia: Da proclamação da República ao século XXI* (2020), *Golpe de Estado. História de uma ideia* (2021) e *O jovem Maquiavel* (2024).

Corneliu Bilba – Professor na Universidade “Al. I. Cuza” de Iași (Romênia). Ex-bolsista do Governo Francês e da Agence Universitaire de la Francophonie e especialista na filosofia de Michel Foucault. Seus domínios de interesse são: epistemologia das ciências sociais, filosofia política e filosofia da linguagem. Entre suas obras, encontra-se *Hermeneutică și discontinuitate. Studii de arheologie discursivă* (2011),

onde utiliza o conceito de descontinuidade de Foucault para analisar a cultura romena.

Patrice Canivez – Professor emérito de Filosofia Moral e Política da Universidade de Lille (França) onde dirigiu o Instituto Eric Weil. Membro da Sociedade Francesa de Filosofia e Cavaleiro da Ordem Acadêmica Palms. Sua pesquisa trata de problemas da política contemporânea, bem como da interpretação de autores clássicos e contemporâneos, entre os quais Aristóteles, Rousseau, Kant, Hegel, Arendt e Weil. Na sua vasta produção encontram-se *Le politique et sa logique dans l’oeuvre d’Eric Weil* (1993), *Qu’est-ce que l’action politique?* (2013) e *Jean-Jacques Rousseau: La politique face à l’histoire* (2024). No Brasil, publicou, além de vários artigos e capítulos de livro, a obra *Educar o cidadão* (1991) e coorganizou o volume *Filosofia e realidade em Eric Weil* (2022).

Judikael Castelo Branco – Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC), atuando nos programas de Pós-Graduação em Filosofia da mesma Universidade (PPGFil-UFC) e da Universidade Federal do Tocantins (PPGFIL-UFT). É colaborador do Instituto Eric Weil (Lille) e membro do GT “Eric Weil e a compreensão do nosso tempo” da AN-POF. Participou da organização do volume *Filosofia e realidade em Eric Weil* (2022) e das coletâneas de textos weilianos: *Hegel e nós* (2019) e *Escritos sobre educação e democracia* (2021).

Adriana Cavarero – Professora Titular na Universidade de Verona (Itália), onde preside o comitê científico do Centro Hannah Arendt de Estudos Políticos. Ao longo de sua carreira também trabalhou como professora visitante na Universidade de Nova York e na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Entre suas obras mais conhecidas estão

Nonostante Platone (1990); *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte* (2011), *Inclinazioni: Critica della rettitudine* (2013) e *Democrazia sorgiva: note sul pensiero político di Hannah Arendt* (2019). Foram publicados no Brasil seus trabalhos *Vozes plurais: Filosofia da expressão vocal* (2011) e *Olha-me e narra-me: filosofia da narração* (2025).

Marco Filoni – Professor Associado de Filosofia Política na Link Campus University (Roma-ITA). Doutor em História da Filosofia, realizou pesquisas na Sorbonne, no Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, na École Pratique des Hautes Etudes; no Center for Philosophy da Universidade de Tokio, na KU Leuven, no Instituto Eric Weil, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e na Université de Namur. Seus estudos tratam do hegelianismo francês do século XX, da relação entre instituições e política, do papel do medo e das emoções na vida política, da relação entre tecnologia e humano e da crítica à inteligência artificial. É autor de obras como *Anatomia di un asedio. La paura nella città* (2019), *Il calcolo della paura* (2021) e *L'azione política del filosofo: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève* (2021).

Vincenzo Maimone – Professor Associado em Filosofia Política no Departamento de Ciências Políticas e Sociais da Universidade de Catania (Itália). Membro da Sociedade Italiana de Filosofia Política. Desenvolve pesquisas sobre teorias da justiça, questões de igualdade, multiculturalismo e perspectivas pós-coloniais. É autor de vários ensaios e artigos científicos, bem como dos livros *La società incerta. Liberalismo, individui, istituzioni nell'era del pluralismo* (2002), *La Trappola dell'irrazionalità. Potere, Morale e Conformismo* (2019), *Wonderland*.

Argomenti di filosofia politica (2021) e *Filosofia e Multiculturalismo* (2026).

Catherine Malabou – Professora no Centre for Research in Modern European Philosophy da Kingston University, na European Graduate School e no departamento de Literatura Comparada da Universidade da Califórnia, em Irvine. Formou-se na École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines. Obteve a *agrégation* e o doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, sob orientação de Jacques Derrida. Entre seus trabalhos, encontramos, por exemplo, *L’avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique* (1996), *Que faire de notre cerveau ?* (2004), *Changer de différence, le féminin et la question philosophique* (2009), *Sois mon corps* (com Judith Butler) (2010), *Plasticity: The Promise of Explosion* (2022) e *Dios sin amo: manifesto por una teología anarquista* (2023). No Brasil, foram publicados *Ontologia do acidente* (2014) e *O prazer censurado* (2024).

Jelson Oliveira – Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e dos GTs “Hans Jonas” e “Filosofia da Tecnologia e da técnica” da ANPOF. Diretor-fundador da Cátedra Hans Jonas da PUCPR, criada em 2020. Tem experiência na área de Filosofia com ênfase Ética e História da Filosofia Contemporânea., Filosofia do Meio Ambiente e Ética ambiental. É autor de vários artigos e livros, entre os quais: *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche* (2011), *Compreender Hans Jonas* (2014), *Filosofia da tecnologia: seus autores e seus problemas* (2020) e *Ética e tecnologia: ensaios sobre Levinas, Técnica e Leibniz* (2024).

Oneide Perius – Doutor em Filosofia pela PUCRS. É professor Associado da UFFS (Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus de Erechim); no Mestrado Profissional em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos (UFT/ESMAT) e no Mestrado Acadêmico em Filosofia da UFT. Entre os seus trabalhos, participou da organização dos volumes *Theodor W. Adorno: a atualidade da crítica* (2017), *Walter Benjamin: estética, política, literatura, psicanálise* (2019) e *Sobre a(s) violênci(a)s Análises, formas, críticas* (2023).

Oscar Pérez Portales – Doutor em Filosofia pela PUCRS (Brasil) e pela Universidad de Oriente (Cuba). Professor Titular da Universidad de Oriente (2009-2024). Especialista em Ensino de Filosofia pela UFDEL. Mestre em Filosofia pela PUCRS. Tem atuado como Professor de Filosofia, Filosofia Clássica, Teoria Política e Filosofia Política Contemporânea. Autor de *Abrir las grandes alamedas: hegemonia y subalternidad en América Latina* (2024) e “Hegemonia y sujeto: limites y desafíos del Pos-neoliberalismo en Latinoamérica” (*Clío*, 2025).

Beatriz Porcel – Professora Titular de Teoria Política na Universidade Nacional de Entre Ríos (Argentina). Professora Titular jubilada de Problemática Política, Escola de Filosofia, Universidad Nacional de Rosario. Foi diretora da Escola de Filosofia de 2009 a 2015 e Coordenadora da Área de carreira Docente. É pesquisadora creditada da Universidad Nacional de Rosario. Entre outras produções, editou o volume *La filosofía política contemporánea y sus derivas en la constitución de las subjetividades* (2012) e coordenou, com Lucas Martin, o *Vocabulário Arendt* (2015).

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd - Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC), onde atua na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Além de dezenas de artigos, ensaios e capítulos de livros, é também autor de *Rousseau e as máximas do governo de Estado* (2010) e *Direito natural, sociabilidade e religião na política de Samuel Pufendorf* (2023). Organizou, ao lado de Manfredo Oliveira e Odílio Aguiar, o volume *Filosofia Política Contemporânea* (2003) e, com Guido Imaguire, *Tempo e História no Pensamento Ocidental* (2006).

Mahamadé Savadogo – Professor de Filosofia na Universidade Joseph Zi-Kerbo (Ouagadougou – Burkina Faso), diretor da revista *Le Cahier Philosophique d’Afrique* e coordenador nacional do movimento dos intelectuais do *Manifeste pour la Liberté*. Especialista em filosofia moral e política. Entre suas obras estão *Philosophie de l’action collective* (2013), *Théorie de la création. Philosophie et créativité* (2016) e *Pourquoi philosopher dans une langue national ?* (2022).

Introdução

O presente volume nasce da convicção de que o pensamento político não é apenas um campo de reflexão teórica, mas um espaço vivo de confronto com as tensões que atravessam o nosso tempo. Em épocas de estabilidade institucional, a filosofia política frequentemente se dedica a elucidar conceitos e reconstruir tradições; em épocas de crise – como a nossa – ela se vê convocada a interrogar as próprias condições de inteligibilidade da vida comum. As análises reunidas neste livro partem desse horizonte: não pretendem oferecer respostas definitivas, mas examinar criticamente problemas que definem o presente.

Neste sentido, cada capítulo pretende abordar algum fenômeno decisivo para a compreensão da atualidade política: o recrudescimento de formas autoritárias de poder, a disseminação de discursos de ódio, a fragilidade das instituições democráticas, a reconfiguração da soberania diante do mundo digital, as ambiguidades das políticas ambientais e a persistência de imaginários messiânicos no interior da linguagem política. Ao lado dessas análises diagnósticas, o volume também explora alternativas conceituais e normativas, discutindo possibilidades de ação democrática, participação política, anarquismo, horizontalidade social e formas emergentes de subjetivação política.

Ao trazer pesquisadoras e pesquisadores de diferentes tradições filosóficas e contextos acadêmicos, o livro conta com contribuições de autores do Brasil (Georgia Amitrano, Newton

Bignotto, Judikael Castelo Branco, Jelson Oliveira, Oneide Perius e Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd), da Itália (Adriana Cavarero, Marco Filoni e Vincenzo Maimone), da Romênia (Corneliu Bilba), da França (Patrice Canivez e Catherine Malabou), de Cuba (Oscar Pérez Portales), da Argentina (Beatriz Porcel) e de Burkina Faso (Mahamadé Savadogo). A diversidade intelectual e geográfica desses autores e autoras não constitui um elemento meramente descritivo, mas um princípio estruturante da obra: a pluralidade de perspectivas reflete a própria heterogeneidade do campo político contemporâneo e evidencia que compreender o presente exige múltiplas linguagens conceituais.

Outra marca deste volume é a reunião de textos inéditos com versões em português de artigos previamente publicados em outras línguas e contextos editoriais. Ao integrá-los numa mesma coletânea, buscou-se não apenas ampliar o acesso a essas reflexões, mas também favorecer um espaço comum de interlocução, no qual contribuições originalmente dispersas possam dialogar entre si sob um horizonte problemático compartilhado.

Um dos fios condutores da coletânea é a atenção às transformações contemporâneas das formas de poder. Não se trata apenas de examinar o poder concentrado nas instituições clássicas do Estado, mas também suas capilaridades, seus dispositivos difusos e suas manifestações simbólicas. A política aparece, assim, não como uma esfera isolada, mas como uma trama de práticas, discursos e relações que atravessam o cotidiano social.

Outro eixo fundamental é a investigação das condições de possibilidade da democracia hoje. Diversos capítulos interrogam seus pressupostos normativos, seus limites históricos e suas vulnerabilidades atuais. Em vez de pressupor a democracia como dado consolidado, os autores a tratam como processo frágil, sempre exposto a regressões, capturas e distorções – e justamente por isso necessitado de constante reconstrução crítica.

O título *Temas de filosofia política contemporânea* procura sintetizar essa orientação comum. Não se trata de uma seleção de meros tópicos temáticos, mas de problemas que exigem elaboração conceitual e posicionamento teórico. Cada capítulo, a seu modo, propõe um gesto filosófico: suspender evidências, interrogar consensos e reabrir possibilidades de compreensão. Desse modo, este livro pretende contribuir para um duplo movimento. De um lado, oferecer instrumentos analíticos para compreender as dinâmicas políticas contemporâneas; de outro, estimular a imaginação crítica necessária para pensar alternativas. Se a filosofia política permanece relevante, é porque ainda pode iluminar as tensões do presente e ajudar a discernir, no interior delas, os caminhos possíveis para a vida coletiva e para as suas instituições.

Por fim, os organizadores expressam seu sincero agradecimento a todos os autores e autoras que generosamente aceitaram participar deste projeto, bem como à Letícia Naves Teixeira dos Santos e à equipe da Editora da Universidade Federal do Tocantins, essenciais para a sua realização. Sem o empenho intelectual e a disponibilidade de todos os envolvidos, este livro não teria alcançado sua forma presente.

Esperamos que as páginas que se seguem estimulem a reflexão crítica, suscitem novas perguntas e favoreçam diálogos fecundos. À leitora e ao leitor, convidados a percorrer este conjunto de análises e perspectivas, desejamos uma excelente leitura.

Judikael Castelo Branco
(Universidade Federal do Ceará - UFC)

Kherlley Caxias Batista Barbosa
(Universidade Federal do Tocantins - UFT)

Vincenzo Maimone
(Università degli Studi di Catania)

Por um conceito de *também* O *outro* como significância de uma ética *por vir**

Georgia Amitrano

“A proximidade do outro é significância do rosto”
(Emanuel Levinas)

Prólogo

É tarefa da Filosofia tanto ver quanto fazer ver os problemas que se ocultam por entre arbustos, misturados à paisagem cotidiana, camuflados de tal modo que dificultam serem

* Este artigo é uma ideia concebida faz mais de uma década. Entre notas e escritos de mais de cem páginas, tasteio essas linhas como uma primeira navegação na pós titularidade. Há muita coisa escrita; porém, há ainda muito a se estudar. E, por mais que este texto tenha em vista um perspectivismo da História da Filosofia Ocidental, isso decorre de ele ser um primeiro passo, ou uma primeira remada para mares a que almejo navegar. Se eu tivesse que fazer um mapeamento deste texto, diria que é um capítulo inicial de algo por vir. Meu propósito é pensar uma Ética da Alteridade; todavia, me deparo com ciladas que fizeram que muitos acreditassem que há, a partir da Filosofia da Diferença, uma possibilidade real de inclusão nos discursos e no processo da dialética vigente. Talvez exista, mas na contemporaneidade, assim penso, fomos engolfados pela idealização do Uno, travestido de múltiplo, mesmo que só em crenças. Tal qual o Outro existe desde os primórdios do pensamento, o ‘também’ sempre esteve posto como uma semelhança ou dissemelhança. E este é meu novo navegar, dividido em Atos e cenas, na medida que ainda é o ensaio de um espetáculo possível. Uma novidade de trabalho que de novo não tem muita coisa, mas que agora, pegando o leme, me sinto mais forte para começar essa jornada.

enxergados ou percebidos em sua totalidade. Dito isso, o fazer filosófico para além do ler e analisar um pensador, de um debruçar-se sobre um interesse particular, deve, antes de tudo, nos colocar – não necessariamente pelas respostas aos problemas que se possa dar – diante das inquietações que possa incitar. É nisto que reside a atualidade de um filósofo e da própria Filosofia: propor sempre um problema.

À vista disso, ao longo da última década, tenho um incômodo, a tal inquietação filosófica, a qual chamo “crise dos conceitos”. Não obstante, a dimensão dos discursos, partícipes da ação política, parecem engolfados por um processo de polos equidistantes, de tal modo que se verifica nos argumentos, ali e acolá, a ausência de entremeios para preencher estes espaços. A necessidade de verdade ou verdades absolutas está sempre em voga. Há, portanto, um vácuo conceitual para dizer destas polaridades ou não polaridades. Tendo em mente a crise conceitual que, não abarca somente a gama de eventos que acometem nosso tempo presente, bem como as polarizações a que governos e, conseqüentemente, sujeitos – filósofos ou não – acabam sendo submetidos, compreendo haver alguns equívocos que, deslocados daquilo que entendemos desde a Antiguidade, no lugar do múltiplo apregoado, construíram um patamar dialético pautado, não nas contradições e diferenças, tampouco no processo dialógico; mas, isto sim, na recusa do *Outro*, da fala de outrem; bem como na recusa dos atributos que acompanham esses *outros* a que negam a possibilidade de ser sujeitos. Em outros termos, há uma confusão acerca do processo dialógico, haja vista entender-se a dialética como um jogo de oposição factual e não de contradições possíveis. Do mesmo modo, a aniquilação do *Outro* se dá, não na crença heraclítica do movimento cuja característica é a da mutabilidade da realidade, ou seja, seu caráter dialético e processual. De fato, o que verifico

é a ideia de um *não-ser*, daquele que não pode ser pensado; logo, inexistente. O problema se dá na medida que esse *outro* existe. Ademais, no ideário de um Uno possível – enganados, crendo estarmos realizando a diferença –, ficamos cegos daquilo que complementa e difere, nos tornando, muitas vezes, incapazes de olharmos para certos conceitos. Apegados, portanto, a um modelo equívoco, matamos, excluímos, torturamos, aniquilamos. Afinal, aquilo que não existe não pode manter sua manifestação viva.

Diante das premissas aqui propostas por mim, viso, através de um olhar acerca da dialética e seu desdobramento nos últimos séculos, compreender a dimensão do *outro* como outridade radical, na medida em que, do mesmo modo que expressamos condições de equivalência ou de similitude, expressamos a ideia de inclusão ou contrariedade. Estando na contrariedade, o acoplamento em nossa substância se torna razão de exclusão ou negação dialógica ou física. Sendo assim, apresento a possibilidade do termo *Também* se expressar em uma base conceitual. Advindo de um advérbio, e não de uma qualidade ou ação, o *Também*, se analisado sobre certas perspectivas, tem a possibilidade de apontar para estruturas que, entre o necessário e o contingente, possibilitam, ao menos, algum entendimento intelectual no jogo da filosofia Política e da Ética em nosso tempo presente, principalmente nos discursos postos e na base dialética que absorve nas proposições.

Ora, na medida que o *Também* indica uma inclusão ou uma adição ou uma contrariedade, sendo que esta última pode ser vista como algo insatisfatório, intui-se que tanto eventos quanto sujeitos são partícipes destas mesmas situações. Onde o *Também* não se situar necessariamente na exclusão, mas na medida que adiciona algo, permite o olhar sobre a diferença. No jogo dialético, não havendo a necessidade imperiosa de uma

síntese, pois síntese, no meu entender, causa perda na essência, é possível um processo dialógico que não busque o Uno – cujo parâmetro se dar a partir do *o que é* e *o que não é* –; mas, antes, se dê para além das oposições existentes. Abrindo-se, assim, como possibilidade, em certos casos, para a compreensão das adições que alteram de modo factual um evento, ou mesmo sujeitos.

Neste processo de escrita acerca da possibilidade desse *Também*, penso o mundo ao qual almejo analisar como uma peça teatral, cuja história/estória vagueia por entre Atos e Cenas no escopo daquilo que a tradição configurou como *História da Filosofia*. Minha peça teatral, aqui manifesta como artigo, emerge como a primeira de uma trilogia, na qual as personagens históricas e seus desenlaces conceituais se manifestam.

Comecemos, pois, essa narrativa: que se abram as cortinas

Primeiro Ato

Cena 1:

Cortina Aberta, o cenário é uma *Ágora* onde a História da filosofia é contada. Entram em cena alguns dos pré-socráticos, Platão e uns tantos pensadores atuais e do século XX. A Plateia se agita, o Coro não titubeia, pois quer abalar crenças e expor preceitos e dar apresentar a *Dialética* como personagem. Afinal, já é sabido, desde a *Poética* de Aristóteles, que sua função é uma possibilidade de catarse. Se conseguiremos, já são outros quinhentos.

A História da Filosofia, desde Platão, nos ensinou a pensar dialeticamente, não que isso seja um problema. Mas há um algo além que sempre me incomodou. Ora, com Platão a dialética emerge como um método de produção de conhecimento

que, através do ato de questionar, por meio de contradições, hierarquizada e pensar ideias. O filósofo considerava a dialética como um processo complexo que permitia chegar à verdade. Mas sabemos que essa verdade se tornou, ao longo dos séculos, apenas um modo de se ver a multiplicidade do mundo. Não é em vão que existem diferentes correntes filosóficas e diferentes pensadores que chegam, tanto por meios quanto por entendimento do que seja filosofia, a verdades diferentes. Todavia, a questão dialética se mantém. A dialética, como método, assim, se desdobrou em diferentes caminhos. Temos o método crítico-dialético, histórico-dialético, materialista-dialético, dentre outros. E esse é o ponto de onde parto. Porém, antes de chegar a essa ‘crise conceitual’, muito advinda de um pensamento dialético, que nesse primeiro momento chamarei de *nostalgia do Geist*, alguns pontos devem ser elencados.

Em um passeio pela história ocidental da Filosofia, me volto a Parmênides, cuja dimensão filosófica me será cara e seus desdobramentos criticados por mim, como característica de possíveis exclusões, apontados mais a frente nesse texto.

Com Parmênides, em princípio, cria-se uma espécie de ontologia, cuja principal característica se dá na imutabilidade de todos os seres; o que gera uma concepção estática da realidade, banindo dela toda possibilidade de mudança ou diferença, pois o *ser* é único e não múltiplo; e a multiplicidade implica não apenas a diferença; mas, antes, toda a gama de inclusões que um *ser* pode adquirir, o que desvirtuaria a essência de um dado *ser*, tirando-lhe a possibilidade de existir. O *ser* é, existe, é pensado e nomeado. O *não-ser*, por seu turno, *não é*. Em outras palavras, na impossibilidade de pensá-lo, este não existe e não pode ser nomeado. Haveria, portanto, a impossibilidade do conhecimento daquele que *não é*, o que marca sua necessária inexistência. Mais ainda, não haveria no mundo um

ente que, simultaneamente pudesse *ser* e *não-ser*. Caso assim imaginássemos, estaríamos a negar o princípio basilar da identidade e da não contradição, pois uma proposição jamais poderia ser lida como verdadeira e falsa concomitantemente. Romperíamos com as barreiras da Lógica. Afinal, pela identidade, se uma coisa é *A*, ela, enquanto essência, permaneceria *A* em qualquer estágio. Será? A Física, com o gato de Schrödinger já coloca essa questão, em certas particularidades, em conflito. Mas o que me interessa é, de fato, a Filosofia e suas implicações éticas e políticas.

Ora, essas afirmações da Lógica Clássica parecem tão evidentes. Todavia, ao me tornar uma pesquisadora da política contemporânea e das diferentes exclusões e genocídios, me deparo com um status de *não-ser*, mas na perspectiva de que o que não deveria existir, de fato, existe; por consequência, deve ser eliminado ou, em outra dimensão, sufocado enquanto existente. Em outras palavras, ou eliminamos determinados entes, de modo que acreditemos na manutenção do princípio de não contradição, criando uma ficção sobre os mesmos; ou, ainda, os sufocamos na medida que sua existência não passe de mera ilusão, a tal ponto que, se for desejo ou necessidade, se pode desaparecer com eles sem problematização. Afinal, eles *não são*. Falamos, portanto, de um *não-ser*.

Encontro, pois, um grande problema, o qual pode e deve ser tratado na mesma ordem que Agamben faz ao analisar a condição do *Homo sacer*; mas que, outrossim, pode ser analisado com uma base ontológica equivocada que, no anseio de dar ordem ao mundo, desconsidera que há um ‘entre’; afinal, no conjunto de números naturais entre o número 1 e o número 2 há uma infinidade de possibilidades numéricas. Assim, tal qual os números – os quais não possuo muita afinidade de fala e não me jogarei a eles, apenas faço uso metaforicamente –, a

vida é permeada, em uma infinidade de ‘entres’. Mas detemos e almejamos essa *nostalgia do Geist*.

Continuo essa *Cena*, em um caráter introdutório do *Ato*. O faço a partir das narrativas incorporadas a uma Filosofia Ocidental. A *Odisseia* aparece, portanto, pelo menos a mim, como um possível ponto de rompimento com o princípio de não contradição. Voltando-me ao bom e velho Odisseu, o Ulisses da jornada de volta à Ítaca, me deparo com Calipso, a ninfa do mar. Em duas passagens específicas, nas quais a ideia de imortalidade é posta em questão, penso nas minhas aulas de silogismo. Revendo a posição de Ulisses face à deusa ninfa, imagino o que é ser homem. As vestes da imortalidade impediram nosso Odisseu de sua condição humana? Afinal, com as vestes da imortalidade encharcadas de lágrimas, Ulisses “gastava-se-lhe o doce tempo de vida, chorando pelo retorno, já que a ninfa não mais lhe agradava”¹ (Od. V, 151-153).

Desta feita a condição humana de Ulisses emerge em duas passagens. Quando narra sua história a Arete e Alcínoo; bem como, quando ouve a súplica de Calipso.

com gentileza me hospedou e alimentou. Prometeu-me a imortalidade, para que eu vivesse sempre isento de velhice. Mas nunca convenceu o coração dentro do meu peito. Aí fiquei durante sete anos, e sempre humedecia com lágrimas as vestes imortais que me dera Calipso. (Od. VII, 256-260, tradução modificada).

¹ “Mas se soubesses no teu espírito qual é a medida da desgraça que te falta cumprir, antes de chegares à pátria, aqui permanecerias, para comigo guardares esta casa; e serias imortal, apesar do desejo que sentes de ver a esposa por quem anseias constantemente todos os dias. Pois eu declaro na verdade não-ser inferior a ela, de corpo ou estatura: não é possível que mulheres compitam em corpo e beleza com deusas imortais”. (HOMERO, Od. V, 206-213).

Ora, Ulisses é homem; logo, como homem é mortal; donde a mortalidade de Ulisses não pertencer a um aditivo, não está na ordem do *também*, não lhe recaindo como contingência. Todavia, com as vestes da imortalidade, nosso Odisseu deixa de ser homem? O conflito que me atinge se dá justamente, não na resposta a essa questão, mas na pergunta feita. Se as coisas *são* ou *não são*, e se disso deriva a existência ou não do *ser*. O que é, afinal, Ulisses nesse exato momento? Tal fenômeno não alteraria, haja vista incorporar um *também*, sua essência, ou este seria mera superficialidade, uma contingência? Mas aprendemos e repetimos que todo homem é mortal, se Sócrates, no caso Ulisses aqui, é homem, logo ele é mortal. Neste espaço temporal da narrativa, com as vestes da imortalidade, Ulisses é homem e *também* imortal?

Ao me debruçar por esta ideia relacionada ao contexto parmenídico – cujo *ser* é imutável –, aplicando-a a Ulisses, quero dizer de um discurso sustentado como Ontologia e, de modo bem interessante, sendo aplicado aos silogismos lógicos básicos que aprendemos. Afina, as coisas *são* ou *não são*. A imortalidade estaria em oposição a essência de Ulisses, que é da ordem do humano. Mas Ulisses deixou de ser homem? Não é em vão que em Parmênides, ao contrário de Heráclito – que já mencionarei –, esse método, para alguns, foi chamado ontologia e não dialética.

Ora, ainda pensando em Parmênides, cujo objetivo é provar que só há o Uno enquanto existente, tendo a ver que na ordem discursiva, a concepção parmenídica de *ser* como ser completamente idêntico pode ter controvérsia. Ao me debruçar sobre o poema homérico e sobre as análises advindas dele, percebo que algo nesta estrutura parece impedir as relações entre os demais seres, conduzindo, no plano discursivo, à

impossibilidade de *Alteridade*. A lógica eleata é, portanto, responsável, pelo menos primariamente, por impor severos limites ao âmbito da ontologia que, por não poder ser contaminada por qualquer traço de *não-ser*, torna-se incapaz de admitir uma real alteridade. Quando o *ser* emerge e se depara com o *outro*, diferente de si, resta-lhe apenas se subsumir este *outro* a seu próprio *ser*. Só assim a este é permitida a existência. Caso contrário, é *não-ser* e um *não-ser* a ser eliminado.

Não sou, tampouco almejo ser, uma especialista em Filosofia Antiga, mas ao me vergar pela *dialogiké*, principalmente ao tratar de questões políticas e sociais, uma desconfiança desponta, a saber: somos dialéticos nas proposições, de modo a agirmos dialogicamente e construirmos discursos de convencimento, ou, nas estradas dos últimos séculos, inviabilizamos a dialética a fim de manutenção do Uno? Afinal, há aquilo que *não-sendo* não poder existir e, se existindo, tem de ser eliminado. Na ordem dos discursos, o ato de oposição se torna negação do outro, fazendo sujeitos ou discursos impossibilitados de existência.

Como apresentei, a simples ideia de uma identidade em um plano mais complexo, pode ser posta sob suspeita. Onde ao escaparmos do Uno parmenídico, depararmos-nos com a possibilidade do múltiplo heraclítico e que muito nos encanta. Ora, minha suspeição vem exatamente do fato de que – lembrando que abarcamos a dialética desde Platão e cremos que assim agimos filosoficamente – quando observados certos fenômenos nos quais há a negação ontológica de sujeitos ou a eliminação de discursos diferenciados – que são tratados como opositores, mais precisamente no âmbito político –, estes tornam-se partícipes da inimizade; donde, neste olhar suspeito, não encontro a multiplicidade e o processo de questionar por contraposições visando ao convencimento, quiçá consenso;

antes, enxergo a oposição como negação ontológica de determinados grupos.

Ora, uma análise dialética não pode partir da negação do *outro*, inferindo a esse *outro* o *não-ser*. Em outras palavras, um processo dialético, mesmo que advenha das contraposições, não pode negar a diferença que, por vezes, não emerge de uma oposição, mas do ato de diferir. O *não-ser* idêntico não implica *inexistência de ser*. Do mesmo modo, uma análise dialética tem de acautelar para não subsumir este *outro* a algo que julga maior. Afinal, na subsunção de qualquer *Outro*, o que se tem é a mesmidade; donde a outridade ser apagada, e aquilo que está *para além*, excluído.

À vista disso, aprendemos que em contraposição à Parmênides, e tendemos filosoficamente seguir por esse novo caminho, Heráclito aponta para a mutabilidade da realidade; ou seja, seu caráter dialético e processual. No lugar do Uno de Parmênides, Heráclito, assim, inaugura na filosofia ocidental uma concepção dialética do *ser*, cuja compreensão se dá no dinamismo e harmonia dos contrários, que nunca interrompem o processo de modificação, de uns nos outros. Dito de outro modo, há uma concepção dialética da realidade, como movimento eterno e dinâmico, na qual tudo que existe está em contínua e perene mudança, em um eterno vir a ser, o devir incessante da realidade e dos seres. Tal perspectiva dialética se mantém, seja em Sócrates ou Platão e Aristóteles.

Nesse caminho, no qual a dialética se torna movimento, me volto à noção desse processo desde Platão, o faço de modo que nas *Cenas* posteriores possa criar um encadeamento acerca da alteridade e da possibilidade do conceito de *Também*.

Partindo, portanto, para o entendimento da política como ação, tal qual em Aristóteles, me deparo com a dinâmica platônica que fomenta uma base da teoria do conhecimento e

como esta, no plano sensível, se mistura à consideração da existência do *outro* como aquele que difere. Como salientei acima, a dialética emerge, em Platão, como um método de produção de conhecimento que, através do ato de questionar, por meio de contradições, hierarquiza e pensa ideias. É justamente pelo diálogo que a dialética platônica surge como um método de investigação para compreender a realidade; o faz partindo de posições contraditórias. Platão, todavia, mesmo ao construir seus diálogos a partir de teses e antíteses, não nega a *diferença*. De certo modo, se não encontramos em sua obra uma resposta única para a questão de saber qual deve ser a forma do discurso filosófico, sabemos ao menos que sua opção pelo diálogo como forma de composição e comunicação não deve ser menosprezada.

Falemos, pois da *diferença* antes de entrar em uma segunda *Cena*, a da Alteridade.

Voltando-me a Jacques Derrida - pois Derrida foi possivelmente um dos pensadores contemporâneos que mais pensou sobre o pensamento platônico como um possível interlocutor filosófico -, tateio a dimensão da diferença ou diferenciação em ambos, pois ela me desloca para a dimensão do *alter*. Importante ressaltar que Derrida, ao fazer essa interlocução com Platão, visa uma aproximação de questões do passado para se pensar “problemas contemporâneos”. O que eu também intento fazer ao puxar os fios dessa história do pensamento filosófico ocidental. Podemos dizer que desde *A farmácia de Platão*, um texto que versa sobre o problema da escrita na última parte do *Timeu*; e, mais adiante, em *Khôra*, cuja obra se debruça sobre o conceito platônico de *Khôra*, o vínculo entre Derrida e Platão se solidifica. Mesmo com as controvérsias que podem ser apresentadas, na medida que Derrida não faz nenhum recurso explícito à Platão ao tratar da *différance*, há de se

pensar nas relações das questões da diferença em ambos. Afinal, na *différance*, essa *não palavra* e *não conceito*, dentre seus vários significados, abarca o *não-ser* idêntico, o distinto, o ser outro, o discernível. Esta diferença tem um sentido de diferir, donde evocar a alteridade, pois na dessemelhança, na polêmica, produz-se ação e dinamismo. Derrida, vale lembrar, rejeita qualquer referência à ontologia e ao problema do *ser* em seu percurso de reflexão sobre a diferença. Donde ao pensar em Platão, ainda que sua diferença mantenha uma conexão estreita e necessária com o problema do *ser* e, mais especialmente, com o problema do *não-ser*; em ambos, Platão e Derrida, a questão da diferença é igualmente a abertura e a condição da questão do *outro* (*heteron*). Ora, são vários os *Diálogos* possíveis; mas é no *Sofista* que me aterei neste momento; afinal, é o *estrangeiro*, esse outro do grego, hospedado no seio da cidade, aquele a quem Platão dá voz para que este seja o executor do parricídio ao pensamento do “pai de todos” os filósofos, a saber, Parmênides.

O Estrangeiro põe em xeque a dimensão do *logos* parmenídico, desestabilizando o dogmatismo do *ser* de Parmênides. Donde o *não-ser* ter de ser observado por outro viés. O Sofista, assim, tem seu palácio estremecido. O Estrangeiro, é aquele, segundo Derrida, que, simultaneamente, está dentro e fora da cena platônica. Sua solicitação é a do acolhimento, pede para ser recebido, acolhido, requisita hospitalidade, pede entrada e reconhecimento nesta cena, pois ele é estranho a ela. Todavia, a ação de questionar a possibilidade de o *não-ser*, mesmo de modo vago, *ser* (estar na ordem do *é*), exige ao Estrangeiro um custo. O que de fato ocorre é que Platão investe na afirmação do *não-ser*, através da voz do Estrangeiro, de modo a conferir ao *não-ser*, alteridade do *ser*. Retirando, portanto, a

dimensão de contrário do *ser*. Apontando, desse modo, para dimensão da falsidade no discurso sofista.

Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente. (Platão, *Sofista*, 258b).

Mas há um *porém*, que é necessário apontar. Platão ainda traz o Estrangeiro no ideário da mesmidade. Afinal, o estatuto do estrangeiro, para o ateniense, é precisamente o estatuto de um outro que reforça o mesmo. Em uma ação transformadora, no ato de diferir, Derrida se torna extraordinário, pois escapa do mesmo, dando ao *Outro a possibilidade de hospitalidade*, pois na abertura completa para diferença, acolhe sem rosto e sem nome. O primeiro, portanto, está no âmbito da mesmidade, o que tem consequências complexas milênios depois. Mas não quero falar da mesmidade, pelo menos por agora.

Retorno, portanto, a Platão, pois a despeito da crítica à mesmidade a qual o Estrangeiro está subsumido, ele adota a diferença e, conseqüentemente, podemos pensar na presentificação da alteridade na obra platônica. O *Outro* aparece nos diálogos platônicos como o gênero fundamental pelo qual se faculty a articulação da multiplicidade genérica. Afinal, em sua ausência, os demais gêneros (movimento, repouso, mesmo) permaneceriam insulados. É o *Outro*, portanto, enquanto categoria multifuncional, que instaura a ontologia como pensamento, e isso tanto como pensamento da diferença quanto pensamento na diferença.

O *Banquete*, outro exemplo, representa, a meu ver, o espaço no qual o *Outro* – na qualidade do humano, nas suas idiosincrasias e subjetividades – emerge de modo ainda mais contundente. Neste Discurso específico, as análises acerca da *philia* (amor e amizade) e do *éros* colocam o leitor atento na perspectiva do *Eu* e do *Outro*, tanto no que concerne à apreensão deste *Outro*, quanto à dicotomia que se realiza no par *Eu-Outro*. Ainda em Platão, a *philia* é elevada a outro patamar.

Lisis, por seu turno, é um diálogo no qual, após algumas proposições acerca do *paidikós éros* (203a - 207b), Platão se debruça sobre um estudo da *phylia*, e isso tanto em sua dimensão humana de proximidade quanto em sua dimensão metafísica de um *phylen* do bem (221e-222a). É neste texto que Platão trata pela primeira vez do problema da *phylia* (como amizade). Minha interpretação é de que o pensador grego intenta superar, neste diálogo, duas doutrinas opostas, as quais são sustentadas por seus predecessores e contemporâneos. Por um lado, temos Empédocles que fundamenta a amizade como semelhança. Para ele, o semelhante busca sempre o seu semelhante. Por outro, encontramos Heráclito, para quem a amizade se fundamenta na atração recíproca dos contrários.

Platão irá se elevar acima dessas duas teses contrárias, em um audacioso avanço, e propõe como o fundamento da amizade o próton *philon*, o primeiro amado. Este é posto como fonte e origem de toda a amizade entre os homens. O homem ama tudo o que ama em particular tendo em vista este amado universal. Uma das mais importantes aporias abordadas em *Lisis* diz respeito ao fato de a amizade ter como fundamento dois aspectos, a saber: a semelhança ou a dessemelhança dos amigos. Na relação intersubjetiva, o *Outro* não apenas é um desdobramento do *Eu*, ele é outrem, e como tal, enriquece com sua diferença a relação intersubjetiva em vista do aspecto recíproco

encontrado na amizade; esta evidencia-se no encontro ou no tornar semelhantes àqueles que vemos como amigos. Aqui pontuo a relação entre amizade e inimizade, posto que, se o amigo faz parte do encontro, onde estaria o inimigo? É possível pensá-lo na ordem de um *não-ser*; donde este ser passível de eliminação. Em um olhar milênios a frente, se torna fundamental análises do *Conceito de Político* de Carl Schmitt no século XX, mas esse desdobramento é posterior, bem mais à frente, talvez não de modo contundente neste trabalho.

Dito isso, passemos à cena dois

Cena 2:

Ora, como salientado, o tema do *Outro* emerge como um dos grandes problemas a ser pensado pela Filosofia na sua atualidade, basta ligar a TV ou ler as notícias jornalísticas. As Guerras desta segunda década do século XXI não nos permitem ignorar tal fato. Todavia, em uma análise não muito pretérita, a questão toma monta com o advento nazista, haja vista a construção e execução de ‘fábricas de morte’. Extremamente planejadas e executas, essas fábricas vinham, na produção da morte, com letreiros nos quais se podia ler “Arbeit macht frei” (*o trabalho liberta ou nos torna livres*, numa tradução livre). Auschwitz, assim, exemplifica a negação do *outro*, travestida de um ideário cristão de acolhimento pelo trabalho. Em outros termos, apesar de outros eventos encontrados até, e infelizmente, os dias de hoje, nada deixou mais evidente a negação do *outro*, entendendo-lhe como um *não-ser*, quanto o advento do nazismo. Talvez a questão palestina e o genocídio de um povo televisionado seja o que chegue mais próximo, no contexto de um olhar ocidental.

Relembremos, desde o seu nascimento, o problema do *Outro* e do *diferente*, daquele e daquilo que *não é o mesmo*,

sempre esteve em destaque no pensamento filosófico. É o sentimento de uma *alteridade* ou não a *alteridade* que está subitamente incluída na própria familiaridade do real, o que parece ter dado um pontapé inicial no próprio nascimento da Filosofia Ocidental. Afinal, tal problematização, como vimos, se encontra em Parmênides e Heráclito, ganhando maior fôlego com Platão e sendo questão fundamental – mesmo que não central – em alguns de seus principais *Diálogos*.

Neste ponto, ao resgatar a ideia de *Alteridade* e me debruçar sobre esse *outro*, duas dimensões, uma ontológica e uma ética, me aparecem, e elas não se desvinculam nesta minha perspectiva. Obviamente, a questão da *alteridade* receberá diferentes contornos conforme o percurso que a Filosofia Ocidental realizou nestes mais de vinte e cinco séculos. Entretanto, a despeito do modo como cada pensador ou pensadora a tenha percebido, o que se verifica de fato é que o *Outro*, as relações de *identidade* e *diferença*, sempre se encontram em cena.

Deveras, se há uma questão que envolva o tema do *Outro*, esta diz respeito ao fato de que é necessário situar o *locus* desse problema no nosso tempo presente, um problema que nos consome quanto sujeitos do mundo e filósofos que pensam tais questões. Afinal, do que falamos ao tratarmos do conceito de *alteridade*? Falamos em um *Outro* e em uma possibilidade de encontros, ou dizemos de eliminação de *outros*? Ou ainda, estamos falando do mesmo e sempre da redução ao mesmo, e isso sem qualquer possibilidade de encontro para fora do *eu*? Há, portanto, nas perspectivas filosóficas, no mínimo duas possibilidades, a saber: (1) O *Outro* tomado como representação, que redundaria que o outro nada mais é do que o mesmo, e; (2) O *Outro* tomado enquanto tal, por si mesmo – o que significa pensar o *Outro* como *diferença*. À vista disso, percebo que analisar o *Outro*, falar da *alteridade* como problema filosófico

significativo, abarca mais que a escolha de um caminho de mão única; antes, o que se verifica é sua existência frente à convivência mais profunda entre a *Identidade* e a *Diferença* – o binômio *Ipseidade* e *Alteridade*. Afinal, seja homem ou mulher, este só se torna sujeito na sua relação com os outros. E isso se dá tanto em práticas de afeto quanto de terror. Há, minimamente, uma *identidade* e uma *diferença* forjadas na ‘pseudocomunicação’ para com *outrem*.

Ora, é tão somente no século XIX que a *Alteridade* ganha um status nunca dantes a ela conferido. Hegel foi quem primeiro concedeu um lugar privilegiado ao *Outro* enquanto problema filosófico. Em sua *Filosofia da Natureza* sustenta que a Ideia é considerada na sua *Alteridade* (*Anderssein*), no tornar-se exterior a si própria no mundo natural. A percepção subjetiva do *Outro*, condição maior para a compreensão da *Alteridade*, passa, assim, por um tipo de relação racional do sujeito com o *Outro*. Criada esta condição, o humano está preparado para a ‘consciência de si’, essencial à compreensão do *Outro*, mas este *Outro* aparece como Deus.

Ademais, a ideia de *Alteridade*, indubitavelmente, é encontrada na *Dialética do Senhor e do Escravo*. Afinal, é do conhecer ao reconhecer que Hegel sustenta a existência da autoconsciência no reconhecimento que ela faz e recebe de outra autoconsciência. Uma consciência só poderá alcançar o Espírito se ela suprasumir sua alteridade subjetiva.

À vista disso, finalmente podemos apontar para a *Alteridade* como categoria efetivamente filosófica. Todavia, faço um parêntesis, ou melhor, dois, os quais serão importantes ao final deste texto.

Não me esquecendo da questão da dialética, posso afirmar com certeza que a negação do *Outro* e o *ideário* deste como *não-ser* é presença marcante, de modo contundente,

desde a Idade Média, mais precisamente. Agostinho, filósofo do século IV, que desenvolve uma ontologia na qual Deus aparece como a única essência de todas as coisas e, sendo bondade, todas as substâncias são boas. Deus é, assim, o Sumo Bem, uno, perfeito, imaterial, eterno². Donde inferir que o mal não possui existência por si como matéria. Deus, portanto, é o único ser que existe por si e todas as outras coisas são por Ele sustentadas. Diante da bondade de Deus, a matéria com a qual as coisas são feitas é, necessariamente, boa e, por conseguinte, tudo o que existe é feito, também, com formas boas, constituindo uma relação ontológica entre ser e bem. Portanto, o mal não existe dentre os objetos naturais, não é substância, nem tem existência ontológica. Ora, se só existem substâncias boas, então, só pode ser corrompido pelo mal aquilo que é um bem. Mas se a coisa for totalmente corrompida, recairá no nada e deixará de existir. O que não existe, como apontei, *não é*. Assim, para Agostinho, Ser e Bem estão ligados ontologicamente; é condição de existência de um ser que ele seja um bem. Neste primeiro parêntesis, encontro um problema advindo – do qual não entrarei nos meandros religiosos cristãos e judaicos – do ideário da mulher como mal, naquilo que vem posterior ao próprio Agostinho, pois é da *mulher* a origem das enfermidades na Terra. E nada mais desviante da salvação, nada mais próximo ao mal que a *Bruxa*. Mas a Bruxa é uma mulher. Obviamente, há vários pensadores que compreendem o período medieval. Todavia, o ideário de ausência de bem se mantém. No *Formicarius*, escrito por Johann Nider, publicado em 1430, a mulher era tida como um “flagelo” para os inquisidores. E na Escolástica cresce o

² Como observamos, por exemplo, em suas *Confissões* (Agostinho, 1990), bem como em *O livre-arbítrio* (Agostinho, 1995).

discurso sobre as bruxas. Segundo o *Malleus Maleficarum*³(Kramer; Sprenger, 2010), a mulher é perversa por natureza. No apelo ao mal, lembrando que este é *não-ser*, está na luxúria feminina a essência de ser a amante do Diabo. No século XIV é possível encontrar o quanto o discurso de ser a *mulher* considerada um mal é perpetrado em prosas e versos. Em *Des Remedes de l'une et l'autre foiiune*, por exemplo, Francesco Petrarca afirma:

A mulher é um verdadeiro diabo, um inimigo da paz, uma fonte de impaciência, uma ocasião de disputas, da qual o homem deve se manter afastado se quiser preservar a tranquilidade... Para nós, se estivesse em nosso poder, perpetuaríamos o nosso nome pelo talento e não pelo casamento, pelos livros e não pelos filhos, com o auxílio da virtude, e não de uma mulher (Petrarca apud Lè Fevre, 1966, II, p. 213-214).

Como um segundo parêntesis, me volto a um termo que uso nesse texto, mas que, ao me ver, tem tempo histórico e sem ele não há como falar de alteridade na medida do humano na contemporaneidade, a saber: *sujeito*.

Partindo de uma análise pautada no pensamento foucaultiano, mais precisamente voltando os olhos para *As palavras e as coisas*, observamos que há uma descontinuidade, uma série de rupturas e de diferenças no modo como compreendemos e

³ *Malleus Maleficarum* foi um manual escrito em 1487 por dois inquisidores, Henrich Kramer e Jacob Sprenger, no qual efeitos das práticas de bruxaria puderam ser identificados, em como as executoras dessas práticas heréticas. Os dois dominicanos fundamentaram a doutrina oficial da igreja católica e, além dela, a base teórica de toda a bruxaria dos tempos modernos. O manual foi reeditado vinte e nove vezes, entre 1487 e 1669, sendo utilizado até o século XVII, tanto pela doutrina católica quanto pela protestante (cf. Kramer; Sprenger, 2010).

abarcamos o mundo ao longo da história dos saberes. Ora, esta descontinuidade epistêmica apontada por Foucault me permite discutir aqui quais são as condições históricas que consentiram o surgimento e a formulação de determinado tipo de saber sobre o homem no qual o primado do *sujeito* se consolidou. Em outras palavras, me permite analisar o porquê de o *Outro* não poder ser observado na Filosofia Moderna como objeto filosófico necessariamente, necessitando haver uma mudança paradigmática para que este emerja. À vista disso, a dita “Episteme Clássica” foucaultiana merece ser observada à luz de seu principal nome, Descartes. E isso de modo que se possa compreender onde começa o sujeito ‘da modernidade filosófica’, o *Eu*; e onde este mesmo sujeito (*Eu*) se abre na possibilidade de construir um novo universo de saberes no qual o *Outro* possa ser contemplado como problema filosófico emergente.

Pautando-me agora na tradição, é o século XVII que inaugura, de fato, a Modernidade Filosófica, haja vista a mudança paradigmática que se instaura em todo um modo de ‘conhecer’. Poder-se-ia dizer que é certo afirmar que um sujeito enquanto um *Eu* humano e pensante aparece em diferentes discursos e práticas que estabeleceram a ciência moderna. Nestas, o *sujeito* torna-se categoria universal, e passa a ser definido pelo controle da razão. Afinal, até a Modernidade, o objeto era considerado com características que deveriam imprimir no indivíduo o conhecimento verdadeiro. Com Descartes, contudo, o *sujeito* passa a ser aquele que deve buscar, através da razão, melhorar suas características para alcançar, ele mesmo, o conhecimento verdadeiro. Em outras palavras, uma concepção de sujeito fundada na razão, naquilo que se compreende como consciência e interioridade, emerge, efetivamente, a partir da filosofia de Descartes. E, com ela, deparamo-nos com um problema fundamental da filosofia moderna: o sujeito do

conhecimento. Através do *cogito* cartesiano, o *Eu pensante*, o sujeito do conhecimento pode ser finalmente concebido. Resalte-se, é imperiosa sua concepção; afinal, o *cogito* de Descartes, esse *Eu pensante* por ele instaurado, assinalou uma mudança paradigmática na compreensão filosófica ocidental. Ou seja, a teoria cartesiana do ‘sujeito pensante’ desloca todo um modelo de conhecimento que partira de um *eidós* e de um Deus como condição de possibilidade do conhecimento. Em seu lugar, põe o *Eu*, isto é, o *sujeito* em evidência. Entretanto, a filosofia do sujeito cartesiano fundamentou-se em um solo do qual o *Outro*, como partícipe de uma ética e de uma dimensão pública da política como ação, parece ainda *não-ser* possível, pois este *sujeito* encontra-se no solo da interioridade, da consciência. Nesse sentido, o *sujeito* emergido do modelo cartesiano acabou concebido como um ‘dentro-de-si’. À vista disso, a filosofia moderna, mesmo sem querer, estabeleceu uma espécie de dicotomia na qual o que de fato se verifica é uma distância irreconciliável entre consciência e mundo, isto é, entre *Eu-Outro*.

Desta feita, um novo problema surge, o qual só pode ser pensado na ruptura epistêmica do modelo cartesiano de saber: *Como o Eu pode ser pensado e pensar o Outro?* Em outras palavras, emerge agora, como problema fundamental, a necessidade de pensar não somente a intersubjetividade, mas também a necessidade de tratar da questão do *Outro*, do ‘*Outro-Eu*’ e da constituição do objeto para uma pluralidade de sujeitos. O *Outro*, a *Alteridade* como possibilidade de pensamento e conceituação filosófica só pode, então, surgir em um outro paradigma epistêmico. Mais uma vez é Foucault quem fala. Na virada do século XVIII para o XIX – graças a Kant que instaura com sua filosofia a possibilidade de o homem ser tanto o sujeito quanto o objeto do conhecimento, abrindo, destarte, um novo paradigma epistêmico e rompendo com o anterior, o clássico –, *Eu* e

Outro podem acolher-se no espelho. No século XIX, enfim, o humano pode encontrar-se novamente com outros humanos.

O que me importa, todavia, é que o sujeito emerge e com ele uma dimensão na qual todas e todos deveriam ser partícipes da condição humana, enquanto dotados de razão; sendo *Ser ou* fazendo parte do *Ser*. Será que isso ocorre?

Nesta linha, a primeira dimensão de um projeto filosófico da *Alteridade* aparece no século XIX. Mas este já é um outro Ato.

Segundo Ato

Cena 3:

O *Outro* é um Isso?

Ora, em Platão, por exemplo no *Lísis*, o acesso clássico à *Alteridade* advém do questionamento acerca do conhecimento do que seja e de quem seja o amigo; melhor dizendo, sabermos identificar *quem* e *o quê* é o *Outro*. Tal problemática parece enraizada e percebida diante às dificuldades encontradas pelo *sujeito* moderno; haja vista este sujeito ter por base um modelo de afirmação da subjetividade que resulta na exclusão da *diferença*.

Afinal, se por um lado, a Literatura, como expressada por Rimbaud – cuja multiplicidade dos *ser* desvela uma enormidade de identidades, como no poema *Infância*, das Iluminações⁴, ou ainda no embate com o “penso, logo existo”,

⁴ No bosque há um pássaro, seu canto vos detém e vos faz enrubescer. / Há um relógio que não toca. / Há uma vala com um ninho de bichos brancos”.

apregoado como *eu* solipsista, cuja réplica de Rimbaud se dá “Eu é um outro” e na sentença, “É falso dizer: Eu penso. Devíamos dizer: Pensam-me” –, antecipa e se apercebe da necessidade de se falar de uma *Alteridade* e dos problemas impostos pela noção de *sujeito* que caracteriza a Filosofia Moderna; por outro, a Filosofia parece demorar a encontrar um caminho mais preciso, *uma via mais confiável* neste processo.

O *Outro*, lembremos, sempre foi submetido a uma situação contraditória no pensamento filosófico, haja vista este, na mesma medida em que foi reconhecido, sistematicamente, também foi subtraído. As diferentes estruturas de abstração construídas na tradição filosófica retiraram a possibilidade do *Outro* diante da afirmação daquilo que é supostamente universal. Destarte, a *diferença* foi banida por ser compreendida como o ‘irracional’. Neste compasso, Hegel é quem parece dar o pontapé inicial para problematizarmos a questão. Contudo, mesmo o pensador alemão, que busca compreender a necessidade intrínseca do reconhecimento do *Outro* na formulação e estrutura de sua filosofia, acaba caindo em um paradoxo. No qual a negatividade e a afirmação necessária do *Outro* parecem estar atreladas.

Em Hegel, a ‘consciência de si’ é resultado do processo de reconhecimento do *Outro*; todavia, este *Outro* do qual o *Eu*, enquanto ‘consciência de si’ existe e se reconhece, acaba subsumido ao próprio *sujeito*. Nesse sentido, a *Alteridade* presente no pensamento hegeliano nada mais é que um meio pelo qual o *sujeito* ainda emerge. A *Alteridade* almejada torna-se,

Um mundo encantador. Porém, “há, enfim, quando se tem fome e sede, alguém que nos expulsa”. Tudo se inverte: contrastando com o cenário bucólico, a infância é miséria e rejeição. Nesse poema em versos livres, “há uma catedral que desce e um lago que sobe”. (Cf. RIMBAUD, 1995 e 2007b, p. 195-303).

assim, não uma relação de reciprocidade; mas, antes, uma via negativa para com o *Outro*. E isso porque a *Alteridade* dada é um *Outro* do qual depende a própria *identidade*. O *Outro* hegeliano não está na exterioridade, apenas pode existir dentro do *Eu* que é ‘consciência de si’.

Apesar deste olhar objetal acerca do *Outro* presente na filosofia de Hegel, seria má fé menosprezar certos aspectos que fazem deste pensamento o ponto de partida de onde o conceito de *Alteridade* nas éticas contemporâneas emerge. Afinal, como dito anteriormente, o *Outro* só pode existir como tal a partir de uma edificação do *sujeito*. O *Eu pensante* cartesiano é o da interioridade, o da consciência. Logo, nada mais natural que o *Outro* seja concebido, primariamente, como uma ‘necessidade de reconhecimento’ do *Eu*. Em outras palavras, que tenha sua gênese na carência distintiva encontrada no próprio ‘*sujeito* do conhecimento’. Tal é a importância desta *Alteridade* hegeliana, que tanto Lacan quanto Sartre se apropriam deste *Outro* negativado e interior ao *Eu* para construir suas teorias e modelos de *Alteridade*.

Romper com a possibilidade de um *Outro* interiorizado e partícipe do *Eu* como consciência é negar toda uma tradição da psicologia e psicanálise. Este não é o meu intuito nem o dever ser. Antes, o que se almeja aqui é apontar para o *Outro* que é exterior ao *Eu*, que possui sua consciência e que existe e faz com que o *Eu* também exista a partir de seu reconhecimento, bem como da relação de reciprocidade entre eles. A interioridade existente, neste caso específico de uma relação ética, se dá justamente no reconhecimento deste *Outro* como um *Outro*. Isso veremos adiante. Voltemos a Hegel.

Ora, o que se verifica no pensamento hegeliano é uma *Dialética da Alteridade*, da qual a relação *Eu* e *Outro* se torna necessária.

Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. [...] Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém, essa oposição, entre o fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral. (Hegel, 1992, p. 117- 120).

Contudo, ao fim, Hegel finca o pé no Imperialismo do *Eu*. Afinal, a unidade da ‘consciência de si’ acaba igualando-se a si mesma no momento em que se iguala ao mundo. O *Eu* hegeliano, à medida que se constitui no ato de sua enunciação, passa, a cada um desses modos do pensar, a constituir-se no enunciar o *Outro*.

O *Eu* em sua ressignificação hegeliana não pode ser apreendido corretamente sem a presença do *Outro*, haja vista a identidade somente ser alcançada quando a relação encontra ou se defronta com o diferente. Contudo, esse *Outro* que aparece não é um *Outro indiferente*. Ele é o *Outro* de si mesmo; e, por esta razão mesma, remete a diferença para o interior, para a subjetividade. Acaba, desse modo, suprassumindo as

determinações exteriores ao ultrapassar o *Outro* e reconhecer a si mesmo nele.

Consoante o próprio Hegel, em algumas passagens da *Fenomenologia do Espírito*:

178 [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra.

179 [Es ist für das] Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprasumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.

180 [Es muss dies] A consciência-de-si tem de suprasumir esse seu-ser- Outro. Esse é o suprasumir do primeiro sentido duplo, e por isso mesmo, um segundo sentido duplo: primeiro, deve proceder a suprasumir a outra essência independente, para assim vir-a-ser a certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprasumir a si mesma, pois ela mesma é esse Outro.

181 [Dies doppelsinnige] Esse suprasumir de sentido duplo do seu ser- Outro de duplo sentido é também um retomo, de duplo sentido, a si mesma; portanto, em primeiro lugar a consciência retoma a si mesma mediante esse suprasumir, pois se toma de novo, igual a si mesma mediante esse suprasumir do seu ser-Outro; segundo, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprasume esse seu ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo.

182 [Diese Bewegung] Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o agir de uma (delas). Porém esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente,

encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma. (Hegel, 1992).

Ora, o que percebemos na filosofia de Hegel é o fato de o *Eu* e o *Outro* aparecerem suprassumidos ao “Nós”. E, esse “Nós” pontuado emerge diante ao conceito de *Espírito* hegeliano, e isso de modo a realizar a articulação (reconciliação) entre duas consciências, a natural e a filosófica; tornando-se, assim, “unidade do saber absoluto e da antropologia, do Deus e do Homem, da onto-teo-logia e do humanismo” (Haddock-Lobo, R. *Espectros de Derrida*. p. 128). O “Nós” torna-se resultado da síntese absoluta da *Aufhebung* (suspensão, suprasunção). *Eu* é “Nós”, que é *Eu*. Disso resulta a abstração do *Outro* pela consciência subjetivada. O *Outro*, desse modo, se perde e/ou é absorvido pelo *Eu*. Ademais, cumpre lembrar, a absolutização do “Nós” – a qual já possui sua germinação na noção de ‘igualdade’ apregoada desde a Revolução Francesa – acaba transfigurando-se em Ideologias, e, como nos faz pensar Hannah Arendt, a Ideologia sempre corrompe a singularidade do indivíduo, transfigurando-o em ente universal.

Subsumido ao *Eu*, o *Outro* se perde enquanto *sujeito universal*, tornando-se, assim, um *Isso*; ou seja, um objeto a ser apreendido. À vista disso, qualquer ética fica comprometida, haja vista, mesmo apontando-se para a necessidade da diferença, o diferente deve se tornar absolutizado junto ao *Eu*. Para haver uma relação ética, a *diferença* enquanto *Outro* e a possibilidade de *ipseidade*⁵ desse *Outro* devem estar acolhidas a um só tempo.

⁵ A ipseidade do eu significa que este não se individualiza em relação ao conceito, mas em relação a si de maneira única, fora da totalidade do ser e da consciência pensante, fora da distinção do individual e do geral (7). O eu do gozo, não é nem biológico nem sociológico, constitui-se pela sua referência

O *Outro* e o *Eu* encontram-se em uma relação complexa. Nesta relação, remetem-se reciprocamente. Destarte, o *Outro* não pode ser olhado como algo somente fora do *Eu*, mas como dúplice, dentro e fora. E a literatura parece sempre perceber melhor alguns caminhos. Nos versos de Cecília Meireles a *Alteridade* emerge da dualidade e da contraposição do par *Eu- Tu*. Afinal, diz Cecília: *Que és sempre outro/Que és sempre o mesmo*.

Mas, como bem apontou Sartre, “*L’enfer, c’est les autres*”.

Os sistemas filosóficos ocidentais tradicionais estabelecem um vínculo originário entre sujeito e conhecimento, de modo que a natureza do sujeito é designada como origem e fonte da verdade. Neste ponto, a enunciação de discursos funciona nas diferentes práticas como justificação racional de verdade, como se fossem verdadeiros e como se verdades absolutas existissem. Por esta razão, quero retornar àquela *dialética da alteridade* e o modo como este processo, no engolfamento do *Outro*, perde aquilo que há ‘entre’. No lugar do diálogo como mote político, da *dialogiké*, se mantém a *nostalgia do Geist* e o jogo de oposições entre bem e mal o que fazem a dialética fracassar, desmoronando, assim, com a *alteridade*. Nas oposições – e muitas existem e não as nego –, não se busca o

a si, num movimento diferente do intencional, porque é um movimento virado para si. Trata-se duma experiência anterior à reflexão (8). ipseidade – significa a dimensão moral (ser ou dever ser), enquanto exterioridade: um Ricoeur ainda deontológico; mas, tal identidade vivida torna-se impossibilitada de apreender a totalidade, porque implica numa interpretação hermenêutica de mundo, dada a quase impossibilidade de integração fenomenológica do problema do si-mesmo como um outro. Porém, se há um mundo narrado no qual a ipseidade se narra, haveria algo antes do mundo; e este algo anterior determinaria o que fosse, não só uma efetiva vida boa, mas a primeira – e talvez a última – constituição do si.

convencimento, mas a supressão do *Outro*, em uma extrema polaridade, pois se torna a negação do *Outro* e sua total exclusão do *Ser*, pois ele *não deve ser*; portanto, fica fácil para o executor estar à frente do genocídio, do etnocídio, da escravidão ou dos vários *apartheids*.

À vista do apresentado, cumpre agora mostrar o *Outro* como *Outro* na emergência do encontro, do 'entre', daquele espaço que compreende os possíveis, os contingentes. Um conjunto de atributos que não podem ser negados, pois sem eles não há o necessário, aquilo que muitos compreendem por essência. Talvez eu queira me voltar ao buberiano *Eu-Tu*. Nesse sentido, o caminho escolhido para este olhar advém daquilo que denomino por *Também*. Ora, já no início deste texto advirto sobre meu incômodo, aquela inquietação filosófica a qual chamo "crise dos conceitos". Ao me voltar em perspectiva para a História da Filosofia Ocidental, estou em busca daquele *além disso*, daquilo que complementa e está na ordem do *também* que compõe o *Outro*, que o difere do *Eu* que o observa. Nesse meu percurso encontro o Uno parmenídico e percebo como este se instaura ao longo de toda Filosofia Ocidental, mas com uma faceta, camuflado de múltiplo. Ademais, o *não-ser*, não mais se volta à inexistência, mas se acopla na necessidade de cessar a existência de outrem. E é, justamente no jogo dialético, na verve das oposições necessárias, que o opositor se torna inimigo e, assim o sendo, seu discurso e sua pessoa devem ser eliminados.

Falemos, então, do *Também*...

Terceiro Ato

Cena 4

O que seria um conceito e, na medida que ele emerge, o que de fato ele traz como novo ou como possibilidade de compreensão de eventos? Definitivamente, gosto de ir à etimologia das palavras, elas nos dão um terreno no qual a coisa pode mostrar-se tal qual deveria ser ou desvirtuar-se dos sentidos a ela posta. Não seria diferente com *conceito*, esta palavra de origem latina, “conceptus” (do verbo *concipere*), que significa “coisa concebida” ou “formada na mente”. Nesse terreno, no qual a Filosofia possui várias formulações do que seja *conceito*, e eu poderia enumerar algumas, mas faço destaque em duas, a saber:

- 1- A definição de *conceito* como apreensão ou representação intelectual e abstrata da quiddidade (essência) de um objeto. Pelo seu caráter representativo e abstrato, o conceito opõe-se à percepção ou intuição imediata; enquanto intelectual, distingue-se de toda a representação, meramente sensível. Por outro lado, limitando-se à simples apreensão de uma essência, sem nada afirmar ou negar, constitui a forma mais simples e elementar do pensamento.
- 2- Conceito como aquilo que confere sentido a um vocábulo ou conjunto de vocábulos.

Particularmente, para meu desenvolvimento, neste primeiro momento fico com a segunda definição. Mas os vocábulos, no meu caso, podem ser acrescidos de eventos, sujeitos. Na criação do meu conceito de *Também*, sigo os passos de Deleuze & Guattari (*O que é a Filosofia?*), pois minha filosofia não está na ordem da Contemplação, ela não é desinteressada. Também não busco um consenso acerca do aceite do meu *conceito*.

Afinal, é ainda com Deleuze & Guattari que assumo o risco da criação, pois se não tenho a intenção de resolver problemas, minimamente intento apontar para eles e vislumbrar algum caminho. Repito, já que faço esse texto em perspectiva para a História da Filosofia Ocidental, é minha busca daquele *além disso* que compõe o *Outro*. Em outras palavras, o complexo de *Tambéns* que compõe sujeitos e eventos reais.

Mas o que seria esse também? Esse advérbio da língua portuguesa que possui por sentido o acrescentar ou indicar aquilo que será adicionado, incluído na afirmação. Todavia, este mesmo *também* possui o sentido de designar o oposto, o contrário do que está sendo dito. Afinal, como diria Lacan, homem e mulher nascem na linguagem, tal como nascem no mundo. A linguagem é o que permite a identificação do sujeito, pois é através dela que se reconhecem os traços que definem a condição de um ser. Não estou aqui para falar de psicanálise, mas a linguagem é o instrumento que comunica o que é bom e o que é mau, antes mesmo, em alguns casos, da experiência individual. E, na impossibilidade de experienciar, é a linguagem que vai ditar o que é *ser* e o que *não merece existência*. E ainda, o advérbio pode expressar estranheza ou demonstrar desprazer. Seu antônimo acessa ao Uno, pois o contrário de *também* se expressa em palavras como, unicamente ou exclusivamente. *Também* traz o múltiplo, aquilo que adiciona, mas nem tudo que se adiciona é agradável. E, dependendo de seu uso na linguagem, pode expressar a ideia de comparação, equivalência ou similitude.

A partir desta gama de significância do termo *Também*, encontrada em qualquer dicionário de nossa língua, passo à análise do termo como aquele que rompe com a cisão entre Uno e Múltiplo, na medida que, dependendo do evento ou do sujeito, sua introdução vai determinar características

necessárias ou contingentes, alterando, ou não, o olhar ainda marcado em busca de uma essência única.

Retorno ao início deste artigo, de onde parto de Parmênides, cuja ontologia se dá na imutabilidade de todos os seres; naquela concepção estática da realidade, ‘banindo dela toda possibilidade de mudança ou diferença, pois o *ser* é único e não múltiplo; e a multiplicidade implica não apenas a diferença; mas, antes, toda a gama de inclusões que um ser pode adquirir’. Na minha tentativa de olhar para o *Outro*, na radicalidade de sua outridade, entendendo que este *Outro* é o marco, para bem ou mal, um dos pilares de toda a Filosofia Ocidental. Do mesmo modo, pensando no viés da ética e da política, tal qual fomos ensinados nas leituras advindas de Aristóteles, cujo destaque à *philia* em seus escritos sobre a Ética apontam para a verdadeira amizade como uma autêntica virtude.

Para o estagirita, na mais perfeita forma de amizade, que é a virtuosa, o amigo desdobra-se em um “outro si mesmo” (ετερος αυτος). Tal desdobramento do sujeito em um *Outro* de si mesmo leva-nos a descobrir, já na *metafísica* aristotélica, a mediação do *Outro* como elemento indispensável para a constituição da subjetividade, que a filosofia, as ciências contemporâneas do ‘homem’ e, particularmente, a psicanálise vêm destacando de modo todo especial. Ainda, no Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles aponta para o fato que a amizade consiste em “uma das necessidades mais prementes da vida” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII. 1. 1155a 4-5.). Em outras palavras, não se pode viver sem amigos. Nenhum homem e nenhuma mulher – nem mesmo aqueles que se consideram os mais felizes – escolheria viver sob a condição de permanecer sozinho e sem amigos. Afinal, “o homem é um animal político (ζωον πολιτικον)”, “cuja natureza o destina a viver com os outros”

(*Ética a Nicômaco*. IX, 9, 1169 b 15-18). Para o homem, viver (ζην) é “viver-com-os-outros”, é conviver (συζην).

Ora, aqui temos duas questões postas no jogo político, a razão deste trabalho. A necessidade do Uno, por um lado, e, por outro, o ideário do amigo, como um *outro-de-si*. E essas construções não são recentes; advém da base desse pensamento ocidental. Se a *dialeitiké* emerge no jogo dos diálogos, estes, na profusão da diferença, tal qual Cronos, engolem seus *Outros* no afã de nunca existirem. No processo dos discursos, se atendo à vontade de verdade universal, o múltiplo é engolido, a diferença descartada e a *philia* pensada a partir da subsunção do *outro* ao *Eu*. O que vige é o *não-ser*. O problema é que há entes pensados, existentes e incômodos. Do mesmo modo, há eventos, situações e discursos que, postos, deveriam desaparecer. Na camuflagem do jogo dialético, no qual os discursos são postos em nome de uma verdade final, a verdade escolhida já antecede o diálogo. Donde a incapacidade de muitos para o convencimento, a persuasão. O *não-ser* ganha outro status. Brincando com as palavras, o *fazer deixar de existir aquele dado ser*.

O *Também*, aquele advérbio que permite adicionar certas características aos sujeitos, conferindo-lhes mesmidade ou diferença, se torna um mote na construção discursiva de uma dialética ausente de *alteridade*. E isso desde os primórdios da filosofia ocidental.

No afã dos discursos e na vontade de se deixar crer estar partícipe do confronto como capacidade persuasiva pelo diálogo, a exclusão é realizada de diferentes formas e a inclusão se dá em um amigo subsumido ao *Eu*. Nesse jogo dialético, no qual os opostos podem *não-ser* opostos entram em cena os contingentes, aquilo que é incerto. Todavia quando acoplado de um *também*, esse fortuito pode ganhar característica de

necessário. Ele emerge como imprescindível, indispensável, inevitável, ou que não pode ser de outra forma. Basta uma lembrança neste mesmo texto acerca da mulher que, ao adquirir a característica de ser a namorada do Diabo é abandonada como parte integrante de Adão. Agora ela representa o mal, mas o mal é, por si só, uma espécie de privação. A mulher, tida como totalmente corrompida, recairá no nada e deixará de existir e o mal deveria comportar-se como o *não-ser*, não existindo. O problema é que a mulher existe e, mesmo que falemos da Mulher como *Homo sapiens sapiens*, ele ainda possui atributos que, em determinados contextos, a fazem ser uma possibilidade de aniquilamento, tais como: é mulher e *também* lésbica; é mulher, mas *também* quer ser cientista; é mulher e *também* mulçumana. O mesmo se aplica ao homem, pois ele pode ser *também* preto, favelado, árabe, judeu, nazista. O contingente, no processo dialético dialógico torna-se necessário no objeto referido. Donde na ordem dos discursos, não há persuasão, ou esses *Outros* são subsumidos à ideia que um determinado *Eu* possui por verdade, ou ele é aniquilado.

Desta feita, em muitos, ou talvez na maioria, dos discursos que querem engendrar uma Ética ou estão no âmbito da Ação, da Política, não há efetivamente opositores; antes, o que há são *diferentes*, cuja existência deveria sequer ser pensada. Mas já que existem, coloquemo-los na linha da inimizade. Sou uma filósofa da minha contemporaneidade e não posso esquecer o que o conceito de inimigo, desde o século XX, tem por base. Vou a Carl Schmitt, mesmo que deveras superficialmente, para quem a inimizade é constitutiva da identidade, sendo que a existência do ego se deve apenas à defesa imunológica do outro enquanto inimigo. Um inimigo com a radicalidade outra. Basta olhar para o Holocausto ou para a Guerra realizada pelo Estado de Israel contra Palestinos, que percebemos

que não há sequer subsunção, o que vale manter certos *Outros* no *não-ser*. Meu *Também* aparece nesse contexto, no qual o exemplo de não bastar ser *homo sapiens sapiens* está mais que explícito. A depender de quem usa o *diferente* como oposto, o mero fato de *também ser judeu* ou *também ser palestino* já implica uma sentença de morte. Há de *não-ser*.

No jogo dos discursos, o que impera é a necessidade uma verdade única, inamovível, que renegue a multiplicidade. Quando o primeiro-ministro israelense, Benjamin Netanyahu, chama os habitantes de Gaza de “animais” ou quando o seu ex-ministro da Justiça declara que as mães palestinas deveriam ser mortas para que não dessem à luz mais cobras, o que se tem de fato é mais que a desumanização do *outro*, está para além do *homo sacer*, não é nem falta de sacralidade nem abandono à vida nua; antes, é a necessidade de demarcar o *não-ser*.

Os exemplos são os mais violentos, mas podemos abrandar, basta em um discurso pensarmos diferente, a *alteridade* sucumbe na tentativa do Uno possível, incapaz de movimento. O *Também*, deste modo, é tomado na sua posição contrária. Na medida que o *Também* adiciona, o “por outro lado” ou “de outra forma” não mais significam algo contingente que possa agregar ou não ser válido em dado contexto; antes, só pode ser visto como oposto, em uma negação irreduzível. Há uma ambivalência no *Também*, que o inclui e exclui, mas que não pode ser ignorada. Afinal, todos temos um *Também*.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. 10. ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1990.
- AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. 3. ed. Tradução, introdução e notas: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução e notas de M. da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1999.
- BOLE, T. *The dialectic of Hegel's Logic as the Logic of Ontology*. Hegel-Jahrbuch, 1987.
- BOURGEOIS, B. A Natureza: Noiva, Promessa ou promovida do espírito. In: UTZ, K.; SOARES, M. C. *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Fortaleza: Tecnograf, 2009.
- BORNHEIM, G. (org). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- DERRIDA, J. A Mitologia Branca: a metáfora no texto filosófico. In: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1999.
- DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. 3ª ed. Trad. M. Beatriz Marques Niza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- DERRIDA, J. *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, J. *Khôra*. Campinas: Papirus, 1995.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2014.
- HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- HADDOCK-LOBO, R. Espectros de Derrida. In: DUQUE-ESTRADA, P. C. (Org.) *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: NAU, 2008, p. 59-87.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Partes I e II. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, Petrópolis: Vozes, 1992/1993.
- HEIDEGGER, M. *Platão: O sofista*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

- HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Tradução, Apresentação e Comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: Os Pensadores Originários. Ed. bilíngüe e trad. E. Carneiro Leão e S. Wrublewski. Petrópolis, Vozes, 1993.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. F. Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.
- KRAMER, H.; SPRENGER, J. *O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.
- LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1998.
- LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. P. S. Pivatto, E. A. Kuiava, J. Nedel, L. P. Wagner e M. L. Pelizolli, Petrópolis: Vozes, 2005.
- LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Trad. J. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MARQUES, N. *A farmácia de Platão*. Trad. R. da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad., prefácio, comentários e notas de J. G. Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.
- PLATÃO. *A República*. Trad., e Org., J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de M. H. da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *Lísis*. Introdução versão e notas de F. de Oliveira. Brasília: UNB, 1995.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, Introdução e notas de J. Calvalcante de Souza. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- PLATÃO. *O Sofista*. Trad. C. A. Nunes. eBookLibris. 2003.

- PLATÃO. *O Sofista*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).
- RIMBAUD, A. *Poesia completa*. Trad. I. Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.
- RIMBAUD, A. *Iluminações* (1886). In: *Prosa poética*. Tradução, prefácio e notas de I. Barroso. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

Autoritarismo e Violência

Newton Bignotto

O golpe de Estado do dia 31 de março de 1964 mergulhou o Brasil numa longa ditadura, que só terminaria 21 anos depois. Durante esse período, o poder, dominado pelos militares, fez uso de uma série de instrumentos violentos para conter, torturar e eliminar os opositores, amordaçar a sociedade civil, impedir o livre jogo das eleições, esmagar manifestações culturais, que lhe pareciam perigosas para seus planos de longo domínio da arena política brasileira. Em que pese o revisionismo presente em órgãos de imprensa em anos recentes, que passaram a falar em “ditabranda”, os anos de ditadura foram palco contínuo de todos os tipos de violência, que até hoje impactam nossa vida pública. A hipótese que gostaríamos de defender é que a violência é o que faz agir governantes e regimes autoritários. Essa formulação deve muito à maneira como Montesquieu pensava o regime despótico (Montesquieu, 1964, p. 539). Para ele, o medo era o elemento central dos regimes despóticos e os fazia agir da maneira como agem, recorrendo com frequência a meios extremos capazes de gerar medo nos que a ele estão submetidos. Não temos a intenção de refazer o percurso dessa ideia até nós e nem mesmo de discutir a natureza de uma nova teoria dos regimes políticos. O que nos guia é a ideia de que autoritarismo e violência estão associados de maneira indissolúvel. Dizendo de outra maneira, a violência é o divisor de águas entre regimes legítimos e regimes ilegítimos. Se ainda no curso do século XIX se convencionou dizer que um Estado de Direito possui o monopólio do uso da força, isso não abre espaço para

a violência no seio das sociedades democráticas, mas indica o lugar fronteiro que ela ocupa na vida pública. Seu uso de forma limitada pelas leis é o máximo que se deve tolerar, se quisermos manter intacta a estrutura constitucional de um regime de igualdade e liberdade. Sua extensão ilegítima, para qualquer forma de repressão, em contradição com a Constituição, significa que o Estado de Direito se encontra em risco.

Num primeiro momento, podemos pensar que a aludida identificação é apenas um truísmo, uma vez que o uso da violência na política está longe de ser algo raro na história. Antes de prosseguirmos em nossas investigações, vale lembrar que, quando falamos em violência, estamos nos referindo a todas as suas manifestações: física, emocional, coletiva, pessoal, imaginária e simbólica. Além disso, a violência coloca problemas filosóficos que vão da ética à política, à antropologia e às filosofias da linguagem. Esses domínios do pensamento não serão objeto de nossas investigações.¹ Importa neste texto investigar o modo de entrelaçamento entre regimes autoritários e violência que, mesmo depois de seu fim, como foi o caso da ditadura brasileira, não se desfaz. Tudo se passa, nos regimes autoritários, como se o recurso à violência fizesse parte de um movimento necessário para a defesa e implantação de um domínio superior, que deve lançar mão de todos os meios para se fazer reconhecer. Nesse terreno, o truísmo se desfaz, pois não se trata de simplesmente constatar o fato da existência da violência no seio das sociedades, mas de mostrar que seu uso nunca é neutro. Ao contrário, a maneira como emerge na história marca o tempo presente e suas representações. Nesse sentido, basta lembrar o papel que o anticomunismo desempenha na história brasileira,

¹ Ver a esse respeito o *Dictionnaire de la violence* editado por Michela Marzano (2011).

para nos darmos conta de que, do ponto de vista dos defensores do autoritarismo, o recurso à violência não tem nada de fortuito, ou mesmo de ocasional. A violência é um fator determinante na implantação do mundo desejado pelos poderes autoritários e pelos que desejam se apossar do poder de forma ilegítima. Ao mesmo tempo, ela é vista como a ferramenta adequada para extirpar da sociedade os obstáculos que impedem que o processo de suposta purificação do corpo social chegue a bom termo. No universo mental autoritário, o comunismo, para além de sua realidade histórica e presença como uma força viva na sociedade, é uma ameaça à própria sobrevivência da nação.

Para investigar nossa hipótese central, vamos, num primeiro momento, mostrar como a violência é pensada no interior do que podemos chamar de doutrinas autoritárias. Partindo de Hannah Arendt, alargaremos nossa investigação para o campo mais amplo da relação entre política e violência. Antes de prosseguirmos, no entanto, cabe uma distinção. Ainda que com frequência regimes autoritários tenham se transformado em regimes totalitários, nossa hipótese diz respeito diretamente aos regimes autoritários. Parece-nos que algumas de nossas conclusões podem servir para alimentar a reflexão sobre os regimes extremos, mas esse não será nosso objeto aqui. Ao falar de autoritarismo estamos nos referindo sobretudo aos regimes ditatoriais ou tirânicos, mas também aos atores políticos que, em anos recentes, em vários países, não apenas defenderam concepções autoritárias do poder, mas batalharam para colocá-las em prática, como foi o caso entre nós no dia 8 de janeiro de 2023. Por isso, talvez seja mais exato falar de uma *tópica autoritária*, para nos referirmos a fenômenos que escapam à simples descrição da natureza política de determinadas formas de ocupação do poder.

O referido truísmo não incomoda minimamente os defensores do autoritarismo. O recurso ao uso da força em suas várias configurações faz parte das estratégias para assegurar “a lei e a ordem”, que esses regimes prometem à população. Com efeito, em muitos casos, os defensores dos regimes autoritários se apresentam na cena pública como os defensores de uma sociedade segura, livre dos perigos que ameaçam destruí-las ou submetê-las aos rigores de leis arbitrárias. No caso brasileiro, o anticomunismo foi um motor importante por trás da implementação do regime de 64. Diante de um suposto perigo extremo, que no mais das vezes é apenas imaginário, o recurso a métodos violentos passa a ser aceito por se apresentar como única via para conduzir o país ao porto seguro da estabilidade. A justificativa dessas ações, e da maneira como os governantes recorrem à repressão violenta para impor suas vontades, costuma servir-se de lugares comuns do discurso político e de ideologias mais ou menos estruturadas do passado.

A ressurgência em alguns países, o Brasil entre eles, da tópica autoritária, levou à busca de instrumentos teóricos capazes de dar conta da natureza profunda do que estamos vivendo. O elogio explícito da ditadura brasileira feito pelo ex-presidente Bolsonaro, a lembrança na Itália dos anos de domínio fascista como de um período de glória para o país, a presença de Trump no cenário internacional, os governantes autoritários da Polônia e da Hungria, são todos fatos que indicam que precisamos voltar nossos olhos para a tópica autoritária, presente em regimes, governantes e ideólogos, para compreender a marcha da política de nosso tempo.

Em anos recentes, o recurso aos estudos sobre o fascismo serviu para orientar esforços de compreensão da cena política atual (Adverse, 2020). Em livro publicado em 2022, lançamos mão desse procedimento e continuamos a acreditar em

sua validade (Bignotto; Starling; Lago, 2022). No texto atual, no entanto, vamos nos limitar a explorar o lugar que a violência ocupa no pensamento autoritário e nas novas ideologias. O desafio será o de encontrar o vínculo entre formulações recentes sobre a maneira de conduzir a política e o pensamento autoritário que as embasa. O problema está no fato de que as sociedades capitalistas atuais, nas quais é possível localizar uma deriva autoritária, nem sempre se reconhecem nos pensadores radicais, que costumam defender as ideias que propagam. Tudo se passa como se houvesse uma enorme distância entre autores que no passado formularam teoricamente o vínculo entre autoritarismo e violência e a situação atual. Diante dos desafios da política contemporânea o recurso à violência é, para os defensores da tópica autoritária, visto como uma necessidade sobre a qual não é necessário muito debate. O sucesso do chamado neoliberalismo, a afirmação da primazia absoluta do mercado e do individualismo, o crescente abandono de diversas formas de solidariedade e a crescente desigualdade entre os cidadãos, formam um arcabouço, que pode parecer muito distante das sociedades da *belle époque*, que assistiram ao colapso do liberalismo e de formas democráticas de governo. Mas as coisas não são exatamente assim.

Grégoire Chamayou, em livro recente, mostrou que nas raízes do neoliberalismo está o pensamento autoritário de Carl Schmitt e de outros escritores da primeira metade do século XX (Chamayou, 2018). Se é claro que várias correntes do liberalismo, ao longo do século XX, se opuseram aos regimes autoritários, o pensamento por um tempo marginal de autores como Hayek, von Mises e mesmo Schumpeter percorreram caminhos tortuosos, que se mostraram fecundos a partir dos anos 80 do século passado a ponto de obnubilar outras alternativas políticas às ameaças autoritárias à democracia (Chamayou, 2018, p.

453). Ainda nos anos 30, ao analisar o impacto das ideias de Schmitt em vários pensadores da época, Hermann Heller detectou o nascimento do que chamou “liberalismo autoritário”. O termo parece contraditório, um verdadeiro oxímoro, mas ele aponta para a continuidade entre as forças de mercado e os regimes inspirados no fascismo, que até hoje ocupam a cena política mundial. O governo Bolsonaro foi um exemplo da junção à primeira vista contraditória entre a defesa de uma economia neoliberal e um regime tendencialmente autoritário.

Chamayou vai ainda mais longe. Para ele, é autoritário todo poder “*que se afirma como sendo o único e verdadeiro autor da vontade política*” (Chamayou, 2018, p. 418). O poder autoritário é sempre assimétrico e, por isso, não se importa com o crescimento das desigualdades que observamos nas sociedades ocidentais atuais. Por essa razão, o pensador francês afirma que “*a dimensão autoritária do neoliberalismo excede a esfera do poder de Estado*”. Ele desconstrói a vida democrática, enfraquecendo o mundo do trabalho, atacando e estigmatizando os setores e grupos sociais, que se opõe ao seu modelo de gestão da coisa pública. Como afirma o autor: “*Já se apresentou o neoliberalismo como sendo uma fobia do Estado. Na verdade, ele se acomoda muito bem com o poder de Estado, inclusive com suas formas autoritárias, enquanto esse Estado permanece liberal no plano econômico*” (Chamayou, 2018, p. 422). Daí a conclusão radical de Chamayou: “*Muito se disse que o liberalismo autoritário era um oxímoro, ele seria muito mais um pleonismo*” (Chamayou, 2018, p. 420). Aceito esse pressuposto, vamos tentar elucidar as raízes da relação umbilical existente entre autoritarismo e violência.

Hannah Arendt (1975, p. 91-155) no ensaio *Da violência* fornece uma luminosa leitura do fenômeno que nos interessa. Ela parte do fascínio que a violência exerce no cenário contemporâneo, apesar dos grandes desastres vividos pelo mundo no século XX e o risco real de que uma guerra nuclear venha a destruir a humanidade, para expor a relação que a violência entretém com o poder (Arendt, 1975, p. 93, 105). É quase um consenso entre pensadores políticos de vários matizes que *“violência nada mais é que uma flagrante manifestação do poder”* (Arendt, 1975, p. 116). Arendt observa que a facilidade com que essa associação é feita obscurece o problema mais do que o esclarece. Com efeito, a menos que as ações dos Estados e dos governantes sejam sempre vistas pelo prisma da opressão, a proximidade entre os dois conceitos não pode ser vista como natural. O primeiro ponto a diferenciar poder e violência é o fato de que o poder, pelo menos em sua origem, exige o apoio popular às leis que o estruturam (Arendt, 1975, p. 121). A violência, ao contrário, pode exigir a concentração de meios de repressão, mas não a aceitação da maioria para ser exercida (Arendt, 1975, p. 121).

A partir desse ponto do texto, Arendt explora o sentido de uma série de conceitos: Poder, Fortaleza. Força, Autoridade, Violência. Interessa-nos em particular sua afirmação de que: *“o poder está realmente na essência de todo governo, mas a violência não”* (Arendt, 1975, p. 128). Desse ponto de vista, nossa hipótese da ligação íntima entre autoritarismo, ou da tópica autoritária, ganha um novo sentido. Para Arendt, nenhum governo pode se basear *“exclusivamente nos meios da violência”*, mas isso não impede que indivíduos, grupos ou partidos tenham tentado, ao longo da história, fazer da concentração dos meios de repressão o fundamento de seu poder (Arendt, 1975, p. 128). Na lógica da autora, ao fazê-lo, falsificam a

compreensão do que seja o poder e como interage com os meios de violência. Para ela, a referência aos meios empregados para fazer valer a violência na cena pública são essenciais, pois é deles que ela nasce e não de alguma forma especial de legitimidade. O poder necessita de legitimidade para existir; a violência não pode tê-la.

A definição de Arendt do que seja a violência reforça a ideia do emprego de meios para um fim de dominação, mas não a faz fundante de um poder político qualquer. Diz ela: *“Violência, por fim, como já disse, é diferenciada pelo seu caráter instrumental. Fenomenologicamente está próxima de fortaleza, uma vez que os implementos da violência, como qualquer outra ferramenta, são projetados e usados para multiplicar a fortaleza natural até que no último estágio de seu desenvolvimento possam substituí-la”* (Arendt, 1975, p. 124). Essa definição conduz a autora a uma distinção essencial em seu pensamento: *“A violência sempre pode destruir o poder: do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder”* (Arendt, 1975, p. 130). Arendt nunca negou que poder e violência, com frequência, aparecem juntos na cena política. Disso resulta tanto o engano quanto à natureza da violência quanto o fascínio que exerce em nosso tempo.

Levada ao extremo, a violência está na raiz dos regimes totalitários. Quando se transforma em terror faz desaparecer o poder, que é sempre seu oposto, quando falamos de exercício legítimo do mando. De onde vem, então, o apelo contínuo à violência feito por governantes e partidários do autoritarismo, ou da tópica autoritária? Um primeiro artifício do qual se servem os apologistas do uso da violência é a ideia de que ela pode produzir a ordem e expurgar o caos da vida pública. A divergência de ideais, o debate, os procedimentos eleitorais, e tantas outras

características dos regimes livres, são tomados como aspectos negativos de uma concepção e experiência da política que se mostra, aos olhos dos defensores das soluções autoritárias, como elementos que fomentam a desordem e ameaçam a tranquilidade dos espaços em comum. A liberdade em suas várias manifestações é associada ao caos, enquanto o emprego da força é apresentado como o prelúdio necessário de uma forma estática de vida pública. Como a violência, segundo Arendt, não pode gestar um poder legítimo, seu emprego fora dos quadros admitidos pelas Constituições democráticas tende a degenerar em repressão contínua e destruição do tecido social.

Não queremos dizer com isso que todo regime autoritário necessariamente se transforma em um regime totalitário. Não há uma ligação tão estreita entre formas políticas diferentes em sua essência. Nossa hipótese, que associa autoritarismo e violência, diz apenas que a tópica autoritária pode ser a matriz de fundação de um regime totalitário. Isso não se dá por uma lei qualquer, mas por que a repressão aos opositores dos regimes autoritários, segundo Arendt, costuma ser o primeiro estágio da implantação do terror, principal característica da maneira como os regimes totalitários consolidam sua dominação sobre o corpo político (Arendt, 1990, p. 110-111). Essa diferença conduz Arendt a uma conclusão notável: *“Poder e violência se opõem; onde um deles domina totalmente o outro está ausente”* (Arendt, 1975, p. 132).

A partir das conclusões de Arendt, resta compreender as justificativas que são apresentadas pelos defensores da tópica autoritária, que se espalham por diversos países, inclusive o Brasil. Até aqui, fornecemos uma parte da explicação ao

lembrarmos o fascínio exercido pela ideia de que o emprego da violência contra adversários políticos pode dar nascimento a uma sociedade da lei e da ordem. Essa explicação atinge, no entanto, apenas a camada que poderíamos chamar de sedução ideológica. Ela não fornece uma argumentação teórica convincente sobre a natureza da relação existente entre violência e política, comparável àquela de Arendt. No terreno mais imediato dos debates que atravessam as sociedades atuais, na maior parte das vezes, fica-se nos aspectos mais superficiais do problema, aqueles nos quais o medo de perigos, no mais das vezes imaginários, impera na cena pública. Como já mencionamos, não faltam estudos sobre a natureza e o papel da violência nas sociedades humanas.² O que é menos comum é uma teoria que defenda o caráter positivo da violência e de seu emprego nas disputas políticas. Arendt remete a questão para autores como Georges Sorel, que contribuíram para forjar uma nova visão da presença da violência na arena política.

Nossa menção anterior ao livro de Chamayou não visava apenas apontar para linhas de continuidade entre o neoliberalismo e os epígonos do autoritarismo do passado. Interessa-nos o fato de que ideias desenvolvidas por pensadores que, de maneiras diferentes, se associaram tanto a regimes ditatoriais do passado quanto ao nascimento do fascismo, continuam servindo de base para a defesa de valores autoritários, ainda que no mais das vezes por vias indiretas. Como escapa aos propósitos desse texto investigar as linhas de continuidade entre o pensamento de outros momentos da história contemporânea e o presente, vamos nos limitar a apontar de que maneira uma concepção positiva da violência pode ser formulada e transmitida

² Veja-se os trabalhos de Wolfgang Sofsky (1998) e Myriam Revault D'Allonnes (1999).

ao longo de décadas, mesmo quando os nomes de seus formuladores tenham sido esquecidos no passado (Tosi; Guimarães, 2020).

Georges Sorel (1847-1922) foi herdeiro de um movimento que ao longo do século XIX reuniu uma série de autores de várias nacionalidades, como Maistre, Carlyle, Renan, Taine e outros, em torno do ataque ao processo de democratização, que aos poucos tomou conta das nações europeias. Zeev Sternhell (2010) os qualificou como os anti-iluminismo. Segundo ele, *“a relatividade dos valores, a impermeabilidade das culturas e a ideia herderiana de nação são as ideias mestras sobre as quais repousam a rejeição das Luzes na virada do século XX”* (Sternhell, 2010, p. 570). No começo do século passado, esse movimento contou com autores como Maurras, Spengler, Barrès, Croce e Sorel. O nacionalismo exacerbado de alguns deles foi um dos eixos de doutrinas que pretenderam afirmar a dependência do indivíduo à sua comunidade cultural e à nação. Para muitos, *“a democracia é um fenômeno contra a natureza (...) porque está fundada sobre a igualdade dos indivíduos, ela desafia o que é normal”* (Sternhell, 2010, p. 596). O ódio à democracia vai unir o grupo de pensadores, por vezes heterogêneo, em torno da ideia de que a liberdade e a igualdade devem ser combatidas a todo preço.

À primeira vista, as ideias desse grupo, que atacava a democracia e o liberalismo, que negava a filósofos como Rousseau qualquer valor no tocante à maneira de pensar as sociedades modernas, e que afirmava a precedência da nação sobre toda outra expressão de identidade coletiva, parecem ter pouco a ver com as derivas autoritárias do presente. De fato, tomaríamos um caminho falso se procurássemos mostrar de que maneira os autores citados, Sorel em particular, influenciaram atores políticos e ideólogos da atualidade. Para compreender a

pertinência de nossa *démarche*, é preciso prestar atenção a duas possibilidades. A primeira diz respeito à ressurgência em vários contextos de referências ao fascismo e suas ideias matrizes. Sternhell nos ajuda ao mostrar como a nebulosa conservadora foi fundamental para a construção da ideologia fascista, ainda que ele mesmo não tenha se ocupado diretamente com os problemas da atualidade (Sternhell; Sznajder; Asheri, 1989). Suas ideias servem de orientação para nossa investigação, mas, como já dissemos, não vamos explorar essa via.

Nosso percurso é mais oblíquo e implica na busca das referências ao problema da violência nas obras de Sorel, que nos ajudem a defender a hipótese que enunciamos no começo. A trajetória do autor francês não teve nada de linear e resiste a uma interpretação simplista de suas ideias (Gianinazzi, 2011, p. 1214-1218). Ainda jovem, ele aderiu ao marxismo, que seria, para ele, uma referência constante. Seus conhecimentos das obras de Marx eram parciais, mas estão na origem de sua adesão ao sindicalismo revolucionário e à crítica dos revolucionários jacobinos, que teriam se deixado seduzir pelas Luzes e haviam perdido os vínculos com as tradições mais profundas da França. Para o autor francês, eles teriam deixado abertas as portas para a passagem da violência do Estado capitalista, exercida por suas instituições de repressão. Sorel leu e meditou sobre os escritos marxistas, mas também foi leitor de Nietzsche e de Bergson, o que provocou um efeito durável em seu pensamento. O conjunto variado de suas influências contribuiu para o caráter, por vezes, pouco sistemático de suas reflexões, mas ajuda a compreender seu vocabulário e o núcleo antidemocrático de suas ideias. Caminhar do sindicalismo de esquerda para uma posição nacionalista de direita não é a marca apenas da trajetória de Sorel. Mussolini fez um percurso semelhante, assim como outros escritores e atores políticos pertencentes à

nebulosa autoritária. Um fato comum entre eles é a permanência de vocábulos oriundos das esquerdas, como revolução proletária, luta de classes, violência proletária, em seus textos, mesmo quando já se afastaram do universo linguístico e conceitual no qual foram gestados. Esse fato pode atualmente confundir os leitores, que buscam definir a identidade teórica do conservadorismo autoritário do começo do século XX, mas não deve nos enganar. O prestígio de algumas palavras encobre uma guinada importante no terreno das ideias e contribuiu para o nascimento do fascismo e suas várias faces.

Sternhell nos ajuda a compreender os laços entre as ideias de Sorel e a tópica autoritária, ao mostrar que, no curso de suas reflexões, ele manteve uma suposta crítica ao Estado capitalista ao mesmo tempo que sustentava uma visão da economia de mercado a mais extrema. Para Sorel, as concepções de Engels, expostas em suas críticas a Dühring, permitem deduzir a relação direta entre a plena liberdade econômica e o futuro surgimento das sociedades socialistas ((Sternhell; Sznajder; Asheri, 1989, p. 65). A referência, no entanto, ao socialismo não deve nos enganar. Trata-se de uma menção superficial a um vocábulo que guarda no começo do século XX todo seu prestígio semântico. O essencial diz Sternhell, é que: *“Sobre os princípios do liberalismo econômico o mais selvagem, sorelianos e libertarianos têm um profundo acordo”* (Sternhell; Sznajder; Asheri, 1989, p. 66). Os princípios do neoliberalismo, ou do que se chamou de “anarcocapitalismo” em estudos recentes (Nozick, 1974), estão presentes no pensamento de Sorel de maneira evidente. Para ele, liberar as forças econômicas de todos os entraves, aniquilar as forças do Estado e da democracia, criticar a “razão iluminista”, são as ferramentas necessárias para a construção do ideal que insistia em qualificar de socialismo. Visto de hoje, seu projeto se acorda muito mais com as ideias dos

pensadores neoliberais do que com os clássicos do pensamento socialista. Como afirma o estudioso israelense: “*Importa aqui iluminar esse aspecto fundamental do pensamento soreliano: a luta revolucionária depende de uma economia de mercado, ela é determinada pelo liberalismo econômico o mais absoluto*” (Sternhell; Sznajder; Asheri, 1989, p. 67).

É nesse contexto que devemos nos interrogar sobre o papel da violência no pensamento de Sorel. Em 18 de maio de 1908, ele publicou no jornal *Matin*, um texto intitulado *Apolo-gia da violência* (Sorel, 1946, p. 433-436). Ele está impregnado pelas ideais dos sindicalistas revolucionários e faz a defesa irrestrita da violência empregada pelos trabalhadores nas greves que ocorriam em vários países da Europa. Para algumas lideranças sindicais, elas pareciam o prelúdio de uma nova era que teria início com a decretação de uma “greve geral” (Sorel, 1946, p. 436). Dois anos antes, Sorel havia publicado uma primeira versão do que viria a ser sua obra mais conhecida – *Reflexões sobre a violência*. Em 1912, na edição definitiva, seu pensamento ganha amplitude e afirma o papel criativo que ele atribuía à violência. Tendo como referência o conjunto dos escritos do autor, é possível distinguir três tipos de violência. A violência do ódio (*haineuse*) é de ordem política e pode ser identificada nas práticas políticas dos jacobinos. Um segundo tipo de violência é mais sinuoso, disfarçado (*surnoise*). Ele é de ordem sistêmica, operando por meio de imposições econômicas, por meio do poder da justiça, por mecanismos do Estado. Por fim, a forma à qual Sorel adere é a violência sublime, a única verdadeiramente produtiva e que aparece nos momentos revolucionários (Gianinazzi, 2011, p. 1214-1215).

Na Itália, da primeira década do século XX, sob a influência de Arturo Labriola, os sindicalistas revolucionários acreditavam que o uso “voluntário e inteligente” da violência seria

capaz de destruir o sistema capitalista e erigir o socialismo, tal como o entendiam. Para Sorel, e tantos outros, a ideia de fundar o socialismo pela via parlamentar tinha evaporado. Só a ação dos operários e de suas organizações poderia romper o círculo de ferro das sociedades capitalistas dominadas pela burguesia (Gianinazzi, 2011, p. 1213). Em sua obra principal, afirma Taguieff (2011, p. 1218-1230), *“ele tentou pensar o impensável: uma violência criativa e regenerativa, fonte de moralidade, exercício da liberdade”*. De Proudhon, nosso autor herdou o elogio da guerra como uma escola de virtudes e caminho de preparação para a construção de uma sociedade ideal. Os combates guerreiros, segundo ele, nos conduzem ao sublime, ao sacrifício da própria vida em favor de algo mais elevado (Proudhon, 1861). Plana sobre o pensamento de Sorel, a noção de decadência presente também nas obras de Renan (Taguieff, 2011, p. 1221). Olhando para o arsenal teórico do autor na segunda década do século passado, não é difícil compreender as razões de sua adesão ao fascismo e de que maneira ele ajudou na construção de sua ideologia (Gentile, 1996, p. 65-66). Para Emilio Gentile (2002, p. 115), o fascínio das esquadras fascistas pela violência deve muito a Sorel. Associada a uma forma do sublime, a violência também impregnou os aderentes do fascismo convencidos de que ela era instrumento de purificação essencial para uma sociedade vista como decadente e estagnada. Depois da Primeira Guerra Mundial, a denúncia da decadência das sociedades burguesas pareceu um problema a ser resolvido com urgência para não dar lugar a formas ossificadas e mortas de convívio social, que eram para Sorel a verdadeira barbárie. A violência era o instrumento regenerador por excelência. Sem ele, não havia futuro para as sociedades capitalistas burguesas (Taguieff, 2011, p. 1220).

A sedução da violência continua a agir sobre os aderentes da tópica autoritária. Vamos continuar seguindo os argumentos de Sorel para compreender pelo menos parte das razões dessa constante da vida política contemporânea. *Reflexões sobre a violência* é um livro complexo, que esbarra em contradições internas e obscuridades. O próprio autor admite no fim que o fenômeno que examina é de difícil apreensão. Para continuar nossas análises, vamos seguir a sugestão de Sternhell para quem dois conceitos são centrais na *démarche* do autor: a noção de mito e a de violência.

Para o estudioso, *“Sorel vai utilizar o mito como um verdadeiro instrumento de trabalho, um motor de ação ao qual confere um valor absoluto”* (Sternhell; Sznajder; Asheri, 1989, p. 83). Dirigido ao conjunto da população, *“os mitos sorelianos são sistemas de imagens, quer dizer, construções que permitem aos homens, que participam dos grandes movimentos sociais, representar sua próxima ação sob a forma de imagens de batalhas que asseguram o triunfo da causa que defendem”* (Sternhell; Sznajder; Asheri, 1989, p. 84). A função dos mitos nas sociedades de massa se assemelha ao que comumente atribuímos às ideologias. De um certo ponto de vista, a aproximação é verdadeira, mas temos de levar em conta que uma ideologia, seja como “falsa consciência”, na vertente marxista de interpretação, seja como “a lógica de uma ideia” na formulação de Arendt, pressupõe um discurso que simula os frutos de um pensamento racional, seja de uma filosofia, seja de uma pseudo-ciência. Os mitos de Sorel têm uma função parecida, mas negam o papel da razão. Eles orientam pela imagem, pelo fato de que se negam a admitir o diálogo como outras formas de apreensão da realidade, sobretudo das que apelam para a racionalidade.

Sorel (1946, p. 180-181) resume seu pensamento da seguinte forma:

É necessário julgar os mitos como meios de agir sobre o presente; toda discussão sobre a maneira de aplicá-los materialmente sobre o curso da história é sem sentido. É o conjunto do mito que importa, suas partes não oferecem interesse algum, salvo pelo relevo que dão à ideia contida em sua construção.

O autor pensa como um revolucionário. Seu horizonte é a transformação radical das sociedades ocidentais em meio a uma crise, que parece ameaçar seus fundamentos. Diante do risco de um colapso da nação, dos valores da tradição e da maneira de apreender a realidade é necessário recorrer a uma ferramenta que nos liberte das dúvidas sem fim que dominam as filosofias racionalistas. Ao mesmo tempo, para ele, não se deve confundir mito e utopia. As utopias são construções mentais que se prestam à refutação racional. Os mitos não importam por sua coerência interna, ou sua lógica, mas pelos efeitos que são capazes de produzir nas sociedades de massa. Sternhell sintetiza essa ideia dizendo: *“A teoria dos mitos transforma-se no motor da revolução e a violência em seu instrumento”* (Sternhell; Sznajder; Asheri, 1989, p. 91).

Servindo-se da linguagem herdada do marxismo, Sorel examina todas as hipóteses para livrar o mundo da barbárie. Fazendo o elogio do que chama de *“violência proletária”*, ele afirma: *“ela está ao serviço dos interesses primordiais da civilização; ela não é talvez o método mais apropriado para se obter vantagens materiais imediatas, mas ela pode salvar o mundo da barbárie”* (Sorel, 1946, p. 130). Ao longo do livro, o autor oscila entre uma apresentação clássica de seus argumentos e uma forma de expressão que o aproxima dos mitos que defende como uma saída possível para os impasses do capitalismo. Em

termos simples, podemos dizer que, para ele, a distinção essencial é entre decadência e violência. Mas não nos equivoquemos. Para Sorel, a violência tem um caráter moral. Ela rompe com certezas arraigadas da burguesia, para instaurar o novo. Para ele: *“A força tem por objetivo impor a organização de certa ordem social na qual uma minoria governa, enquanto a violência tende à destruição dessa ordem”* (Sorel, 1946, p. 257). Ao final de seu raciocínio, ele acaba por conduzir o leitor à conclusão de que o verdadeiro objetivo da violência é a destruição do Estado, não sua tomada.

É difícil classificar o pensamento de Sorel. Ele contém elementos do marxismo, do sindicalismo revolucionário, do anarquismo. Mais fácil é apontar para o paradoxo, segundo Taquieff (2011, p. 1225), *“da aparição de um teórico socialista que se mostra particularmente preocupado com o futuro do capitalismo e a combatividade da burguesia”*. O que ele pretende oferecer para seus leitores é *“uma teoria normativa da violência criativa”*, capaz de orientar a prática dos espíritos preocupados com a marcha da civilização. É o caráter ambivalente, e por vezes francamente contraditório do pensamento de Sorel, que o torna tão sedutor para os dias atuais. De um lado, ele reforça a crítica à democracia, partindo de uma concepção vitalista da ação política, que se desenvolveu no fascismo do começo do século XX e reapareceu nos movimentos autoritários atuais. Nesse quadro, a violência deixa de ser uma ameaça para se transformar em propulsora de um mundo vital, distante do que a burguesia foi capaz de produzir. O mesmo exibicionismo físico que marcou a figura pública de Mussolini, reaparece hoje em personagens como Trump e Bolsonaro, que desafiam a morte em motos e com suas atitudes anti-vacina. No outro lado, a violência defendida por seu caráter transformador, não é oposta ao capitalismo, à condição que ele seja contra o Estado e suas

instituições. O caráter destrutivo dos aderentes da tópica autoritária se combina com os princípios do neoliberalismo conferindo-lhe uma força de sedução que os argumentos de ordem puramente econômica não possuem.

Resumindo: A acoplagem entre mito e violência fornece a chave para a transformação da realidade. A violência dá forma às ações que são orientadas e significadas pelos mitos. Em situações extremas, o uso de meios extraordinários parece não apenas justificado, mas necessário. Esses momentos são imaginariamente identificados com as guerras, nas quais os ritmos da vida são quebrados e os meios mudam de significação. Na situação atual, governantes autoritários tendem a se comportar como se os riscos de dissolução das sociedades fossem iminentes, o que lhes autoriza a abraçar ideias que não podem ser contestadas pela razão. A vida perde sua preeminência diante de ameaças que surgem como definitivas. A indiferença do governo Bolsonaro diante das mortes provocadas pelo vírus da COVID mostra até que ponto a percepção falsificada da realidade pode conduzir a ações que ameaçam a sobrevivência das pessoas. No espaço de mitos irracionais, mas que guiam as ações dos governantes, a morte de milhares de pessoas é olhada como um fato natural, com o qual não devemos nos preocupar.

Nesse contexto, a violência se torna natural. Mais, ela aparece aos olhos dos defensores da tópica autoritária como a forma adequada de estruturação da vida em sociedade. O que no Estado de Direito deve ser o apanágio das instituições encarregadas de fazer valer a lei, migra para os aderentes dos mitos, que unem os militantes da causa supostamente

transformadora. As milícias fascistas recorriam à violência em nome de um ideal de purificação da sociedade, os grupos de extrema-direita atuais dão livre curso a ela na crença de que novamente o tecido social deve ser purificado e libertado de uma barbárie imaginária. A tópica autoritária se constitui como o lugar da transformação radical da sociedade, num movimento que faz da violência sua força material e moral.

Referências

- ADVERSE, H. A credulidade na política e a persistência do fascismo. In: NOVAES, A. (Org.). *Ainda sob a Tempestade*. São Paulo: Edições SESC, 2020.
- ARENDT, H. Da Violência. In: *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 91-155.
- ARENDT, H. *La nature du totalitarisme*. Paris: Payot, 1990.
- BIGNOTTO, N.; STARLING, H.; LAGO, M. *A Linguagem da Destruição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CHAMAYOU, G.. *La Société Ingouvernable*. Une généalogie du libéralisme autoritaire. Paris: La Fabrique Editions, 2018.
- D'ALLONNES, M. R. *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. Paris: Champs, 1999.
- GENTILE, E. *Le origini dell'ideologia fascista*. Bologna: Il Mulino, 1996.
- GIANINAZZI, W. Sorel Georges. In: MARZANO, M. (Ed). *Dictionnaire de la violence*. pp. 1214-1218.
- MARZANO, M. (Ed). *Dictionnaire de la violence*. Paris: PUF, 2011.
- MONTESQUIEU. De l'Esprit des Lois. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.
- NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books, 1974.
- PROUDHON, P.-J. *La guerre et la paix*. Paris: Michel Lévy Frères, 1861.

- SOFSKY, W. *Traité de la violence*. Paris: Gallimard, 1998.
- SOREL, G. Apologie de la violence. In: *Réflexions sur la violence*. Paris: Librairie Marcel Rivière, 1946, p. 433-436.
- STERNHELL, Z. *Les anti-Lumières*. Paris: Gallimard, 2010.
- STERNHELL, Z.; SZNAJDER, M.; ASHERI, M. *Naissance de l'idéologie fasciste*. Paris: Fayard, 1989.
- TAGUIEFF, P.-A. Sorel George. Réflexions sur la violence. In: MARZANO, M. (Ed). *Dictionnaire de la violence*, p 1218-1230.
- TOSI, G.; GUIMARÃES, R. *Democracia & Elitismo*. Curitiba: CRV, 2020.

O poder dos micro-poderes

Sobre a noção de governamentalidade liberal*

Corneliu Bilba

1. O poder

Em nossa exposição, usaremos o modelo centro-periferia para compreender o modo de coexistência das formas na sociedade moderna, tal como foi analisada por Michel Foucault. A definição de poder, em Foucault, repousa sobre a distinção entre um poder repressivo e destrutivo (do desejo e da natureza humana) que tem como fundamento a lei, manifestando-se, portanto, por meio de um regime jurídico-discursivo, e um poder positivo e produtivo (da vida e da natureza humana), cuja condição de possibilidade é a relação da normalidade com a norma. Esses regimes da existência do poder não são como as qualidades de uma essência: são apenas modos de funcionamento e de manifestação de um poder que se define como pura relação. Que o poder não seja uma essência significa que ele não se comunica segundo o modelo do contrato e que não se enuncia no discurso.

Para entender essa fórmula, é preciso lembrar que Foucault, antes de se interessar pelo poder, dedicou-se à análise do discurso e às condições de possibilidade do enunciado. Em *Archéologie du savoir*, certos aspectos da definição do enunciado

* Corneliu Bilba, “La puissance des micro-pouvoirs. Sur la notion de gouvernamentalité libérale”. *Hermeneia*, n. 27, 2021, p. 27-49. Traduzido por Judikael Castelo Branco.

em relação ao juízo lógico (Foucault, 1969, p. 119-120) o levaram na direção da filosofia analítica. É a partir dessa pesquisa que devemos compreender a afirmação de Foucault de que o poder não se comunica: quando dizemos a verdade de alguma coisa, nós a pensamos em um juízo lógico que consiste em atribuir qualidades a essa coisa; nosso julgamento será verdadeiro ou falso segundo as condições de verdade tais como elas são definidas pela nova lógica (da qual faz parte a filosofia analítica). De acordo com essa lógica, a predicação é uma relação diádica que torna impossível representar, na linguagem comum e por meio de um juízo simples, a complexidade dos fenômenos que se apresentam como relações múltiplas¹. Quando Foucault diz que o poder não tem essência e não se comunica, ele compreende precisamente que o poder é um conjunto de relações múltiplas. É por essa razão que a definição de poder começa pela negativa: “A análise, em termos de poder, não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; essas são apenas suas formas finais” (Foucault, 1976, p. 121).

Nessas fases finais, o poder – cuja natureza é puramente relacional – encontra-se encarnado como um conjunto de instituições e aparelhos, como regras de sujeição, como dominação de um grupo sobre outro e, portanto, como “política”. Essa política *tem lugar* em um espaço tornado homogêneo pelo exercício de uma autoridade principal, cujos efeitos são analisados com base no modelo de centro e periferia. Esse modelo, subentendido na definição clássica de soberania, remonta à forma

¹ Esses fenômenos relacionais não podem ser ditos, mas podem ser mostrados (fazendo da linguagem o teatro trágico das relações de poder). Para uma análise comparativa entre a teoria do discurso de Foucault e a teoria da linguagem de Wittgenstein, remetemos ao nosso estudo “Après Wittgenstein : Langage, pouvoir et stratégie chez Foucault” (Bilba, 2011).

como os imperadores romanos – muito antes dos papas – exerciam seu poder *urbi et orbi* (cf. Dupanloup, 1860, p. 7)². A fórmula do “Rei Sol” representa, na época do absolutismo monárquico, apenas a expressão mais explícita desse modelo, pois descreve o modo radiante de transmissão da autoridade através de um aparelho de dominação; trata-se de um verdadeiro *mecanismo* de poder cujos efeitos podem ser sentidos até nos pontos mais distantes, na periferia do *dominum*.

A lógica desse mecanismo foi explicada por Hobbes a partir da relação entre domínio e autoridade³. Segundo Hobbes, os súditos precisam ser dominados em razão de sua natureza: se a máquina política for privada de sua “alma” (a soberania), ela se desfaz, porque os elementos simples que a compõem, ou seja, os indivíduos, recuperariam sua liberdade natural. Por ser puramente mecanicista, essa visão da soberania só considera os efeitos do poder de um ponto de vista externo: o efeito da força só dura enquanto durar a ação dessa força. Tendo refutado as noções aristotélicas de energia, transformação e finalidade, essa concepção mecanicista e materialista não é capaz de compreender o poder como um processo, porque não o considera como a potência de transformar a vida e as almas. Para Hobbes, a lei do soberano é simplesmente uma restrição externa: ela desaparece tão logo a força do soberano deixa de exercer pressão sobre os indivíduos.

Ora, a soberania clássica jamais operou por si: se a religião sempre ofereceu ao poder real um meio de justificação, é

² “[...] e um único homem, concentrando em sua mão todos os poderes do povo e do senado, representando sozinho toda a majestade romana, comandou a cidade e o mundo: *Urbi et Orbi*”.

³ “And as the right of possession, is called dominion; so the right of doing any action, is called authority [...] Our Saviour therefore told them, that the kings of the nations had dominion over their subjects”. (Hobbes, 1998, 107, 371).

porque ela exercia autoridade sobre as almas dos súditos, *in foro interno*⁴. E se as revoluções ocorreram, às vezes derrubando o poder real e transformando a própria ideia de autoridade, foi porque as religiões deixaram de “normalizar” as almas de seus súditos, seja por terem se multiplicado, seja por terem deixado de oferecer sentido à existência dos indivíduos. Consequentemente, a compreensão dos fenômenos do poder exige não apenas uma lógica da autoridade, uma análise dos mecanismos pelos quais a soberania impõe e justifica sua lei sobre os súditos: ela exige também uma análise genealógica que descubra as condições históricas de possibilidade que permitiram a outras formas de “governamentalidade” inspirar, legitimar, sustentar e limitar o exercício da soberania em seu próprio *domínio*. O modo de operação dessas *outras* formas de governo não é o modelo que irradia de um poder que é exercido do centro para a periferia: ele geralmente opera em espaços cuja continuidade com outras regiões é assegurada por práticas de vizinhança normativa, não por princípios discursivos abstratos.

Se a definição de Foucault começa pela refutação dessa “hipótese repressiva”, da qual a teoria do contrato representa a forma mais moderna e elaborada, é porque ela é a mais redutora e a mais distorcida: ela reduz a riqueza de uma realidade composta por inúmeras relações à simplicidade empobrecedora de um fenômeno binário, por meio do qual se podem identificar “casos”. Com efeito, dado que a sociedade moderna é uma sociedade muito rica em relações, e dado também que essa sociedade se caracteriza por um movimento de desenvolvimento e crescimento que envolve diferentes tipos de

⁴ Não é sem razão que até mesmo os partidários da monarquia inglesa refutaram Hobbes: o *Leviatã* não tem uma alma verdadeira, pensavam eles, pois não fica claro no texto se o poder absoluto em questão é o dos Stuarts ou o de Cromwell (Parkin, 2007, p. 194).

produção e ação, a definição de poder como simples poder repressivo é inadequada para explicar a potência. Essa distinção weberiana entre poder de dominação (*Herrschaft*) e potência de fazer (*Macht*) não é estranha à distinção de Foucault entre poder repressivo e poder produtivo⁵. Daí a definição de Foucault: “Por poder, parece-me que devemos entender, em primeiro lugar, a multiplicidade de relações de força que são iminentes ao campo no qual se exercem, e são constitutivas de sua organização; o jogo que, por meio de lutas e confrontos incessantes, as transforma, reforça, inverte; o apoio que essas relações de força encontram umas nas outras [...]; e, finalmente, as estratégias nas quais se efetivam [...] nos aparelhos de Estado, na formulação da lei, nas hegemonias sociais” (Foucault, 1976, p. 122). O que muda a perspectiva é o fato de que o poder não vem de cima e do centro, mas vem de toda parte (Foucault, 1976, p. 122). Logo, ele não constitui um domínio autônomo, que seria externo a outros domínios de ação: as distinções entre Estado e sociedade, entre público e privado, entre política e economia, entre elites e massas, entre conhecimento e prática, são meramente relações binárias e “finais” oriundas da “cristalização institucional” das relações de força.

⁵ Não se trata de uma questão de filiação intelectual: é a lógica da coisa “julgada” que impõe certas características estruturais cujas questões funcionais podem, no entanto, ser diferentes. “Poder [*Macht*] significa qualquer chance de fazer triunfar a própria vontade dentro de uma relação social, mesmo contra resistência [...] Dominância [*Herrschaft*] significa a chance de encontrar pessoas determináveis prontas para obedecer a uma ordem [*Befehl*] de conteúdo determinado” (Weber, 1995, §16, 95).

2. Biopoder

Duas consequências são particularmente importantes para a presente discussão. A primeira é que o poder-dominância, cujo modelo originário é a soberania, opera em uma escala estatal que se mostra como “local”, quanto à totalidade das relações do mesmo tipo, e como “histórica”, quanto à lógica estruturante de seu discurso lógico-jurídico. Em outras palavras, o poder soberano, dominador e repressivo, constitui-se por meio de uma ruptura no conjunto das relações de forças em dois diferentes níveis. Internamente, ele se organiza como relação entre centro e periferia e subjuga as outras relações, tornando-as menos evidentes e menos pertinentes; externamente, ele se mostra como uma multiplicidade de seu gênero, uma vez que os diferentes centros estão em conflito. Disso resultam duas séries de transformações, cujos operadores são a colonização interna (centro-periferia) e o estado de guerra (centro-centro).

A segunda consequência é que as estratégias de resistência são deslegitimadas pelo discurso lógico-jurídico da soberania; com efeito, enquanto o poder soberano for definido como monopólio da violência física legítima, todo sinal de resistência será visto como uma contestação desse monopólio e, portanto, como violência revolucionária em potencial. Mas a resistência não é uma força negativa em si, pois toda força resiste à ação de outras forças, e o poder da vida de se preservar é, por definição, uma força de resistência. Esse poder da vida de continuar a existir pode, em algum momento, ultrapassar os limites da soberania e de seu dispositivo jurídico-territorial, daí a necessidade, para Foucault, de identificar um novo tipo: o biopoder, uma questão de biopolítica. Ao opor a lei à norma, Foucault distingue o esquematismo binário (culpado/não culpado) da

primeira, da ação gradual e seriada da segunda: a norma não se enuncia, ela se encarna.

Na sua qualidade de regra formal, a lei não se aplica ao indivíduo enquanto tal, mas ao sujeito de direito. Ela só se aplica ao indivíduo quando esse se individualizou no crime, exigindo, portanto, um tratamento que é sempre individualizante (cf. Weil, 1956, p. 81). Foucault mostra que essa individualização da punição era praticada na era clássica, quando o crime era considerado uma ofensa contra a honra do soberano e, portanto, uma guerra privada. Na era moderna, a evolução da punição fazia parte de um movimento de generalização (a cidade punitiva) que visava a racionalização das penas por meio de um cálculo ligado à distinção entre gêneros e espécies de crime. Essa foi a era de ouro do contrato social: o crime era analisado como dano resultante de uma violação do contrato, o que exigia que tanto o crime quanto a punição fossem calculáveis. No final do século XVIII, desenvolveu-se todo um corpo de teoria penal (seu principal expoente foi Cesare Beccaria) que tentou reformar o sistema penal usando essa ideia de cálculo, cujos pressupostos eram a necessidade (utilidade) de punir o crime e a proporcionalidade entre crime e castigo.

O nascimento da prisão no início do século XIX foi na direção oposta à teoria penal do século XVIII: a prisão não seria a cidade punitiva. O indivíduo não seria ali objeto de um cálculo generalizado, mas, sim, de uma intervenção que visa sua individualidade enquanto tal: o que o indivíduo é, como ele é, de onde ele vem, para onde ele vai na sociedade – são essas as questões que interessam ao regime da pena. Toca-lhe não uma dívida a ser paga por um dano, mas o dever de se tornar aquilo que ainda não é. Para realizar isso, a instituição penal deve elaborar um dispositivo adequado à natureza da tarefa. Daí seu caráter produtivo: o nascimento da prisão é contemporâneo de

um movimento geral da sociedade moderna, sob o domínio do capitalismo e seu *ethos* que consiste em racionalizar a sociedade e encontrar recursos em toda parte. Ora, o recurso mais precioso é a vida humana – capaz de aprender, de se adaptar, de lutar para se conservar, de se individualizar a fim de produzir o novo. Nesse momento, essa vida é considerada como objeto de uma disciplina que busca “normalizar” o indivíduo, vendo-o como matéria a ser transformada em vista de determinados objetivos (o bom soldado, o bom operário, o bom aluno, a boa criança etc.). Essa operação de adestramento não é obra de um poder soberano “transcendente” que impõe sua lei: é obra de um poder “normalizador” e “produtivo”, de um poder de vigilância e de controle que é imanente à tarefa. O exercício desse poder “panóptico” já não se compreende mais como o arbítrio de um soberano que manifesta sua vontade: a norma é a razão de ser de uma certa ação que exige um certo comportamento. “De modo geral, pode-se dizer que as disciplinas são técnicas para assegurar o ordenamento das multiplicidades humanas” (Foucault, 1975, p. 219)⁶, atendendo a três critérios de eficiência: redução dos custos econômicos e políticos, maximização dos efeitos em termos de intensidade e alcance e, por último, adaptação contínua dos dispositivos à mobilidade das populações e ao crescimento da produção. As “técnicas de poder” se constituem no momento em que o poder se torna positivo e formador segundo o princípio da “docilidade-produção-lucro”, ou seja, no momento em que não se trata mais de “tomar” pela violência (Foucault, 1975, p. 220), mas de ajustar, medir,

⁶ Compare isso com a fórmula de Weber: “chamamos de disciplina [*Disziplin*] a chance de reencontrar em uma multidão determinável de indivíduos uma obediência imediata, automática e esquemática, em virtude de uma disposição adquirida” (Weber, 1995, p. 95). Para Weber, entretanto, a disciplina se enquadra na esfera da dominação (*Herrschaft*).

organizar, aplicar, fazer crescer, cultivar, calcular, vigiar, controlar e educar para a racionalidade.

A questão incontornável é saber qual é a relação existente entre o *soft power* da disciplina e o *hard power* da soberania⁷. Em princípio, esses dois tipos de poder não estão em contradição, embora funcionem de formas diferentes. Isso pode ser explicado fazendo referência aos seus respectivos domínios: a soberania é “a potência de fazer e de violar a lei” (cf. Bodin), enquanto o panóptico é o poder de internalizar a norma do que é desejável como um fim. Sancionar um comportamento segundo a lei e corrigi-lo segundo a norma não são atividades incompatíveis: elas coexistem de acordo com um modo de coexistência que, por sua vez, está sujeito à revisão. O aspecto criativo e produtivo do poder disciplinar vem de seu próprio modo de funcionamento: não é um poder formal que define o bem e o mal segundo uma lógica binária: ao contrário, o aprendizado do bom comportamento se faz com base em uma série de valores que permitem apreender e avaliar o progresso. Essa série progressiva pode revelar uma tendência a ultrapassar as margens jurídicas de direitos e deveres, e a se situar, em certo momento, em território interdito. Mesmo nas sociedades mais avançadas em termos de respeito aos direitos, cada instituição possui suas próprias tradições de eficiência (*path dependence*), que podem tender a se emancipar dos limites da lei. E é por meio de uma cultura de resistência, frequentemente em conformidade com a lei (e excepcionalmente contra a lei), que os indivíduos podem se libertar – coletivamente – dessas amarras e dessas sobrevivências. Vê-se, assim, até que ponto o poder disciplinar pode ser independente do poder negativo da lei; no entanto, ele não é absolutamente independente dela. Há

⁷ Para a distinção entre essas duas formas de poder, cf. Nye (1990).

sempre uma leve dependência, e eles não são incompatíveis: a fonte histórica do direito não é alheia à natureza “infrapenal” das práticas disciplinares. Não é absurdo dizer que o direito desempenha o papel de um paradigma negativo-limitativo para as disciplinas, e que estas últimas seriam formalmente fracas enquanto “consequências” positivas da lei. O espaço de atuação das disciplinas é constituído por esse princípio de prudência, segundo o qual tudo o que não é proibido é permitido. É nesse lugar de liberdade que as normas podem se inserir a fim de constituir esse “infradireito” (p. 224) que não é da alçada do juiz, mas do educador, do governador, do administrador, do vigilante, cada um com sua própria técnica de governo. A análise genealógica da prática penitenciária permite a Foucault apreender o modo de articulação das duas formas de poder: nesse “outro” espaço que é a prisão, a um só tempo, sanciona-se a lei e corrige-se pela norma. Se o célebre Panóptico de Bentham pertence à disciplina, por ter sido concebido para a vigilância e o controle, ele não deixa, contudo, de estar encapsulado em um espaço no qual a lei já havia feito o seu trabalho.

Se se pode falar de um certo funcionalismo em Foucault (Brenner, 1994, p. 679), é porque ele pensa as formas de poder como funções que permitem tomar o indivíduo humano como um objeto (X), a fim de lhe atribuir um certo valor como sujeito. Não se diz outra coisa ao afirmar que o sujeito é uma função do poder: da soberania, enquanto sujeito obediente à lei (assujeitamento), e da disciplina, enquanto sujeito que se constitui em relação à norma e se conhece como tal (modo de subjetivação). No plano do saber, as técnicas que correspondem a esses dois tipos de poder são a investigação e o exame. O que as distingue radicalmente é a visibilidade do poder-investigador em contraste com a invisibilidade do poder-examinador, ao mesmo tempo que o caráter objetivante e procedimental da

investigação-verdade se opõe ao caráter casuístico e individualizante do exame-dossiê.

Nas pesquisas que se seguiram, Foucault acrescentou novos elementos à sua descoberta de que “a prisão se assemelha a usinas, escolas, quartéis, hospitais, todos eles semelhantes a prisões” (Foucault, 1975, p. 229). As análises genealógicas da sexualidade mostrarão que esse problema da normalização não concerne apenas a instituições estratégicas, aquelas que são governadas segundo um sistema rígido de regras e, ao mesmo tempo, respondem à utilidade: ele diz respeito também à vida privada, na medida em que essa vida privada envolve os problemas da sociedade e do Estado. O interesse da sociedade pelo sexo abre um campo tão amplo que a genealogia terá de ir além da análise do poder, a fim de questionar as formas de governamentalidade e as modalidades de subjetivação. O estabelecimento da sexualidade como um objeto de estudo para a medicina e para as ciências humanas está ligado à importância que ela teve para as técnicas de governo na sociedade moderna. A sexualidade diz respeito à relação consigo mesmo e à relação com o outro, ao sentido do corpo para si e ao sentido do corpo para o outro, ao problema das energias e das forças do corpo; ela concerne também à questão das proibições e da liberação, das transgressões e do poder que define a normalidade ao normalizar as relações; ela não deixa de considerar os problemas da família, do nascimento de crianças, de seus direitos legítimos e da educação, da vigilância e do controle. Isso fez surgir um novo problema, o da população e da espécie, da vida humana como problemática essencial para a sociedade e para suas formas especializadas de poder. Por conseguinte, a importância do conceito de sexualidade consiste no fato de que ele permite formular a hipótese de um poder normalizador que se ocupa com a vida humana não apenas no nível individual, mas também no

nível das populações e da espécie. No final de *La volonté de savoir*, Foucault retoma o problema da distinção entre as formas de poder para introduzir novos conceitos e novas delimitações. Ele começa observando que o antigo poder soberano, que havia recebido sua fundamentação moderna na teoria do contrato de Hobbes⁸, é um poder centrado no direito de matar. Não significa que o soberano tenha como função matar, mas que ele *pode* matar, tanto de forma direta (por meio do direito penal), quanto indiretamente (por meio do direito de fazer guerra), e sob certas condições. Enquanto poder de fazer a lei, o poder da soberania remonta ao antigo “direito de vida e de morte” do *pater familias*, pois a justificação da lei está ligada à violência. É por meio desse “direito de fazer morrer ou de deixar viver” que a soberania pode exercer certo poder sobre a vida, mas seu poder não tem a força de fazer viver. Um poder que seja capaz de fazer viver deve ter como objeto de controle e de intervenção não a vida enquanto substrato de qualidades e funções civis, mas a vida enquanto tal, a “vida nua”, a vida como prazer e como dor, como saúde e como doença, como força e como energia, como fonte de uma outra vida e de uma outra “alma”. As disciplinas constituem esse “biopoder”, mas representam apenas o seu impulso *momentum* individualizante: elas gerenciam, para fazer crescer, as possibilidades do corpo humano “visto como máquina” (Foucault, 1976, p. 183), visto, portanto, como artifício,

⁸ Embora a teoria do contrato tenha sido reformada pouco depois de Hobbes, ele formula várias suposições realistas que fazem dele o parceiro perpétuo (o moderno Thrasymachus) em uma discussão ideal sobre os fundamentos da soberania. A razão para isso é que Hobbes é o único filósofo moderno a apresentar uma teoria da soberania que inclui, ao mesmo tempo, as dimensões interna e externa. É certo que essa teoria é menos adequada para pensar a legitimidade, mas, como realista, ela fornece uma explicação melhor dos fenômenos do poder.

como objeto de uma arte, como *anátomo-política*. Uma segunda forma de biopoder é constituída por uma biopolítica da população, que toma os processos biológicos como seu objeto: “a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar” (Foucault, 1976, p. 183).

Não é preciso dizer que um poder que pode fazer viver também pode relegar à morte, mas essa possibilidade só se torna realidade por meio de uma vontade que vem de outro lugar e que, sendo soberana, pode impor suas escolhas e seus cálculos. Essa possibilidade é representada pelo “racismo de Estado”, analisado por Foucault em seus cursos de 1978, publicados sob o título *Il faut défendre la société*. Deixaremos de lado a problemática da guerra de raças e de classes (que leva à questão de uma biopolítica dos regimes totalitários), embora seja justamente aí que a questão do modo de coexistência da soberania e do biopoder se coloca de forma mais aguda. Para além do caso-limite dos regimes totalitários, a biopolítica faz operar um poder sutil, que demonstrou sua eficácia no combate às epidemias e à fome, no crescimento da produtividade e da demografia, nas políticas de saúde e seguridade social, na melhoria das condições de vida e na gestão de riscos de toda espécie. Portanto, o objeto da biopolítica é a normalização da vida em todos os seus aspectos individuais e coletivos – “um elemento indispensável no desenvolvimento do capitalismo” (Foucault, 1976, p. 185). Mas, paradoxalmente, o crescimento das forças ocorreu “sem, no entanto, torná-las mais difíceis de sujeitar” (Foucault, 1976, p. 185), pois os fatores que garantiram o crescimento produziram, ao mesmo tempo, “relações de dominação e efeitos hegemônicos” (Foucault, 1976, p. 186). Um desses efeitos hegemônicos seria a normalização da lei e dos aparatos da justiça pela criação de dispositivos mistos (jurídico-médicos,

jurídico-administrativos, jurídico-escolares etc.); esses dispositivos colocaram o direito em uma posição de dependência em relação aos “aparatos” que regulam os costumes e a “saúde” moral da sociedade, sempre no sentido de uma utilidade definida pela racionalidade capitalista. Enquanto o pensamento liberal fala de *rule of law*, Foucault fala de “regressão do direito”: o grande projeto da sociedade capitalista moderna é “tornar aceitável um poder essencialmente normalizador” (Foucault, 1976, p. 190).

Por conseguinte, seja no que diz respeito às disciplinas, seja no que diz respeito à tecnologia populacional, a biopolítica supõe um certo modo de coexistência com o poder centralizador da soberania. Não se trata de ver o Estado como simples aparelho de dominação da burguesia, como na proposta marxista: é precisamente para superar essa posição que Foucault propõe sua definição de poder. A abordagem genealógica compreende a relação entre Estado, sociedade civil e capitalismo segundo uma modalidade mais complexa do que o mero determinismo econômico de Marx. É uma abordagem verdadeiramente estratégica, na medida em que a evolução do modo de coexistência dos poderes permanece, em grande parte, indeterminada: cada “centro” de poder faz suas próprias escolhas estratégicas ao mesmo tempo que é um ponto de difração das escolhas e dos poderes que vêm de outros lugares.

3. Governamentalidade liberal

Podemos acompanhar a maneira de descrever essa complexidade, assim como as dificuldades que ela levanta, nos cursos ministrados por Foucault no Collège de France em 1977-1978 (*Sécurité, territoire, population*) e 1978-1979 (*Naissance de la biopolitique*). O objetivo desses cursos era fazer a história

da governamentalidade, quer dizer, das técnicas de governo que constituem o horizonte histórico do surgimento da biopolítica. Foucault começa pela *raison d'État*, que é o resultado histórico da criação de grandes Estados centralizados preocupados com o crescimento de seus poderes. O método de governo em nome da *raison d'État* era o cálculo do poder e de seu crescimento, por meio de uma comparação entre os Estados. O objetivo da *raison d'État* era estabelecer e manter um certo equilíbrio entre os Estados europeus ao final da Guerra dos Trinta Anos, a fim de evitar a criação de um novo império.

Em correlação com essa técnica de comparação externa, estava a *police*, uma técnica voltada para o aumento do poder estatal por meio da comparação interna dos estados de coisas em momentos sucessivos. A doutrina que inspirou a operação do Estado policial foi o mercantilismo, cujo lema era o controle estatal da produção e do comércio, com o objetivo de criar estoques de grãos e de riquezas necessários em caso de guerra ou de escassez. Esse objetivo também exigia o uso de monopólios e uma certa preocupação do soberano com a moralidade e a disciplina social, a fim de garantir a lealdade de seus súditos.

Mas essa técnica de governo produziu um paradoxo: a Espanha, que era o Estado europeu mais rico e mais poderoso no século XVII, tornou-se muito frágil no século XVIII. Esse fenômeno se explica pelo surgimento de uma nova técnica de governo que mudou completamente a forma de calcular a riqueza das nações. Os fisiocratas (François Quesnay) e os liberais (Adam Smith) criticaram o mercantilismo, mostrando que a melhor técnica para garantir o crescimento das riquezas e dos poderes do Estado não era a intervenção nos assuntos dos indivíduos, mas sim o livre mercado. Ao analisar o liberalismo, Foucault descreve aspectos que mostram o caráter paradoxal da governamentalidade liberal: por um lado, a liberdade dos

indivíduos se torna o princípio de funcionamento da sociedade e do mercado; por outro lado, as técnicas disciplinares de vigilância e controle (das quais já falamos) garantem a eficácia dessa liberdade. No plano internacional, o liberalismo sustenta, por um lado, que o livre-comércio beneficia a todos e que o jogo econômico não é (como pensavam os mercantilistas) um jogo de soma zero; por outro lado, a antiga noção de equilíbrio europeu continua a desempenhar um papel na competição pela colonização e pela criação de novos mercados. Esses paradoxos são a expressão de uma tensão essencial, que existe em toda sociedade liberal, entre o valor da liberdade e as exigências de segurança. De fato, não é a liberdade natural que a governamentalidade liberal oferece aos indivíduos: o que ele oferece, diz Foucault, é uma produção da liberdade, e a *segurança* é o princípio que torna possível calcular o custo dessa liberdade. Em outras palavras, a biopolítica liberal é gerada pela necessidade de equilibrar liberdade e segurança: para funcionar, o capitalismo “consume” a liberdade, no sentido de que o poder é obrigado a produzi-la, e ele produz tanta liberdade quanto os dispositivos de segurança forem capazes de suportar.

Foucault vê esse jogo de “crescimento e limitação” como o jogo geral da tecnologia liberal, sem discernir entre as etapas e as configurações. Ele não dá a impressão de ter levado em consideração a justa diferença entre o liberalismo comercial de Adam Smith e o capitalismo industrial dos utilitaristas benthamianos⁹. No entanto, ele deve tê-las visto, na medida em

⁹ Essa diferença, entretanto, pode ser percebida por qualquer historiador liberal do liberalismo. Basta pensarmos na obra de Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), na qual o autor fala das transformações do liberalismo na Inglaterra no sentido do radicalismo utilitarista! E não vamos nos esquecer de que Bentham foi amigo da Revolução Francesa e cidadão honorário da nova República!).

que essas diferenças são precisamente o resultado de uma escolha entre o princípio da liberdade e o princípio da segurança. Como essa escolha entre liberdade e segurança não pode ser uma escolha exclusiva (*ou liberdade, ou segurança*), dado que uma sem a outra seria a destruição da sociedade, o equilíbrio entre liberdade e segurança compreende vários arranjos possíveis, que vão desde o máximo de liberdade *com* o mínimo de segurança até a fórmula inversa. O problema de escolher seja o máximo de liberdade possível, seja o máximo de segurança possível, seja o melhor equilíbrio possível se coloca em toda sociedade, sabendo-se que a noção do *possível* se define em função da sociedade. Com efeito, uma sociedade de tipo *welfare*, embora continue sendo liberal, escolhe um equilíbrio melhor do que uma sociedade do tipo *laissez-faire*, enquanto uma sociedade socialista escolhe uma fórmula de segurança que vai além da série liberal. O máximo de segurança *para um regime liberal* deve ser um máximo bastante minimal, para que a liberdade ainda seja grande, mas a fórmula liberal pode variar de acordo com a diversidade dos regimes.

No entanto, para Foucault, o liberalismo é um todo, assim como para os marxistas, que não veem diferença entre as doutrinas liberais (da ordem espontânea, do contrato social, do utilitarismo), porque olham apenas para o “capital”. Porém, essas doutrinas correspondem a práticas que incorporam de maneiras diferentes a tensão entre as preocupações com a liberdade e os dispositivos de segurança. São práticas de governo que geraram específicos efeitos de poder, em momentos bem distintos (como, por exemplo, o dispositivo de segurança utilitarista que desbaratou a estratégia revolucionária por meio da reforma). Não há dúvida de que a tensão entre o *laissez-faire* e a política de intervenção estatal sempre desempenhou um papel na governamentalidade liberal, mas o que se chama de

“*laissez-faire*” não teve o mesmo sentido nas diferentes experiências históricas do liberalismo, como mostra o espanto diante da falta de acordo sobre a periodização do *laissez-faire*: *was there an age of laissez-faire?* (Taylor, 1972, p. 53 e seguintes). Quanto à política de intervenção, ela tem significados muito diferentes dependendo das formas de avaliar a intervenção: trata-se de uma intervenção econômica, de uma “simples” intervenção social, ou de ambas?

Quando, em sua análise, Foucault passa do liberalismo clássico ao neoliberalismo contemporâneo, faz um “salto de dois séculos” (Foucault 2004b, 80), deixando sem-análise o liberalismo do capitalismo industrial. Isso pode significar que ele vê a fase imperialista do capital como uma continuação legítima do *laissez-faire* comercial, como mostra este comentário, em uma nota manuscrita de seu *Curso* de 1978-1979: “A *razão de Estado* havia sido correlata ao desaparecimento do princípio imperial, em favor do equilíbrio concorrencial entre os Estados. A razão liberal é correlata à ativação do princípio imperial, não na forma do Império, mas na forma do imperialismo, e isso em ligação com o princípio da livre concorrência entre os indivíduos e as empresas” (Foucault, 2004b, p. 24). O que essa perspectiva deixa de considerar é justamente a questão de como o poder foi estruturado e como ele funcionou durante as grandes políticas intervencionistas que levaram à concentração do poder do Estado na era imperialista. É nesse ponto que Foucault poderia ter rivalizado com o marxismo, mostrando como o binômio soberania e biopoder constituiu a força que gerou não apenas o poder das grandes potências europeias, mas também as lutas pela hegemonia, o nacionalismo econômico, o abandono do *laissez-faire* e as biopolíticas das populações que garantiram a participação das massas populares nas políticas imperialistas, na guerra mundial e nas revoluções totalitárias. Seria sobretudo

essa etapa a dar sentido à fórmula “transformações da razão de Estado” (Foucault, 2004a, p. 356 *et seq.*) e a preparar a transição para a biopolítica neoliberal.

Foucault define essa noção de biopolítica neoliberal como uma “fobia do Estado” nos dois experimentos históricos do liberalismo após a Segunda Guerra Mundial: o neoliberalismo alemão e o neoliberalismo americano. O primeiro é particularmente interessante para a problemática das formas de poder, porque ele foi constitutivo da soberania do novo Estado alemão. A reconstrução da Alemanha baseou-se na doutrina econômica dos ordo-liberais (Walter Eucken, Franz Böhm, Ludwig Erhard) e no círculo austríaco do *Colloque Walter Lippmann* (Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, F. A. Hayek). Na governamentalidade ordo-liberal, a liberdade de mercado cria um consenso em torno das instituições do Estado, como demonstra o apoio dos movimentos socialistas e democrata-cristãos alemães aos princípios do mercado livre. O ordo-liberalismo rompe com a “ilusão naturalista” dos liberais clássicos e postula que a concorrência pura não existe, daí a necessidade de uma intervenção permanente do Estado a fim de “produzir a concorrência por meio da governamentalidade ativa” (Foucault, 2004b, p. 124). A intervenção não visa aos resultados do jogo econômico, mas apenas às condições para assegurar “o quadro” (população, técnicas, regime jurídico, clima), o que exige a definição do poder público como Estado de direito. Assim, A intervenção é sobretudo social: sua finalidade é criar uma “economia social de mercado” por meio de uma política social individual capaz de transferir o modelo liberal e empresarial para a sociedade como um todo. Trata-se, portanto, de generalizar esse modelo e aplicá-lo ao corpo social, não mediante a centralização do Estado, mas pela descentralização e pela

multiplicação, de tal modo que o indivíduo se veja cercado e atravessado por relações do tipo “mercado livre”.

É esse ponto que suscita o interesse de Foucault pelo neoliberalismo americano, do qual ele retém sobretudo a problemática do capital humano (Gary Becker, Theodore Schultz). Essa noção de capital humano permite analisar o indivíduo como um empreendedor de si mesmo (Foucault, 2004b, p. 232), no contexto da generalização dessa racionalidade que permite compreender toda atividade humana como uma “alocação de recursos escassos para fins alternativos” (Foucault, 2004b, p. 228). Essa ressurreição do *homo oeconomicus* numa versão neoliberal torna possível abordar os problemas do desenvolvimento e do subdesenvolvimento das sociedades não a partir dos mecanismos de produção, mas a partir da questão do investimento do capital humano. Foucault considera possível relançar a análise biopolítica dos micropoderes a partir do conceito neoliberal de capital humano, pois este permite realizar “uma análise econômica do não-econômico” (Foucault, 2004b, p. 249): da família e da educação, do crime e da punição, da taxa de natalidade e da população, do poder público e da ação governamental, do direito e da prática judicial – enfim, de tudo aquilo que possa entrar na esfera da conduta racional. “O *homo oeconomicus* é alguém que é eminentemente governável” (Foucault, 2004b, p. 274).

Ora, esse problema da governamentalidade do homem governável leva à questão da sociedade civil. A sociedade civil constitui o espaço de coexistência da racionalidade econômica liberal com o poder da soberania: por um lado, todo indivíduo é um sujeito de direito e, por outro, é um “átomo de interesse” irreduzível e não-sobreponível ao sujeito de direito. Isso conduz a uma limitação do poder soberano não apenas do ponto de vista jurídico, mas também do ponto de vista epistemológico: o

soberano se encontra incapaz de ver e de calcular os interesses econômicos e não-econômicos das entidades que compõem a realidade multidimensional e “transacional” da sociedade civil. Ao traçar o percurso intelectual da noção de sociedade civil, Foucault observa que esta foi compreendida por Adam Ferguson como: 1. um dado histórico-natural que não permite separar natureza e sociedade; 2. uma ordem espontânea de interesses que não pressupõe a união voluntária por contrato; 3. uma matriz de poder que não requer a noção de direito para explicar a autoridade; 4. um princípio de equilíbrio dinâmico entre interesses (“o motor da história”, diz Foucault) que torna inteligível a evolução de toda sociedade. Ao explicar a segunda característica da sociedade civil, ainda no sentido da diferença entre sujeito de direito e sujeito econômico, Foucault faz a seguinte observação: “entre os sujeitos econômicos, o vínculo é, se quisermos, não local. A análise do mercado prova que, em toda a superfície do globo, afinal, a multiplicação dos lucros ocorrerá por meio da síntese espontânea dos egoísmos. Não há localização, não há territorialidade, não há agrupamento singular no espaço total do mercado” (Foucault, 2004b, p. 305).

Parece evidente que as outras características apontam na mesma direção: o primeiro quer dizer (contra Hobbes) que a anarquia não é o princípio de inteligibilidade das relações internacionais; o terceiro ponto significa que o poder político não é a única fonte de autoridade e que a soberania não é a única forma de política; o quarto ponto anuncia que toda a humanidade será transformada e encontrará a harmonia dos interesses na civilização. Portanto, o princípio do mercado é um princípio de cálculo global e globalizante: às vezes, responde livremente, por meio da lógica da mão invisível, aos objetivos da razão de Estado (e responde melhor do que a polícia); às vezes, responde pela força da intervenção; outras vezes, resiste à razão de

Estado ou age para enfraquecê-la. Ao que parece, essas figuras descrevem as grandes etapas do liberalismo: o *laissez-faire*, o imperialismo e o neoliberalismo. Como indicamos, Foucault não considera essas etapas: não é “a história global, geral e contínua do liberalismo do século XVIII ao século XX” que lhe interessa, mas apenas “um certo número de problemas recorrentes” (Foucault, 2004b, p. 80).

4. Globalização

Em razão dessa escolha metodológica, o nascimento da biopolítica neoliberal não é colocado em seu contexto autêntico, que é o da globalização¹⁰ do capitalismo. Para estabelecer as condições de uma biopolítica neoliberal em escala global, tal como ela se apresenta hoje, seria necessário analisar o poder estatal na era planetária do capitalismo industrial, uma vez que o imperialismo daquela época constituiu o ponto culminante da *raison d’État* liberal. A globalização do capital não se deu por meio do livre-comércio e do *laissez-faire*, mas através da hegemonia e do nacionalismo. Duas versões da saga do liberalismo são particularmente significativas nesse contexto: uma é neorrealista, a outra, neomarxista.

De acordo com os autores neorrealistas – verdadeiros especialistas da *raison d’État* – a globalização da economia capitalista se deu por meio das energias de alguns Estados que disputaram a hegemonia mundial (Modelski, 1978, p. 230-231). Para esses autores, os Estados sempre foram e continuarão sendo os principais atores da vida internacional, na medida em

¹⁰ Por motivos de compatibilidade com a literatura, preferimos usar a palavra “globalização”. O termo mundialização, que é com certeza mais filosófico, tem exatamente essa deficiência no contexto do neoliberalismo.

que esta carece de uma autoridade central. O fato de não haver uma autoridade central não significa que não haja ordem: com efeito, a ordem internacional foi assegurada por uma sucessão de grandes potências estatais ao término de grandes guerras hegemônicas. O ciclo de uma grande potência inclui uma fase ascendente de crescimento e legitimação, e uma fase descendente de declínio e perda de legitimidade, após a qual uma nova potência tenta reverter a situação a seu favor. A guerra que se segue é uma verdadeira guerra mundial, que termina com o esgotamento geral e com a ascensão de outro Estado que, via de regra, faz parte da constelação do antigo hegemônico. Assim, a Holanda, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos exerceram, sucessivamente, a hegemonia mundial e fundaram verdadeiras instituições internacionais (*mare librum*, o equilíbrio de poderes, o livre-comércio, o padrão-ouro, descolonização, estratégia nuclear etc.), enquanto a França (1806-1815), a Alemanha (1914-1945) e a URSS (1948-1968) foram potências revisionistas que tentaram, sem sucesso, criar uma nova ordem mundial.

Essa versão realista da *raison d'État* propriamente dita sugere que a globalização nada mais é do que o resultado de uma lógica de poder que faz da soberania e do Estado o princípio de criação e de transformação das políticas, dos valores e das instituições liberais que estruturam nossas vidas atualmente. Segundo a lógica neorrealista, a competição entre os Estados mobiliza toda forma de poder que constitua um recurso relevante: as instituições econômicas, os processos de tomada de decisão, as ciências e as técnicas, o prestígio intelectual e cultural etc. Isso não significa que a sociedade seja confiscada pelo Estado, como na política dos Estados totalitários. Ao contrário, a competição segue um certo número de critérios como o poder, a riqueza e o prestígio. Esses três fatores, que

constituem as variáveis do sistema de estratificação social em Max Weber, são suficientes para permitir a comparação entre os Estados. Exceto pelo fato de que, para os realistas, o poder constitui o fator determinante das relações internacionais.

Nessa grande escala, para encontrar um lugar para a biopolítica neoliberal, seria necessário compreendê-la como uma transformação das configurações de micropoderes, com o objetivo de fornecer um modelo de cálculo capaz de legitimar o poder hegemônico e deslegitimar os aparelhos estatais dos Estados concorrentes. Mas a extensão da governamentalidade liberal para a escala planetária (o que constitui, de fato, sua vocação) carece de motivação, na visão de Foucault, porque a biopolítica neoliberal está desraigada de seu contexto mundial. Ela não parece, portanto, ser o *soft power* que pode desempenhar o papel de elo entre a racionalidade hegemônica do Estado (realismo) e a racionalidade da sociedade civil (liberalismo). Todavia, isso não a impede de fornecer o princípio para a compreensão das relações de poder em um macrocontexto diferente, de orientação mais marxista. Giorgio Agamben retomou, em um sentido diferente, a questão da relação entre soberania e biopolítica, mostrando que a soberania se define como “estado de exceção” e “incorporação do estado de natureza na sociedade”, logo, como violência biopolítica: “a produção da vida nua torna-se [...] a prestação originária da soberania” (Agamben, 1997, p. 44, 93). O conceito agambeniano de soberania foi depois utilizado por Michael Hardt e Antonio Negri (2001) em sua teoria pós-marxista da globalização, com o intuito de produzir um novo conceito de soberania e uma nova abordagem da biopolítica. Esses autores fundamentaram a ideia de hegemonia capitalista na noção de biopoder, explicando assim, mais uma vez e em um nível diferente, por que o capitalismo continua existindo. Dessa maneira, eles se opõem à concepção de

Immanuel Wallerstein sobre o desaparecimento do capitalismo e da soberania, com base em uma versão reformulada da tese leninista sobre o imperialismo, o “último” estágio do capitalismo.

A tese do marxismo “neoclássico” constrói um quadro diferente em relação à teoria neorrealista da hegemonia mundial (cf. Modelski), pois inverte a relação entre o poder do Estado e a potência do capital. De acordo com Wallerstein, o *principal* é o capital, e os Estados são meros *agentes* da divisão mundial do trabalho: têm como função a criação de mercados, a organização da produção e do comércio em escala global, de modo que o mundo se encontra dividido entre regiões centrais e periféricas, com uma zona cinzenta chamada semiperiferia (Wallerstein, 2000, p. 91). A configuração descrita por Wallerstein é bastante próxima daquela de Modelski – que, na verdade, lhe antecede (cf. Modelski, 1978, p. 215) – com a diferença de que o modelo neomarxista enfatiza o capitalismo como a força motriz por trás de qualquer transformação da vida internacional. Conforme postulado por Marx, os Estados são apenas instrumentos de dominação e um dia desaparecerão; além disso, a tese de Lênin era de que os grandes Estados capitalistas conseguiram evitar a revolução por meio de uma estratégia imperialista que exportou as contradições do sistema para todo o mundo. O pensamento de Wallerstein é muito mais sofisticado: ele considera que a hegemonia das grandes potências nada mais é do que a história dos ciclos da economia capitalista, que produz crises de forma regular (as ondas de Kondratieff). A globalização constitui, portanto, a estratégia pela qual o capitalismo emerge de suas crises cíclicas, conquistando novos mercados, novos recursos e novos parceiros menos onerosos. Por esse movimento de conquista, o capitalismo produz simultaneamente desenvolvimento e subdesenvolvimento. O grande

problema da economia capitalista é precisamente seu princípio de desenvolvimento: por um lado, o desenvolvimento produz subdesenvolvimento por meio da lógica do lucro; por outro lado, o desenvolvimento faz aumentar os custos. Mas essa história está chegando ao fim, pensa Wallerstein: o capitalismo terá de enfrentar uma crise final, decisiva, já que o Estado, seu aliado tradicional, logo sucumbirá sob a pressão das dívidas deixadas pela contínua fuga do capital. Essas dívidas representam a externalização dos custos: esgotamento dos recursos, dispositivos de segurança (salários, seguros e bem-estar), destruição do meio ambiente.

Esse relato neomarxista reverte contra o capitalismo um princípio de análise neoliberal que consiste em avaliar a eficiência do Estado segundo os critérios de desempenho de uma empresa. De fato, Wallerstein pensa que o capitalismo, ao proceder dessa forma, apenas arruína seu próprio fundamento, já que a dinâmica do grande capital sempre pressupôs o poder do Estado, do qual se valeu para regulamentar o mercado. Ao contrário da opinião geral, um mercado absolutamente livre não seria uma fonte de grandes lucros, pois a livre concorrência impediria a concentração da riqueza. Os grandes lucros capitalistas exigem um Estado forte, que garanta certas condições de monopólio no mercado doméstico e certas condições de hegemonia no mercado mundial.

Se inseríssemos a biopolítica neoliberal nessa versão da mundialização, encontraríamos na sutil lógica do capital um bom princípio de expansão. Pois o capital fabrica para si uma racionalidade hegemônica, servindo-se do Estado como de um aparelho. No entanto, a biopolítica seria privada de seu caráter positivo, pois a narrativa neomarxista faz do capital uma força dominadora e repressiva. Resta, portanto, o fato de que os conceitos de biopolítica e governamentalidade poderiam ter

contribuído melhor para os debates sobre a globalização neoliberal, se Foucault tivesse feito um pouco da história do liberalismo na era do imperialismo.

Uma terceira versão da narrativa poderia ser constituída pelo próprio discurso neoliberal. Esse discurso não tem vocação teórica, como o novo realismo, nem vocação crítica, como o novo marxismo. O que ele tenta fazer é justificar e mobilizar interesses individuais por meio de um *corpus* discursivo muito diversificado, no qual é preciso incluir regulamentações internacionais, resoluções, tratados, declarações, protocolos de cooperação, princípios do Estado de direito, trabalhos científicos, conhecimentos práticos, discursos políticos, textos filosóficos etc. O discurso neoliberal não é unificador, mas federativo: ele fala a linguagem dos interesses, e mesmo aqueles que permanecem fora do jogo podem participar de algumas de suas partes. É justamente essa capacidade de adaptação que o torna suspeito: paradoxalmente, o parceiro estratégico do regime neoliberal é um certo Estado despótico que se apresenta como uma empresa que produz *tudo* – e para o mundo inteiro. A empresa em questão produz, acima de tudo, mão de obra, pelo uso de técnicas disciplinares de vigilância e controle, e por meio de biopolíticas capazes de lhe assegurar hegemonia no mercado de trabalho. Com a China, portanto, o neoliberalismo encontra ao mesmo tempo seu sonho e seu limite, pois a liberdade total do operário já não é necessária: basta-lhe um pouco de liberdade para ir buscar o pão, desde que respeite o trajeto habitual e agradeça ao Partido por lhe ter oferecido o pão com um suplemento de liberdade. (Talvez aqui o conceito agambeniano de soberania seja particularmente útil).

Afirmava-se que o *laissez-faire* limitaria o poder dos Estados, mas, na realidade, ele foi limitado pelo poder da China e pela fuga de capital para um país que não é livre. Daí um certo

paradoxo da globalização neoliberal: por um lado, ela leva os Estados a praticarem o livre mercado; por outro, faz da China *dirigista* o motor da economia mundial. Cada uma das dimensões da globalização evidencia esse paradoxo. A globalização econômica (livre mercado, livre circulação de pessoas, bens, serviços e capital, regimes internacionais) parece oferecer as condições de possibilidade para a eficiência econômica, mas efeitos negativos são perceptíveis: enfraquecimento dos Estados e de seus serviços públicos, imigração de mão de obra, transformação do indivíduo em empresa, fuga de inteligências, dependência de grandes corporações, conflitos sociais, pobreza. Em segundo lugar, a globalização política deu esperança de um maior reconhecimento da dignidade humana e dos direitos humanos por meio da democratização dos Estados, da reforma administrativa, da regionalização e da federação de interesses, da institucionalização da vida internacional, do desenvolvimento de uma sociedade civil internacional e do Estado de Direito. No nível das sociedades particulares, vemos: democracia formal sem comportamento democrático, déficit democrático, dependência de “regimes”, mimetismo institucional e corrupção, injustiça, globalização do crime e das máfias, terrorismo internacional, ideologias populistas e extremistas. Quanto à globalização cultural, ela deveria garantir a comunicação universal, a emancipação pelo uso das mídias, a afirmação de identidades marginalizadas, o reconhecimento etc. Há ainda outros efeitos negativos como uma queda livre na educação geral, uma demanda desproporcional por tempo livre, crises de identidade, falta de cultura científica, fetichismo tecnológico e padronização. A esse quadro pessimista, é preciso acrescentar os efeitos “globais” da globalização: pandemias, imigração generalizada, aquecimento global, destruição ambiental.

É óbvio que esses efeitos negativos não são determinados apenas pela globalização: muitos deles são o preço que temos de pagar por uma modernização que, em sua oposição à comunidade tradicional, teve de ser, por um lado, individualizante e, por outro, globalizante. Mas a nova globalização amplificou esses efeitos *alienantes*, pois abalou o “quadro” de referência não apenas em relação ao global, mas também em relação ao individual. Assim como a modernidade não pôde produzir efeitos globalizantes (como o Estado-nação) sem produzir efeitos individualizantes (como a liberação do indivíduo), a *pós-modernidade neoliberal não pode globalizar ainda mais sem micromizar mais*. Esse é o principal desafio do neoliberalismo *atual*, que está longe de se religar a Adam Smith (como fez a escola austríaca). Para esse neoliberalismo globalizante, o indivíduo não é um valor, mas um alvo. Ele não está interessado nos interesses legítimos do *indivíduo como pessoa* e, portanto, como um princípio de unidade de vários interesses: ele os calcula como se cada interesse fosse um indivíduo. No mercado, um ser humano com N interesses é o equivalente a N indivíduos, cada um realizando um tipo específico de transação representável pela oferta e pela demanda. Isso permite à razão globalizante representar a média dos interesses segundo o princípio do supermercado: a pessoa é a curva de vendas do Carrefour mais os direitos humanos. Esse é o princípio dos micropoderes de que falava Foucault. É preciso um princípio de comunidade para que se pudesse representar os interesses *justos* da pessoa, mas nenhum Estado é uma boa comunidade. Ele, supostamente, deve garantir os direitos da pessoa, mas certos direitos são condicionados por recursos, como os direitos à segurança, à saúde e à educação. O indivíduo só pode se beneficiar na medida em que a segurança, a saúde e a educação são produzidas por “serviços” especializados. Eles não são

“produzidos” na China ou vendidos em supermercados; são produtos de luxo cuja produção e consumo levantam a questão de uma biopolítica de populações em nível global e a relação que essa biopolítica tem com a soberania. Basta olhar para a questão da agricultura protegida e subsidiada, por exemplo, para ver que a relação entre as formas de poder (a *raison d’État*) continua a desempenhar um papel essencial na nova governamentalidade neoliberal.

É em relação ao relato neoliberal da globalização que a abordagem neomarxista de Hardt e Negri se torna particularmente significativa. Ao retomar as noções foucaultianas de biopoder e biopolítica, esses autores fazem algumas modificações: o biopoder é dominante, enquanto a biopolítica é resistente. Essa distinção normativista não é interessante para nossos propósitos (acreditamos que os conceitos podem ser adaptados a determinadas tarefas, desde que não contradigam sua intenção original). Por outro lado, na parte descritiva de seu trabalho, Hardt e Negri falam de uma nova forma de soberania que nos interessa plenamente. A partir da globalização, Hardt e Negri compreendem que o capitalismo passou da fase imperialista (estatal) para a fase do Império. Nessa nova forma de soberania, os antigos Estados-nação perderam toda importância, uma vez que perderam qualquer possibilidade política, técnica ou jurídica de controlar os fluxos econômicos do capitalismo global. A produção em rede do novo capitalismo “cognitivo”, baseada na hegemonia do trabalho “imaterial”, fez com que a antiga distinção entre centro e periferia deixasse de ser operacional. A nova soberania supranacional se caracteriza por um estado perpétuo de guerra: “A guerra está prestes a se tornar um fenômeno geral, global e interminável” (Hardt e Negri, 2004, p. 17).

Essa visão de soberania na era do Império é forçada a enfrentar uma dificuldade de princípio: fala-se de soberania em

rede global porque se fala de capitalismo em rede global, mas, enquanto esse capitalismo líquido continua sendo capitalismo, a soberania em rede carece de certos traços essenciais da soberania. Hard e Negri se precipitaram quando falam de soberania, apoiando-se na ideia recebida de que o Estado – e, portanto, a soberania – é um aparelho repressivo de dominação econômica que muda as suas estratégias de poder conforme as transformações do capitalismo. Assim, definiram um conceito de soberania cujos agentes de segurança já não são mais réplicas de James Bond, mas sim agentes Smiths (veja-se *Matrix*). “Eles tendem a negligenciar o significado dos fatores espaciais [...] e parecem aderir à retórica de um capitalismo sem fronteiras e sem espaços, sem possuir os meios analíticos para investigar a materialidade das constelações espaço-temporais e para compreender as dinâmicas de um capitalismo global que constitui e transforma as espacialidades e as escalas” (Lemke, 2017, p. 119).

A partir do momento em que a humanidade começou a compreender a ideia de soberania, compreende nela *a realidade* de um poder capaz de assegurar a paz em um território. Pouco importa se o soberano se legitima pela lei ou pelo costume, se ele age pela força ou pelo discurso, se baseia sua soberania na conquista ou na instituição: sua primeira forma de manifestação de poder é proibir a guerra “privada”. Era esse também o principal problema da soberania antiga: por um lado, os soberanos sempre buscaram aumentar seus territórios a fim de resolver o problema da segurança e aumentar seus próprios poderes; por outro lado, aumentaram, na mesma medida, os riscos de guerra interna e deslealdade. Todos os Estados tiveram dimensões variáveis ao longo da história, mas, na atual ordem internacional, a geografia política do globo é fixa. Em princípio, não é insensato presumir que *as variações* de poder da

soberania não serão mais uma questão de território ou população, mas de fluxo de transações. (Além disso, o poder dos Estados nunca foi definido pela extensão do território ou pelo tamanho da população, mas pela capacidade de transformar a qualidade desses elementos em transações, como demonstraram Portugal no século XVI e Holanda no século XVII). Mas o fato de as variações de poder da soberania serem determinadas por fluxos e redes não significa que a soberania mude de natureza: significa, no máximo, que ela se reorganiza em razão de novas limitações. Se pensarmos na soberania medieval, que era dividida entre o poder espiritual e o poder temporal, por um lado, e entre suserano e vassalo, por outro, poderemos compreender que o conceito de soberania-rede não é algo totalmente novo. A função da soberania nos Estados federativos sempre envolveu a divisão entre dois poderes, de modo que toda a soberania federal é de fato exercida como soberania-rede, especialmente no sistema de *common law* nos quais o juiz pode fazer a lei.

É certo que podemos pensar em uma configuração de poder mais complexa e mais sutil, para a qual a distinção entre interior e exterior não faria mais sentido – e até podemos dar a isso o nome de “Império”, conforme as regras usuais de qualquer convenção linguística –, mas é impossível definir essa nova configuração como uma nova soberania. A razão é que esse Império jamais será capaz de garantir a paz. E não estamos falando aqui daquela metáfora da guerra entre o Império e a multidão, que Hardt e Negri transformam na condição de possibilidade da revolução pós-moderna. Estamos falando da guerra propriamente dita – da guerra entre “unidades” que constituem configurações de poder por meio da coagulação de certos interesses: mesmo numa rede global, podemos pensar em circuitos de poder cuja *path dependence* constituiria “regiões” capazes de assegurar a paz e a autonomia relativa de seu *domínio* e, assim,

definirem-se como soberanas. As dificuldades do conceito de soberania do império global provêm, portanto, de seu modo de constituição: para que uma nova configuração de poder possa ser chamada de “soberania”, seria necessário que se ela se aplicasse a um território para o qual ela assegurasse a paz. Isso exige que, dentro desse domínio, não haja conflito do tipo “guerra” entre organizações convencionais capazes de se definirem como “unidades” e de exercerem um poder legitimado por procedimentos de legitimação quase-weberianos.

Concluindo, “a experiência” de todas as épocas e de todas as nações (Smith 1995, 94) mostra que o poder da soberania se define pela capacidade de certas “unidades” convencionais de garantir a paz ou de fazer a guerra para garantir a paz. Isso faz com que as teorias neomarxistas da globalização tenham um entendimento bastante limitado da soberania e não consigam oferecer uma boa matriz para compreender a dinâmica internacional contemporânea. Mais especificamente, elas tendem a subestimar o fator “poder” e não são capazes de considerar as transformações da soberania enquanto regime de segurança. As análises de Foucault sobre a governamentalidade liberal permitiriam pensar tal transformação, mas ele não abordou essa questão. Para fazê-lo em seu lugar, seria necessário levar em consideração certas abordagens neorrealistas, que não excluem a ideia de transformação da soberania, mas a mantêm dentro de limites convencionais.

Na linguagem de Foucault, teríamos que dizer que o poder é uma relação múltipla e um jogo anárquico de relações de força e que, em sua “fase terminal”, ele se mostra uma unidade convencional com a tendência natural de conservar a configuração dos elementos que constituem sua identidade. Logo, a soberania é uma identidade. Essa identidade não é imaterial: ela

tem um domínio que é o *resultado* do esforço de territorializar forças dinâmicas que tendem a se dissipar ou que correm o risco de ser confiscadas por outras identidades do mesmo tipo. A desterritorialização é um fenômeno definitivo, mas é compensada por estratégias de reterritorialização: o poder vem do corpo, e o corpo pertence ao espaço.

Mas, por outro lado, as transformações da soberania são provocadas por *demandas* cuja fonte é a governamentalidade liberal. Há um certo regime liberal cujo poder não pode ser ignorado. No entanto, esse poder é puramente transacional: ele não é capaz de se tornar soberano porque sua racionalidade o obriga a evitar a “fase terminal”. Se o regime neoliberal pode apresentar uma certa configuração “terminal”, isso se deve aos Estados que exigiram certa representação e certas funções. Na verdade, a governamentalidade liberal global disfarça muito mal o fato de que seu sucesso é assegurado pelos interesses de algumas potências. Assim, o verdadeiro problema é a maneira de coexistência entre as formas de poder: a *raison d’État* e o regime de governança liberal. Essa convergência das realidades descritas por diferentes abordagens mostra com autoridade que não podemos contornar o problema da grande escala quando analisamos os micropoderes e quando nos perguntamos sobre a biopolítica no contexto da mundialização.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Trad. M. Raiola. Paris : Seuil, 1997.
- BILBA, C. Après Wittgenstein : Langage, pouvoir et stratégie chez Foucault. In: GROS, F.; DAVIDSON, A. I. (Dir.). *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*. Paris: KIME, 2011, p. 122-144.

- BRENNER, N. Foucault's New Functionalism. *Theory and Society*, v. 23, n. 5, 1994, p. 679-709.
- DUPANLOUP, F. *La souveraineté pontificale selon le droit catholique et le droit européen*. Paris: Lecoffre/Devarenne, 1860.
- FOUCAULT, M. *Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Gallimard; Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris: Gallimard; Seuil, 2004b.
- HARDT, M; NEGRI, A. *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*. Traduit par Nicolas Guilhot. Paris: La Découverte, 2004.
- HAYEK, F. A. *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Edited by J.C.A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- LEMKE, T. Michael Hardt and Antonio Negri on “postmodern biopolitics”. In: PROZOROV, S.; RENTEVA, S. (Ed.). *The Routledge Handbook of Biopolitics*,. London and New York: Routledge, 2017, p. 112-122.
- MODELSKI, G. The Long Cycle of Global Politics & the Nation-State. *Comparative Studies in Society & History*, v. 20, n. 2, 1978, p. 214-235.
- NYE Jr., J. *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. New York: Basic Books, 1990.

- PARKIN, J. *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England: 1640–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SMITH, A. *Enquête sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations*. Traduit par P. Taieb. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.
- TAYLOR, A. *Laissez-faire and State Intervention in Nineteenth-century Britain*. London: Macmillan, 1972.
- WALLERSTEIN, I. “The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis”. In: WALLERSTEIN, I. (Ed.). *Essential Wallerstein*. New York: The New Press, 2000, p. 71-105.
- WEBER, M. *Économie et société*. Traduit de l’allemand par Julien Freund et al. Paris: Plon, 1995.
- WEIL, E. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1956.

Ação democrática e compromisso razoável*

Patrice Canivez

A noção de compromisso é objeto de um paradoxo. Por um lado, trata-se de uma prática essencial da política. Com efeito, nenhuma ação política pode ser levada a cabo, nenhum problema pode ser dirimido sem um certo senso de engajamento mútuo, seja para dirimir um conflito entre adversários, seja para concluir uma aliança entre parceiros. Não há forma de ação política, nem mesmo revolucionária, que não implique processos de compromisso, se não entre os atores ou as instituições, pelo menos entre o ideal e o possível, entre a teoria e as circunstâncias. Por outro lado, o compromisso é, na maioria das vezes, considerado uma forma de barganha, em que as partes negociam a satisfação de seus interesses ao preço de concessões recíprocas. Nesse sentido, ele passa a ser visto como uma forma inferior de conciliação. No máximo, considera-se razoável um compromisso negociado com base em normas e procedimentos que sejam objeto de consenso. Assim, não é o compromisso em si que é razoável e sim o quadro normativo no qual ele é negociado. Em suma, há uma contradição entre o papel central do compromisso na realidade política, por um lado, e,

* Patrice Canivez, "Action démocratique et compromis raisonnable". In: M. Nachi, (Dir.). *Actualité du compromis*. Paris: Editions Armand Colin, 2011, p. 37-63. Traduzido por Judikael Castelo Branco.

por outro, o estatuto inferior que lhe conferem a teoria ou a filosofia política¹.

A lição dessa contradição, como tem sido demonstrado², é a necessidade de uma análise mais aprofundada do conceito e das normas do compromisso. Ora, essas normas podem ser mínimas ou ideais. Há compromissos que são simplesmente aceitáveis e outros que alcançam uma espécie de ideal. Numa primeira análise, pode-se considerar que um compromisso aceitável deve ser calculado de modo a satisfazer os interesses dos parceiros dentro dos limites das concessões necessárias. Nesse sentido, é aceitável um compromisso equitativo. Mas a prática do compromisso não para por aí. Além da conciliação de interesses, ela envolve valores, ou seja, princípios que são objeto de apropriação subjetiva. Os valores atuam tanto para legitimar interesses particulares quanto para definir projetos de interesse geral. Por exemplo, a justiça pode tanto justificar reivindicações setoriais como definir um projeto de reorganização do Estado e da sociedade. Portanto, pode-se considerar que um compromisso optimal, e não apenas aceitável, implicará um

¹ O fato é ainda mais surpreendente porque, do ponto de vista histórico, a estrutura do compromisso foi identificada há muito tempo, especialmente na análise dos regimes políticos. Na *República* de Platão, por exemplo, as formas historicamente existentes de regimes políticos aparecem como formações de compromisso: a timocracia é uma formação de compromisso entre a aristocracia e a oligarquia; a oligarquia entre a timocracia e a democracia; a democracia entre a oligarquia e a tirania. A distinção entre público e privado desempenha um papel importante nessas formações de compromisso, que têm seu equivalente na estrutura psíquica dos indivíduos. Cf. *República*, livros VIII e IX.

² Veja-se, sobretudo, a obra organizada por Mohamed Nachi e Matthieu de Nanteuil (2009). A presente análise está em consonância com a perspectiva proposta por Nachi e Nanteuil, que consiste em considerar o compromisso como um modo de cooperação num contexto de pluralismo.

compromisso sobre valores e, ao mesmo tempo, a satisfação de certos interesses. Nas páginas que seguem, gostaria de explicar e testar essa hipótese no domínio da ação política democrática.

A ideia é que existe uma estrutura normativa do compromisso. Essa estrutura normativa não é externa. Em outras palavras, não se trata apenas do quadro em que o compromisso é celebrado. Trata-se de uma estrutura normativa que é imanente ao acordo realizado, bem como ao processo que conduz a esse acordo. A hipótese é, então, que um compromisso ótimo é aquele em que o cálculo racional do interesse está subordinado a um acordo razoável sobre os valores. Mas os valores em questão não são apenas aqueles que tornam possível o processo de compromisso – por exemplo, boa-fé, senso de equidade etc. –, são os valores que servem para justificar os interesses em jogo e que dão sentido a um projeto coletivo. O processo de compromisso obriga a explicitar esses valores e a propor uma interpretação que faça sentido para todos os parceiros, mas também, de maneira geral, para todos aqueles que serão chamados a avaliar o valor do compromisso. Logo, não se trata simplesmente de enquadrar o processo de compromisso por princípios éticos, como ocorre na concepção de Habermas (1997, p. 186-187). Segundo Habermas, “a formação de um compromisso não pode substituir a discussão moral, a formação da vontade política não pode ser reduzida à formação de um compromisso” (Habermas, 1997, p. 187). No entanto, existem casos e procedimentos de compromisso que impõem a discussão moral e que atravessam toda a formação da vontade política. É preciso, portanto, prosseguir a análise considerando os diferentes tipos e as diferentes lógicas de compromisso. Em sua versão ideal, o compromisso é um processo que, devido à necessidade de conciliar interesses diversos, conduz à elaboração de um consenso sobre os valores. A obrigação de chegar a um

acordo – ou o custo de não se conseguir encontrar uma fórmula de compromisso – requer que os parceiros levem em conta não apenas os interesses dos seus interlocutores, mas também as suas convicções morais. Nesse caso, as exigências do compromisso levam os interlocutores a fazer concessões quanto à satisfação de suas exigências, mas também a “generalizar suas visões”, a sair de sua fixação em um valor preferencial e a ampliar sua interpretação dos valores comuns. A restrição em matéria de satisfação dos interesses anda de mãos dadas com a abertura a outros pontos de vista sobre os valores. Essa é a hipótese que gostaria de testar ao colocar a questão do que seria um compromisso político *razoável*.

1. Tipos e casos de compromisso

Começemos por situar melhor a noção de compromisso. Em sentido lato, trata-se de um acordo alcançado por meio de concessões mútuas. Sem pretender ser exaustivo, podemos distinguir, de modo esquemático, diversos tipos de compromissos. Há aqueles que consistem em compartilhar realidades homogêneas: um território, recursos, cargos de responsabilidade etc. Trata-se de compromissos graduáveis, que refletem, se não uma relação de força, pelo menos o peso relativo dos interlocutores na negociação. Aos compromissos que se baseiam na “partilha do homogêneo”, é preciso contrapor aqueles que resultam da combinação de princípios heterogêneos. Por exemplo, a questão do uso de símbolos religiosos nas escolas coloca em confronto os princípios de laicidade e de liberdade de expressão. Nesse caso, a solução de compromisso não está na partilha, mas na combinação de dois princípios. Fazer um compromisso, como sugere a expressão corrente, é “compor” com alguém ou com alguma coisa. Em ambos os casos – partilha de

realidades homogêneas e composição de princípios heterogêneos –, o compromisso reside no fato de que os parceiros aceitam ceder em relação às suas exigências ou expectativas iniciais. No caso da “partilha do homogêneo”, os parceiros aceitam que seus interesses sejam apenas parcialmente satisfeitos. Já na “composição do heterogêneo”, trata-se de conciliar valores que, em princípio, não deveriam sofrer restrições. É o caso da liberdade de crença e da liberdade de expressão de convicções.

A composição de princípios heterogêneos pode seguir dois caminhos diferentes. Em primeiro lugar, ela pode ser feita delimitando o domínio de validade de cada princípio. Todos conservam uma validade absoluta, mas “em sua própria ordem”. Um exemplo desse tipo de composição é a solução kantiana da terceira antinomia: determinismo e liberdade são conciliados ao serem atribuídos a domínios diferentes, a ordem dos fenômenos e a dos noumenos. Na ordem fenomênica, não há exceção à necessidade das relações de causa e efeito. Na ordem noumênica, a liberdade de autodeterminação é total. Contudo, essa distinção entre domínios não implica que eles tenham igual importância. Em outras palavras, os domínios ou ordens podem ser hierarquizados. Assim, por exemplo, o princípio da competição se aplica ao domínio das trocas comerciais, mas não ao da garantia de direitos. O direito à saúde, à segurança etc., é, em princípio, reconhecido a todos, não devendo ser objeto de competição entre os cidadãos. Em outro plano, o das instituições sociais e políticas, a conciliação entre liberdade religiosa e laicidade repousa, em especial no campo do ensino, na distinção entre privado e público. Um sistema duplo permite, ao mesmo tempo, a livre manifestação e transmissão de crenças (no ensino privado) e a implementação de uma laicidade estrita (no ensino público). Em segundo lugar, a composição pode ser feita mediante a criação do que Luc Boltanski e Laurent

Thévenot chamam de seres ou “objetos de compromisso”. Trata-se de realidades ou noções que combinam princípios ou lógicas heterogêneas, mas sem optar por um deles. Por exemplo, a noção de “serviço público competitivo” reúne a lógica do serviço público e a lógica mercantil; a noção de “usuário” articula as noções de cliente e de cidadão. A ideia é que tal sincretismo possibilita combinar princípios heterogêneos sem os explicitar ou hierarquizar. O objeto do compromisso é, assim, um objeto equívoco que permite suspender o conflito entre as diferentes ordens de julgamento ou de justificação³.

No domínio político, lidaremos com todas as lógicas de compromisso, às vezes simultaneamente. Em particular, a satisfação dos interesses baseia-se em compromissos do primeiro tipo, aqueles que envolvem a partilha do homogêneo (territórios, recursos, poder etc.). Contudo, o compromisso também implicará a conciliação de princípios heterogêneos, seguindo uma ou outra das modalidades da composição: a) composição dos princípios por delimitação de seus domínios de validade, o que pressupõe sua explicitação e, por vezes, sua hierarquização; b) composição de seres ou objetos ambivalentes, que permite satisfazer princípios heterogêneos sem explicitá-los nem os hierarquizar. Essas diferentes lógicas serão necessariamente combinadas, pois, como vimos, as relações políticas envolvem sempre e ao mesmo tempo valores e interesses.

Para testar e precisar a ideia de compromisso razoável esboçada na introdução, é necessário estabelecer um modelo do campo político democrático. Trata-se, necessariamente, de um modelo parcial e simplificado, na medida em que se concentra especificamente na questão do compromisso. Embora o

³ Veja-se a respeito L. Boltanski; L. Thévenot (1991, p. 337 *et seq.*) e as análises de M. Nachi (2009, p. 145 *et seq.*).

conceito de compromisso seja essencial para compreender a ação política, isso não significa que ele abranja, por si só, todo o campo da política, nem mesmo o da ação política na democracia. Na verdade, esta envolve fenômenos de polarização, bem como processos de compromisso. A democracia dá espaço à manifestação de desacordos. Ela visa à resolução de conflitos, favorecendo sua expressão pública na forma de discursos mais ou menos articulados, sendo o uso da violência física, em princípio, proibido. A ação política traça seu caminho em um espaço marcado por linhas de ruptura e pontos de convergência, ambos sujeitos a deslocamentos relacionados às recomposições do campo político. Em todos os casos, a ação passa tanto pela confrontação quanto pela busca de parceiros.

Quando se leva em conta os interlocutores, e não apenas as modalidades do compromisso, é possível distinguir três tipos de compromisso. O primeiro se dá entre adversários, tendo como objetivo o fim de um conflito. Nesse caso, a alternativa ao compromisso como forma de resolução do conflito é a vitória sobre o adversário. Esta pode ocorrer pela adoção de decisões irrevogáveis e pela criação de um estado de fato irreversível, ou ainda pela marginalização do adversário ou por sua exclusão da cena política. No primeiro caso, o adversário conserva alguma capacidade de ação, mas não tem como reverter o resultado das lutas passadas. No segundo, deixa de desempenhar qualquer papel relevante na tomada de decisões. Seu poder, inclusive o de influência, torna-se nulo ou insignificante. Em uma democracia, vitórias definitivas são raras – mas não impossíveis: há situações irreversíveis ou em que é praticamente impossível voltar atrás. Na maioria das vezes, a vitória no segundo sentido – o desaparecimento da cena política – só ocorre quando o próprio adversário contribui para a sua marginalização, apoiando uma ideologia ultrapassada ou projetos alheios à

realidade da situação. Sendo parcial ou provisória, a vitória está, portanto, associada a (ou seguida por) processos de compromisso. Em segundo lugar, existem os compromissos entre parceiros. Nesse caso, o objetivo é viabilizar uma ação comum. É verdade que, em geral, os compromissos servem para resolver divergências. No entanto, estas não se manifestam necessariamente sob a forma de conflitos – ao menos não no sentido de um confronto direto entre adversários. A divergência pode também assumir a forma de ruptura ou da possibilidade de ruptura. Em um contexto político, a ruptura encerra uma parceria ou, ao menos, a torna ineficaz. É o que ocorre, por exemplo, com um partido ou uma coalizão de partidos fragilizados por dissensões internas. Cabe destacar que, no âmbito de uma parceria política, a exigência inerente ao compromisso – que obriga os parceiros a fazer concessões e a se abrir a outros pontos de vista – é uma exigência de mão dupla. No mínimo, trata-se de fazer o necessário para evitar a ruptura; mas também de aceitar o que for preciso para assegurar o êxito na elaboração e na implementação de um projeto de interesse coletivo.

É evidente que não existe uma fronteira rígida entre esses dois primeiros tipos de compromisso: entre adversários e entre parceiros. De fato, os compromissos entre adversários podem restringir-se à repartição de ganhos e perdas, enquanto os compromissos entre parceiros precisam ir mais longe. Os primeiros podem limitar-se a possibilitar uma coexistência pacífica, um *modus vivendi* ou uma separação; já os segundos devem permitir que os parceiros se unam no quadro de uma ação comum. Os compromissos entre adversários são distributivos, pois “distribuem” encargos e benefícios; ao passo que os compromissos entre parceiros são integrativos, porque “integram” os parceiros numa cooperação. No entanto, a fronteira entre esses dois tipos de compromisso não é estanque, pois os

adversários de ontem podem ser os parceiros de amanhã, assim como os adversários em um determinado tema o podem ter que cooperar em outro. Neste último caso, é necessário resolver o conflito sobre o primeiro tema de modo que a cooperação sobre o segundo continue possível. Assim como, segundo a máxima kantiana, a guerra deve ser conduzida por métodos que não comprometam a possibilidade de uma paz futura, um compromisso entre adversários deve antecipar a eventualidade ou a necessidade de cooperações, sejam elas futuras ou subsequentes. Por fim, é preciso considerar também o tipo de compromisso que consiste em adaptar um projeto político às circunstâncias, ou o método de realização dos ideais políticos – o que não implica alterar os ideais em si – às exigências da situação. É necessário, então, estabelecer uma nova distinção entre: a) um compromisso que põe fim à ação ao se contentar com um resultado incompleto; e b) um compromisso concebido como etapa na realização gradual de projetos políticos ou de ideais reguladores. A partir dessa distinção, o conceito de compromisso torna-se central para qualquer teoria da ação política e, em particular, para toda teoria da argumentação política. O recurso ao compromisso – seja entre atores políticos, seja em relação à teoria, no caso da ação revolucionária – é uma característica da ação política efetiva, isto é, aquela que busca solucionar os problemas de uma determinada sociedade por meio da transformação de suas estruturas.

O modelo com o qual gostaria de testar minha hipótese concentra-se nos compromissos entre parceiros políticos. Ele não visa descrever os processos de polarização. Em contrapartida, leva expressamente em conta o fato de que, no campo da ação democrática, os processos de cooperação sancionados por compromissos são limitados e subordinados a dois tipos de instância. Por um lado, nem tudo é passível de compromisso.

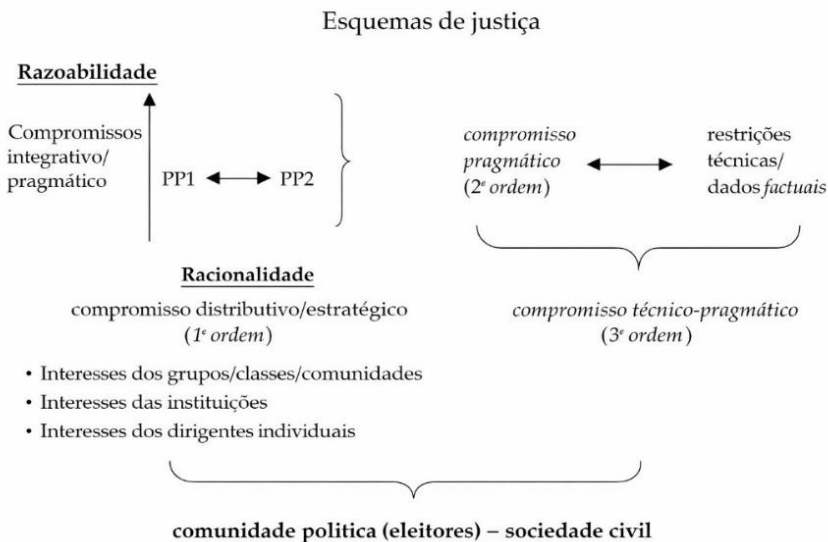
Existem princípios, regras ou valores sobre os quais o compromisso é impossível – impossível no âmbito moral e, quando for o caso, no âmbito jurídico. Uma constituição, a Carta das Nações Unidas, as declarações dos direitos humanos devem ser respeitadas. Não se pode transigir quanto à sua validade. Por outro lado, o princípio da democracia é que a política implementada está sujeita à aprovação dos eleitores. Estes últimos conferem (ou não) uma maioria a um partido ou a uma coligação de partidos supostamente encarregados de defender um projeto de interesse geral. Aprovam ou desaprovam a política externa de seu governo e o sistema de alianças ou de cooperações internacionais que ela implica. A formulação de uma linha política dá origem a compromissos que são aprovados ou rejeitados (eventualmente, sancionados) nas consultas eleitorais. Em termos simples, pode-se dizer que os processos de compromisso são emoldurados, por um lado, pela autoridade da Constituição, dos tratados internacionais e dos direitos fundamentais e, por outro, pelo poder do povo (no sentido político de comunidade de cidadãos). É certo que o texto de uma Constituição frequentemente resulta de diversos compromissos, porém, o fato de que a Constituição deva ser respeitada não é objeto de compromisso. Do mesmo modo, a regra do sufrágio majoritário e a regularidade das eleições podem ser entendidas como um procedimento de compromisso entre adversários políticos. A vitória de uns é, de fato, compensada pela possibilidade, ainda que apenas teórica, de uma alternância futura. No entanto, o respeito a essas regras e, de maneira geral, às instituições democráticas, não é passível de compromisso. Isso não quer dizer que as regras e instituições democráticas, as disposições da Constituição ou os direitos fundamentais sejam sempre efetivamente respeitados. Significa que qualquer

compromisso que permita contorná-los ou que pretenda negá-los é inadmissível.

2. Esboço de um modelo

A partir daí, pode-se apresentar o modelo com o auxílio do seguinte diagrama:

Princípios fundamentais (constituição, direitos humanos, princípios de justiça etc.)



Supõe-se a existência de dois parceiros políticos (PP1 e PP2) institucionais. Eles podem ser partidos políticos em uma democracia constitucional ou Estados em uma organização regional ou internacional. Em outras palavras, o modelo procura descrever um campo político. Ainda que, para simplificar a análise, se privilegie o exemplo do Estado democrático

constitucional, é possível identificar constantes desse campo tanto no âmbito estatal quanto no contexto de cooperações internacionais ou regionais – por exemplo, no seio da União Europeia. Da mesma forma, o modelo concentra-se, por conveniência, nos atores institucionais (partidos, Estados etc.), sem integrar a participação dos atores da sociedade civil (indivíduos, associações etc.) na formação da opinião pública e, por conseguinte, na ação política. Também neste caso, o modelo funciona como um suporte para o raciocínio, sem pretender dar conta da totalidade do campo político nem de todas formas de ação.

Entre os parceiros PP1 e PP2, deve-se considerar, antes de tudo, um compromisso de caráter distributivo, isto é, que reparte vantagens e encargos. Esse tipo de compromisso envolve tanto os interesses dos grupos ou comunidades representados por essas organizações quanto os interesses das próprias organizações e de seus dirigentes (os políticos profissionais). Além dos interesses dos grupos ou comunidades que representam, essas organizações também possuem interesses próprios. Por exemplo, precisam assegurar sua continuidade, obter os meios e as garantias para sua própria perpetuação, bem como preservar ou ampliar sua influência no campo político. Também os responsáveis por essas organizações, enquanto membros de uma classe política, têm igualmente interesses particulares (em termos de carreira política num contexto de competição). De modo geral, pode-se dizer que todo compromisso político mobiliza esses três tipos de interesses – dos grupos representados, das organizações e dos dirigentes – em proporções e configurações variáveis, dependendo dos temas tratados e do nível considerado (política local, nacional, internacional etc.). Em princípio, os interesses da organização e de suas lideranças devem subordinar-se aos dos grupos ou comunidades representados e, mais amplamente, ao interesse da comunidade à qual

reconhecem pertencer (o Estado, no caso dos partidos; a União Europeia, no caso dos Estados europeus; a comunidade internacional *in statu nascendi* e assim por diante).

Nesses três planos, o compromisso é objeto de cálculo. Cada parceiro procura alcançar seus objetivos tanto quanto possível. As concessões que está disposto a fazer são parte desse cálculo. Do ponto de vista de cada um deles, o compromisso é estratégico: permite satisfazer ou defender seus interesses, considerando em seus cálculos a reação e os interesses dos demais. No entanto, no contexto de uma parceria, o mesmo compromisso deve também permitir que todas as partes se unam em torno de um objetivo coletivo. Por exemplo, dois partidos podem se aliar para formar uma coalizão, vencer as eleições e implementar um projeto político comum. Da mesma forma, dois ou mais Estados podem se associar para promover um projeto conjunto no âmbito das instituições internacionais. Sob essa perspectiva, o compromisso não é apenas um meio de cada parceiro garantir para si uma divisão tão favorável quanto possível dos encargos e das vantagens (distribuição de recursos, cargos etc.). Ele não deve ser só estratégico do ponto de vista de cada parceiro, mas possibilitar que ambos se unam para realizar seu objetivo comum. Ele deve ser integrativo e pragmático⁴. De forma esquemática, pode-se dizer que a dimensão distributiva e estratégica corresponde à dimensão horizontal do compromisso, pois define as relações entre os parceiros, enquanto a dimensão integrativa e pragmática é a dimensão vertical, já que define a relação dos parceiros como um todo com seu objetivo comum. No contexto de uma parceria política, a

⁴ Pragmático num sentido inspirado em Kant, para quem a habilidade pragmática consiste em fazer com que os outros contribuam para a realização dos meus projetos. Nesse caso, trata-se de os parceiros conseguirem que uns e outros cooperem na implementação de uma ação comum.

dimensão horizontal está, em princípio, subordinada à dimensão vertical: a distribuição de encargos e benefícios depende da implementação de um projeto coletivo. Em suma, a dimensão estratégica subordina-se à dimensão pragmática. Na prática, isso significa que nenhum parceiro deve buscar maximizar suas vantagens a ponto de provocar a ruptura da parceria (seja ela uma coligação, uma política bipartidária, uma federação ou uma aliança de Estados). Contudo, ainda que hierarquizadas, as duas dimensões se condicionam mutuamente. Em particular, a dimensão pragmática do compromisso pode tanto reforçar quanto enfraquecer a dimensão estratégica. A participação em uma coalizão (para um partido), em uma aliança ou em uma organização regional (para os Estados-membros da União Europeia) pode conferir a alguns dos parceiros pelo menos um peso político que não teriam se permanecessem isolados. Ao mesmo tempo, pode também levar alguns deles a considerar (com ou sem razão) que sua liberdade de ação está excessivamente limitada por essa parceria e pelas restrições que ela implica.

Pode-se dizer que o compromisso distributivo-estratégico é de primeira ordem e que o compromisso integrativo-pragmático, que o inclui, é de segunda ordem. Para simplificar a terminologia, este último pode ser chamado de “compromisso pragmático”. Ora, a ação entre os parceiros políticos (PP1 e PP2) não depende apenas da sua capacidade de se unirem num contexto de polarização – isto é, em lutas contra adversários políticos ou na competição entre projetos concorrentes. Ela depende também da consideração da realidade objetiva da situação. Por isso, são necessários compromissos de terceira ordem, que permitem ajustar o projeto aos dados factuais e às restrições técnicas. No contexto de uma democracia constitucional, o lugar em que o compromisso pragmático se concretiza – distinto daqueles onde ele é apenas negociado – é o

Parlamento; já a instância que representa os imperativos técnicos é a administração⁵. O compromisso de terceira ordem, entre o técnico e o pragmático, é, por um lado, objeto do trabalho dos deputados nas comissões parlamentares e, por outro, objeto das arbitragens governamentais. O governo deve, ao mesmo tempo, manter ou restabelecer compromissos pragmáticos (para assegurar uma maioria) e construir compromissos técnico-pragmáticos. Cabe-lhe conciliar a lógica da administração das coisas com a lógica da conquista do poder e do exercício das responsabilidades. No âmbito da União Europeia, os lugares onde se implementam os compromissos pragmáticos são o Parlamento e, sobretudo, o Conselho Europeu – prevalecendo a lógica intergovernamental sobre a lógica federal, ao menos no estado atual das coisas. Quanto aos imperativos técnicos, estes são representados sobretudo pela Comissão. No quadro das relações internacionais, os compromissos pragmáticos são discutidos entre os chefes de Estado e de governo (na ONU, no G8, no G20 ou ainda na OMC), enquanto os compromissos técnico-pragmáticos envolvem instituições como o Banco Mundial ou o FMI.

⁵ Inspiro-me aqui na concepção weiliana da administração e das relações entre justiça e eficácia (cf. E. Weil, 2000). Como bem observou Matthieu de Nanteuil, a filosofia política de Eric Weil é um recurso decisivo para a análise das lógicas do compromisso, sobretudo porque recusa opor utopia e compromisso (cf. M. Nanteuil, em especial o cap. 1, “Compromis et utopie : le malentendu” (2009, p. 45 *et seq.*). Nanteuil tem razão ao afirmar que, em Weil, a lógica do compromisso destina-se a substituir a lógica especulativa na teoria das mediações políticas. A presente pesquisa insere-se nesta perspectiva.

3. Interesses e valores

Um compromisso é racional do ponto de vista estratégico e, quando cabível, também pragmático. Deve permitir que os parceiros alcancem aquilo que não conseguiriam obter sem ele. Ao mesmo tempo, a noção de compromisso implica a de concessões recíprocas. Assim, a negociação do compromisso exige a busca de um ponto de equilíbrio que depende tanto da relação de forças entre os concorrentes quanto do respectivo peso dos interlocutores numa parceria – por exemplo, da importância de sua contribuição ou de sua influência.

Para que o compromisso seja não apenas racional, mas também razoável, é preciso que os interesses em causa sejam legítimos e que o compromisso seja equitativo. É legítimo um interesse que pode ser universalizável, ou seja, reconhecido a todos os indivíduos, grupos ou comunidades que estejam em situação idêntica ou enfrentem o mesmo problema. A segurança, por exemplo, é um interesse legítimo: já a dominação, não. Em outras palavras, um interesse legítimo é aquele que pode ser reconhecido como um direito moral – e, se for o caso, embora não necessariamente, também como um direito no sentido jurídico do termo. No entanto, a regra da universalidade não se limita a verificar a coerência de um mundo em que o interesse em questão fosse universalmente reconhecido. Na verdade, a legitimação pressupõe o recurso a valores tidos como comuns aos parceiros. Ela supõe que a interpretação atribuída a esses valores seja compreensível e aceitável por todos. Ora, a interpretação de um valor ou de um princípio revela suas implicações práticas à medida que se torna mais precisa. Por exemplo, é fácil chegar a um acordo quanto ao direito à segurança de todos os indivíduos, grupos ou comunidades. É mais difícil, porém, concordar sobre uma interpretação da segurança

que inclua o direito à ação preventiva, sobretudo por meios militares. O consenso em torno de valores que legitimam os interesses é frequentemente possível quando se permanece num certo grau de generalidade. O processo de compromisso, no entanto, obriga a explicitar o significado desses valores, de modo a legitimar as disposições concretas do acordo que dele resulta (isto é, as disposições do compromisso enquanto resultado). Essa explicitação torna-se tanto mais necessária quanto mais difíceis forem de conciliar os interesses em jogo, o que pressupõe uma negociação mais ou menos longa ou complexa. Quando o modo de conciliação dos interesses não constitui um problema, os valores que tornam possível e justificam o compromisso podem ser objeto de um consenso mais ou menos tácito.

Além da legitimidade dos interesses em jogo, um compromisso racional e razoável deve ser equitativo. A equidade, por sua vez, é um critério composto. No caso de um compromisso, ela envolve regras como a da proporcionalidade – por exemplo, um número de cargos ministeriais proporcional ao peso eleitoral de um partido –, mas também princípios fundamentais, como o direito igual à palavra de todos os interlocutores que participam da sua elaboração. Quando o compromisso é construído segundo um procedimento previamente definido, esse procedimento deve ser aceito por todas as partes etc. Esses princípios não configuram uma situação ideal de fala, pois o direito igual à expressão e a existência de um procedimento não garantem que a palavra de cada interlocutor tenha o mesmo “peso”. Esse peso corresponde à medida em que o que é dito é efetivamente levado em consideração. Ele depende tanto da força argumentativa do discurso quanto do lugar ocupado pelo interlocutor no campo político e da organização que ele representa. Depende também de uma relação de forças (nos compromissos entre adversários ou concorrentes), da contribuição

de cada um para uma ação comum ou de sua capacidade de obstrução (em compromissos entre parceiros). Por fim, a equidade está igualmente condicionada por restrições objetivas e possibilidades técnicas. Pode-se imaginar que seja equitativo satisfazer os interesses legítimos de todos os parceiros na maior medida possível, ou seja, dentro dos limites do que é técnica e pragmaticamente realizável. Com efeito, toda satisfação de interesses legítimos que fique aquém do possível abre espaço para a intervenção de preferências ou de escolhas arbitrárias. Por isso, em todo processo de compromisso deve-se buscar um consenso quanto à situação de fato, às suas restrições objetivas e à medida do possível – seja em compromissos políticos, seja em compromissos entre parceiros sociais (entre sindicatos e empregadores, ou entre sindicatos e governo). O processo de compromisso envolve, ao mesmo tempo, a busca de um consenso sobre a análise da situação e sobre a interpretação dos valores.

Pode-se considerar que um compromisso racional e razoável é *aceitável* quando é, ao mesmo tempo, legítimo e equitativo. Um compromisso legítimo é uma conciliação de interesses que sejam, eles próprios, legítimos: um compromisso entre grupos mafiosos pode ser racional no sentido estratégico ou até mesmo pragmático do termo, mas não deixa de ser ilegítimo. Resta então saber o que pode caracterizar um compromisso optimal. Minha hipótese é que um compromisso optimal é aquele em que um consenso sobre os valores estabiliza o compromisso, conferindo-lhe um sentido para todos os parceiros. De fato, um compromisso de interesses é mais ou menos estável na medida em que reflete o equilíbrio das forças em jogo. No entanto, qualquer modificação na relação de forças é capaz de colocá-lo em questão. Portanto, pode-se afirmar que os compromissos são tanto mais estáveis quanto mais os valores que

lhes dão sentido forem objeto de consenso. Se essa hipótese for válida, isso significa que o compromisso não é apenas uma lógica de negociação ou de barganha. Significa que o processo de compromisso implica uma reelaboração de valores comuns que não se reduzem aos valores do próprio compromisso como forma de negociação (como processo), mas dizem respeito a valores substanciais que legitimam tanto os interesses em jogo quanto o acordo concluído (o compromisso como resultado).

Tomemos, por exemplo, um projeto de reforma da previdência que exige um compromisso quanto ao modo de financiamento, à duração e ao montante das contribuições, à idade legal de aposentadoria etc. Se for alcançado um compromisso – sobre um financiamento que combine repartição e capitalização, sobre o adiamento da idade legal com exceções para trabalhos pesados etc. – a alternativa será a seguinte: ou esse compromisso reflete apenas a correlação de forças entre as partes (o Estado, os parceiros sociais, os partidos políticos etc.), ou o resultado pode ser interpretado como uma forma de compreender e articular valores fundamentais como a equidade, a responsabilidade, a solidariedade entre as diferentes camadas da sociedade, a solidariedade entre as gerações etc. Pode-se considerar que o compromisso será tanto mais estável: a) quanto mais for possível fundamentá-lo em termos de valores; b) quanto mais essa fundamentação for objeto de consenso.

Desse modo, o compromisso possui uma norma imane: a subordinação do racional ao razoável. O critério do razoável, por sua vez, é a possibilidade de uma universalização intersubjetiva (de um interesse, princípio ou significado), o que pressupõe o pensamento ampliado no sentido kantiano, isto é: a capacidade de pensar colocando-se no lugar de qualquer outro, a começar pelos próprios parceiros da discussão. A universalidade intersubjetiva que caracteriza a razoabilidade

distingue-se, assim, da racionalidade objetiva de uma relação de meio e fim (individual ou coletiva), que é, antes, objeto de um cálculo. Nas normas do compromisso, a razoabilidade já atua no nível da legitimidade dos interesses, o que implica uma forma de restrição por parte dos atores. Estes aceitam não buscar, nem mesmo por meio de compromissos, a realização de interesses ilegítimos. Pode-se dizer, portanto, que um compromisso razoável se caracteriza, em seu conjunto, por uma estrutura imanente que subordina o cálculo racional a um consenso razoável sobre os valores – não apenas sobre aqueles que tornam possível o compromisso como processo, mas sobre os que dão sentido ao compromisso como resultado, quer dizer, ao acordo concluído.

Todavia, essa subordinação não impede que existam relações estreitas entre racionalidade e razoabilidade. Por um lado, a razoabilidade do compromisso o estabiliza e o consolida. Em outras palavras, o compromisso é tanto mais racional quanto mais razoável for. Ele será tanto mais duradouro quanto mais a reinterpretção dos valores comuns a que conduz, e que lhe dá sentido, permitir relativizar a importância e o significado das concessões feitas por ambas as partes. No caso ideal, pode-se imaginar que, entre nações federadas, por exemplo, uma nova interpretação da solidariedade comum ou o surgimento de um novo projeto – tornados ao mesmo tempo possíveis e necessários pela própria obrigação de chegar a um compromisso – relativize progressivamente a importância das concessões feitas para pôr fim ao conflito de interesses que as opunha. A refundação de suas instituições comuns, embora baseada em um compromisso, será tanto mais duradoura quanto mais esse compromisso fizer sentido aos olhos de todos os parceiros, ou seja, quanto menos se reduzir a uma simples conciliação de interesses ligada à configuração de uma correlação de forças.

Por outro lado, é pelo cálculo racional que se chega a um consenso razoável. A necessidade de alcançar um compromisso, desde que reconhecida por todos, obriga os interlocutores a aproximar suas visões, a conciliar seus interesses socioeconômicos, culturais e linguísticos, e a elaborar uma nova interpretação de seus valores supostamente comuns. Assim, é o cálculo racional que leva os interlocutores a se abrirem ao ponto de vista de seus parceiros, considerando não apenas seus interesses legítimos, mas também sua forma de compreender os valores compartilhados por todos. A conciliação dos interesses caminha, portanto, de par com a elaboração de uma interpretação alargada desses valores – uma interpretação razoável, na medida em que cada interlocutor é obrigado, pelo próprio processo de compromisso, a pensar colocando-se no lugar de todos os demais. Sob certas condições, o compromisso é um processo que conduz ao consenso mesmo na ausência de uma situação ideal de fala. Não se pressupõe a ausência de constrangimentos ou de relações de força. Ao contrário, há a exigência de chegar a um compromisso para evitar a ruptura ou mesmo a violência. É precisamente essa exigência – e as relações de força que ela gera, já que cada interlocutor pode resistir às pressões dos outros indicando seus “pontos de ruptura” – que obriga a exercitar uma forma de pensamento ampliado. Logo, são as relações de força que impõem o alargamento do ponto de vista. A condição essencial, porém, é que essas relações de força não atuem de modo a permitir que alguns interlocutores imponham suas opiniões, mas sim para garantir que todos sejam capazes de resistir às pressões dos outros e, assim, obrigá-los a considerar tanto seus interesses legítimos quanto suas convicções.

Para esclarecer essa hipótese, é preciso considerar atentamente a diferença entre adversários e parceiros. Trata-se de uma diferença esquemática, que, como vimos, não impede que

os adversários em determinado tema sejam parceiros em outro, ou que os adversários de hoje se tornem os parceiros de amanhã. Assim, um compromisso entre adversários pode ter que levar em conta a existência de parcerias paralelas ou futuras. Ainda assim, um compromisso entre adversários não é o mesmo que um compromisso entre parceiros, especialmente quando se trata de alianças políticas (entre partidos, Estados etc.).

Essa diferença se manifesta, em particular, na forma como os interesses e os valores entram em jogo. No caso de um compromisso entre adversários ou concorrentes, os interesses a considerar são diversos, no sentido de que podem ser individuais, coletivos, institucionais ou ainda socioeconômicos, culturais etc. Trata-se, no essencial, de conciliar os interesses próprios de cada uma das partes. Essa conciliação pode ocorrer de diferentes maneiras, dependendo se o compromisso é elaborado diretamente pelas partes envolvidas ou com a mediação de um terceiro, e se segue um procedimento formal ou resulta de uma discussão informal. Quanto aos valores, eles atuam tanto na legitimação dos interesses em jogo quanto na do próprio compromisso. A justiça, por exemplo, é um valor que pode servir para legitimar tanto as reivindicações de ambos os lados quanto o acordo alcançado. Por um lado, ela será aplicada ao objeto da reivindicação; por outro, ao grau de satisfação que o acordo permite para cada uma das partes.

No caso de um compromisso entre parceiros políticos, não basta conciliar interesses particulares, é preciso também articulá-los com o interesse geral. Em primeiro lugar, o compromisso entre parceiros políticos (PP1 e PP2, em nosso modelo) deve conciliar os interesses dos grupos, camadas sociais ou comunidades que representam. Deve ainda considerar os interesses dos próprios parceiros enquanto instituições (partidos,

sindicatos, Estados etc.) e, em certa medida, os de seus dirigentes. Além disso, o compromisso precisa conciliar esses diferentes tipos de interesses particulares com o interesse geral da comunidade política (ou da sociedade) como um todo: o Estado e a comunidade nacional para os partidos, a União Europeia para os Estados-membros, por exemplo. Por sua vez, esse interesse geral pode ser determinado de duas maneiras. Por um lado, trata-se do interesse comum a todos os grupos, estratos sociais ou comunidades da sociedade ou da comunidade política em questão. No plano internacional, corresponde ao interesse comum da sociedade mundial. Por outro lado, o interesse geral também é definido pelas restrições e pelos dados objetivos da situação. Por exemplo, se a estabilidade de uma determinada sociedade estiver ameaçada por uma crise ecológica ou financeira, o interesse geral é objetivamente definido pelo imperativo de superá-la. Isso supõe a consideração de aspectos técnicos e a adoção de medidas de justiça, a fim de distribuir equitativamente os esforços adicionais ou os sacrifícios necessários. Se nos limitarmos ao que é comum aos interesses de todos os grupos, camadas sociais ou comunidades, o interesse geral se resume a princípios gerais – ou melhor: a princípios tanto mais gerais quanto mais heterogêneos forem esses interesses. Um exemplo disso é o interesse geral em garantir a segurança coletiva sem comprometer a proteção das liberdades fundamentais. Para defini-lo com maior precisão, é necessário considerar as relações externas entre as sociedades e as restrições objetivas da situação. Por um lado, o que se apresenta como interesse geral no interior de uma sociedade transforma-se em interesse particular quando relacionado às demais sociedades. Em suma, o interesse geral converte-se em interesse nacional. Por outro lado, o interesse geral consiste em responder aos problemas que decorrem de uma situação específica. Ora, em escala global

– e ainda mais nas diferentes regiões do mundo – os interesses nacionais apresentam, cada vez mais, pontos de convergência. Dessa forma, a definição dos interesses com base nos dados objetivos da situação, em suas diversas dimensões (histórica, socioeconômica, ecológica etc.), tende a adquirir maior importância em relação à determinação desses mesmos interesses a partir da oposição de ambições, identidades ou ideologias. Isso não significa que não possam existir violentos conflitos ideológicos, identitários ou de poder. Significa, antes, que os diferentes países ou regiões do mundo compartilham problemas que só podem ser enfrentados de forma conjunta. Em escala global, há um interesse geral da humanidade que não pode ser determinado pela oposição entre “eles” e “nós”, mas sim pelo fato de que os diversos países estão interligados por essas problemáticas comuns. Portanto, há uma tensão entre dois modos de determinação do interesse geral: um pautado pela competição internacional e pelas rivalidades nacionais; outro, pela necessidade de enfrentar problemas que se colocam objetivamente. Essas duas modalidades mobilizam os dois aspectos do compromisso mencionados anteriormente: por um lado, o compromisso entre interesses; por outro, o compromisso entre o desejável e o possível. Na medida em que é determinado pelas restrições da situação, o interesse geral adquire um caráter objetivo. Ele não se limita à identificação do que há de subjetivamente comum entre os diversos interesses em jogo. Por isso, em nosso modelo, aos compromissos de primeira e segunda ordem somam-se compromissos de terceira ordem.

Os valores que são mobilizados para legitimar os interesses são os mesmos valores que dão sentido ao projeto político elaborado pelos parceiros. Tomemos o exemplo das eleições legislativas cujo resultado coloca um partido minoritário em posição de arbitrar entre dois grandes partidos de governo.

Se o partido minoritário estiver sub-representado no parlamento em relação ao apoio de que goza no eleitorado, seu interesse será que uma reforma do sistema eleitoral melhore suas chances futuras de representação. O partido minoritário fará disso uma condição para sua participação em uma coalizão governamental, caso essa participação seja indispensável para a formação de um governo com maioria parlamentar. A menos que nenhum acordo possa ser alcançado, o resultado será um compromisso que envolverá não apenas a reforma do sistema eleitoral, mas também o programa político da coalizão. Este programa integrará alguns elementos, mas não todos, do partido minoritário. Por um lado, o principal partido da coalizão renunciará aos elementos de seu programa que são inaceitáveis para os apoiadores do partido minoritário, desde que esses elementos não sejam considerados prioritários por seus próprios membros e simpatizantes na opinião pública. Se um compromisso puder ser alcançado, encontrar-nos-emos de novo diante de duas possibilidades. Em ambos os casos, presume-se que o compromisso alcançado é ao mesmo tempo legítimo e equitativo, portanto, aceitável no sentido definido anteriormente. Por outro lado, esse compromisso pode ser apenas o reflexo da relação de forças políticas tal como existe em um dado momento. Nesse caso, o compromisso é racional no sentido estratégico e pragmático (pois permite a formação de um governo). Ele é razoável no sentido de que leva em conta os interesses legítimos de todas as partes e os concilia de maneira equitativa. Mas pode acontecer que esse compromisso não vá além disso e que os diferentes elementos do projeto resultante (do programa da coalizão) não definam uma linha política coerente, mas sim um conjunto heterogêneo de medidas setoriais. Nesse caso, não se trata de um compromisso optimal, mas de um compromisso circunstancial – um compromisso estratégico para cada uma das

partes, no sentido de que atende aos seus interesses de curto prazo, permitindo-lhes trabalhar para aumentar seu peso político. Por outro lado, pode acontecer – e esse é o caso ideal – que a necessidade de colaborar obrigue cada um dos parceiros não apenas a acomodar os interesses legítimos da outra parte, mas também a considerar os valores que legitimam esses interesses, ou seja, as convicções do parceiro, que são, na maioria das vezes, uma certa maneira de interpretar valores supostamente comuns (liberdade, justiça, solidariedade etc.). Nessa hipótese favorável, a conciliação dos interesses legítimos acompanha a articulação dos valores em um discurso que, ao mesmo tempo, justifica os compromissos assumidos e traça uma linha política. Por exemplo, a reforma eleitoral obtida como resultado do compromisso pode (ou não) fazer sentido ao concretizar uma interpretação mais justa do princípio da representação política. Da mesma forma, a elaboração de um programa de coalizão pode levar a um projeto mais satisfatório do que cada um dos programas iniciais, se obrigar os parceiros a abandonarem os elementos de seus programas destinados a seduzir as franjas mais tradicionais e/ou mais extremas de seu eleitorado. Em outras palavras, a necessidade de formar uma coalizão obrigará a levar em conta um espectro mais amplo de interesses sociais, econômicos, culturais etc., abrindo, assim, novas perspectivas. É por isso que, em certas circunstâncias ou em certos países, o próprio eleitorado, muitas vezes, favorece os governos de coalizão, deixando de lado tanto os interesses das organizações ou instituições políticas – que seguem a uma lógica oposta, de polarização, da qual depende sua visibilidade e valorização – quanto o risco de que o programa da coligação não apresente uma linha política coerente.

4. Esquemas de justiça

O exemplo da formação de uma coalizão governamental revela uma lógica que, com os ajustes necessários, também se encontra no interior dos partidos políticos ou no contexto de parcerias entre Estados. O interesse da noção de compromisso está em que ela permite compreender como a necessária conciliação de interesses (e seus processos de legitimação) conduz a um consenso em torno de uma interpretação ampliada – no caso ideal – de valores comuns. A fórmula que articula esses valores pode ser chamada de “esquema de justiça”, no sentido de que: a) justifica o compromisso de interesses, isto é, permite satisfazer os interesses *legítimos* de uns e de outros; b) constitui uma certa maneira de implementar os princípios de justiça que estão na base da sociedade e que, na maioria dos casos, se encontram inscritos na constituição, mencionados em seu preâmbulo, acrescidos sob a forma de emendas etc. Os princípios de justiça, no sentido de Rawls, pertencem à estrutura básica da sociedade. Sob outro ponto de vista, eles também dizem respeito à política constituinte, quer dizer, à ação política que visa constituir o espaço político – o Estado ou as organizações internacionais que estruturam o campo da ação política. Os esquemas de justiça, por sua vez, referem-se mais propriamente à ação política tal como ela se desenvolve no dia a dia dentro desse campo – uma ação que busca resolver os problemas enfrentados por uma dada sociedade: a necessidade de reformar o regime de aposentadorias, de ampliar o sistema de saúde etc. O termo esquema deve ser entendido num sentido livremente adaptado do uso kantiano, ou seja, como uma forma de aplicar os princípios aos problemas que fazem parte da experiência coletiva da sociedade. Nesse sentido, pode-se dizer que todo projeto político consiste na elaboração de esquemas de justiça.

Mas a fórmula deve ser entendida no plural. Um esquema de justiça está ligado ao problema que se busca resolver ou à questão específica que se coloca: a reforma da previdência, a reforma do sistema de saúde, a superação de uma crise financeira etc. Nada impede que um governo (ou, para tomar outro exemplo, o Conselho Europeu ou a Comissão Europeia) implemente esquemas heterogêneos (caso a caso) para lidar com os diferentes problemas que surgem. Nesse caso, não há uma linha política evidente: a ação se mostra mais ou menos desordenada, mais ou menos sujeita a reviravoltas “ideológicas”. Em contrapartida, a adoção de um projeto político consistente traduz-se na coerência dos esquemas de justiça aplicados ao tratamento das diferentes questões que dizem respeito à ação pública. Conforme o grau de integração num mesmo projeto, os esquemas de justiça definem a implementação de uma ação coerente.

O consenso em torno de um esquema de justiça que envolve o compromisso de interesses pode ser mais ou menos real ou artificial. Pode trata-se de: 1) um consenso puramente verbal ou aparente; 2) um consenso sobre formulações às quais os parceiros atribuem significados mais ou menos distintos; 3) um consenso efetivo quanto às formulações e à sua interpretação, mas por razões divergentes (“estamos de acordo, mas não nos perguntem por quê”); 4) um consenso forte, isto é, um consenso em que os parceiros têm razões convergentes para concordar sobre as formulações, sua interpretação e suas implicações práticas. No primeiro caso, não há consenso, pois este é puramente aparente. O segundo caso é ambivalente, uma vez que o consenso pode basear-se num mal-entendido: os parceiros podem acreditar que estão de acordo tanto sobre os valores quanto sobre a sua interpretação, quando, na verdade, não estão. Pode, portanto, tratar-se de um consenso aparente. Mas também pode ser um consenso razoável, no sentido de que os

parceiros sabem que não interpretam os valores da mesma maneira, mas consideram as interpretações de seus interlocutores compreensíveis e aceitáveis. Nesse caso, há um consenso quanto aos valores que constituem o esquema, mas surgirão dificuldades em sua aplicação, já que persistirão desacordos sobre suas implicações práticas. Uma das maneiras de resolver o problema consiste em recorrer a ajustes razoáveis ou à criação de objetos de compromisso, no sentido proposto por Boltanski e Thévenot. Por exemplo, pode haver consenso em torno dos valores laicos entre parceiros que não interpretam a laicidade do mesmo modo. Isso não representa um problema enquanto se permanece no plano dos princípios. No entanto, quando é preciso tirar conclusões práticas (sobre o uso da burca ou de insígnias religiosas na escola), torna-se necessário optar por uma interpretação em detrimento de outra – a menos que se recorra a arranjos práticos que permitam evitar uma discussão sobre os princípios⁶. O terceiro caso é o de um consenso razoável, em que se pode estar de acordo quanto às formulações, à sua interpretação e às suas implicações práticas, mas não necessariamente pelas mesmas razões (filosóficas, morais, religiosas etc.). É possível concordar com uma interpretação do princípio da laicidade – por exemplo, a separação radical entre o político e o religioso –, ainda que essa opção se baseie em considerações diferentes (metafísicas, morais ou puramente políticas). O consenso é razoável na medida em que os valores sobre os quais ele repousa fazem sentido para todos os parceiros e as razões que os motivam, ou seja, na medida em que eles, mesmo sendo diferentes, são compreensíveis e aceitáveis para todos.

⁶ Veja-se as análises de Dominique Leyent (2009) sobre o papel dos compromissos nos conflitos de princípios e de valores em *Éloge du compromis*, cap. 2, “Pluralisme et compromis”, especialmente, p. 92 et seq.

Por fim, o último caso é o de um consenso razoável no sentido de que os valores e sua interpretação são sensatos aos olhos de todos os parceiros e por razões convergentes – quer dizer, sem que seja necessário acrescentar-lhes razões ou considerações de fundo de ordem filosófica, religiosa etc.

No caso de um compromisso de parceria, os esquemas de justiça enfrentam uma tensão interna resultante de uma dupla conciliação: de um lado, busca-se conciliar os interesses particulares dos parceiros e dos grupos, estratos ou comunidades que eles representam; de outro, é necessário articular esses interesses com o interesse geral. Ao mesmo tempo que legitimam acordos entre interesses sociais, comunitários e institucionais específicos, os esquemas de justiça também funcionam como referência orientadora para um projeto de interesse geral. Em relação às posições iniciais de cada parceiro, o compromisso pode representar uma abertura, um alargamento das perspectivas. Quanto à coletividade como um todo, à qual pertencem os parceiros, o compromisso pode, ao contrário, refletir uma versão do interesse geral distorcida pelos interesses particulares que acomoda e pelas escolhas axiológicas que sustentam essa acomodação. Essa tensão é superada, em parte, pela consideração da situação objetiva e dos problemas que ela impõe resolver, e, em parte, pela antecipação da aceitação do compromisso pelo eleitorado e, de forma mais ampla, pela sociedade ou pela comunidade política como um todo. É neste ponto que caberia introduzir, em nosso modelo, o papel dos indivíduos enquanto membros da comunidade política (como eleitores), mas também da sociedade civil no duplo sentido da expressão, ou seja: da sociedade civil como organização do trabalho e das trocas (a *bürgerliche Gesellschaft*) e como espaço de atividade pública não estatal, sob formas associativas, sindicais etc. Não é possível desenvolver essa dimensão essencial no escopo deste

texto. No entanto, no que se refere aos compromissos entre parceiros políticos, o papel dos cidadãos “comuns” e da sociedade civil não é participar de sua elaboração, mas sim aprová-los ou rejeitá-los. De modo geral, esses compromissos não são construídos no espaço público. O processo de compromisso ocorre em espaços semiprivados ou semipúblicos (no interior de estruturas partidárias, comissões, negociações bilaterais etc.). Já o espaço público, propriamente dito, é o lugar onde o compromisso, enquanto resultado, é submetido ao julgamento do público (dos cidadãos, da sociedade civil) que o aprova ou o rejeita – eventualmente, por meio de uma sanção eleitoral. Uma das maneiras de reduzir a distância entre a conciliação de interesses particulares (entre parceiros) e a articulação desses interesses com o interesse geral (da sociedade como um todo) é antecipar a reação do público ainda durante o processo de elaboração do compromisso. Essa também é uma forma de os parceiros assegurarem o apoio da opinião pública. O outro modo, como vimos, consiste em considerar as restrições objetivas da situação e os problemas que ela impõe resolver.

No plano dos valores, os esquemas de justiça são, por vezes, objetos de compromisso, no sentido proposto por Boltanski e Thévenot. Em outras palavras, eles permitem conciliar valores e lógicas heterogêneas sem que seja necessário explicitá-los ou hierarquizá-los – muito menos escolher entre eles. No entanto, esse tipo de compromisso não é o mais adequado a uma parceria ativa. Ele é mais apropriado para situações em que se busca suspender o conflito. Já quando se trata de uma ação conjunta, é preciso haver consenso sobre os valores que orientam essa ação. Em caso de divergência, torna-se inevitável explicitar esses valores, articulá-los e hierarquizá-los. A construção de objetos de compromisso pode ocorrer no âmbito da retórica política (como no caso da fusão do cidadão e do

consumidor na noção de “usuário” dos serviços públicos), mas isso não equivale a um projeto de interesse geral. Nesse nível – o dos esquemas de justiça –, é necessário recorrer ao que chamamos anteriormente de “composição do heterogêneo”. É preciso atribuir aos valores (isto é, aos princípios “valorizados” como critérios de ação sensata) esferas de validade e, quando for o caso, compor essas esferas por meio de sua hierarquização. No exemplo já utilizado de uma reforma da previdência social, deve-se atribuir uma esfera própria aos princípios de equidade, de responsabilidade individual e de solidariedade. Também é necessário hierarquizar esses valores e suas respectivas esferas. Com base no princípio fundamental da equidade, é preciso articular solidariedade e responsabilidade (ou previdência individual), o que, em cada caso, implica um modo específico de funcionamento e de financiamento. Por razões análogas, o tipo de compromisso que consiste em concordar em discordar (*to agree to disagree*) permite estabelecer *modus vivendi* e uma espécie de coexistência pacífica. Mas isso não é suficiente para implementar uma ação comum efetiva, que pressupõe um consenso em torno de opções axiológicas fundamentais. Isso não impede que esse tipo de acordo possa atuar como um componente secundário dentro de um acordo pragmático. Em uma coalizão governamental, para retomar esse exemplo, os parceiros podem concordar em suspender suas divergências sobre certos temas, a fim de viabilizar uma ação conjunta em outras áreas. Nesse caso, eles concordam em discordar sobre certas questões. Mas estas últimas devem ser consideradas por eles como secundárias ou, no máximo, como importantes, mas cujo tratamento pode ser adiado. No curto prazo, é preciso que haja acordo sobre as escolhas fundamentais que sustentam a abordagem do tratamento dos problemas nos quais concentram sua ação comum.

No modelo proposto, os esquemas de justiça não se limitam apenas aos acordos de primeira e segunda ordem entre os parceiros políticos – aqueles que chamamos de pragmáticos. Eles também incluem os acordos de terceira ordem, que denominamos técnico-pragmáticos. Dito de outro modo, os esquemas de justiça devem levar em conta as exigências técnicas e as realidades objetivas, adaptando-se a essas realidades e às restrições técnicas. Mas, ao se adaptar, eles devem ainda se sobrepor (no modelo ideal) aos acordos pragmáticos e técnico-pragmáticos. Ou seja, devem considerar tanto as realidades políticas (as restrições inerentes à parceria política) quanto a situação em seus diferentes aspectos (econômico e social, ecológico, cultural, diplomático etc.). Ainda assim, precisam poder ser interpretados como etapas de um processo de realização progressiva dos princípios de justiça. Na prática, isso significa que os esquemas de justiça podem evoluir – não apenas no sentido de que o consenso em torno deles pode se tornar mais ou menos formal ou mais ou menos substancial, mas também no sentido de que a interpretação e a articulação dos valores ou princípios fundamentais podem mudar. Na verdade, essa evolução é inevitável, seja em razão: a) da renovação dos parceiros políticos e da evolução da sociedade, ou b) das restrições decorrentes do avanço técnico (por exemplo, no setor da medicina) e das transformações da própria conjuntura (como o envelhecimento da população no caso de uma reforma da previdência).

Numa palavra, esses esquemas pressupõem a subordinação do racional ao razoável, assim como do cálculo político ou técnico a um consenso em torno dos valores que orientam a ação coletiva. O caráter razoável desse consenso decorre do fato de que a lógica do compromisso de parceria exige que os envolvidos considerem os problemas a partir das perspectivas dos demais – ou seja, que levem em conta tanto os interesses

legítimos quanto as convicções morais dos outros. Na melhor das hipóteses, o processo de compromisso culmina em um consenso ampliado em relação às posições iniciais dos parceiros – tanto no que se refere às suas convicções quanto às suas reivindicações. Se tal resultado pode ser qualificado como um consenso razoável, é necessário, ainda assim, distinguir diferentes graus de “razoabilidade”. Com efeito, vimos que o consenso em torno de um esquema de justiça pode estar excessivamente vinculado aos interesses e convicções morais dos parceiros, a ponto de não poder servir como modelo orientador para um autêntico projeto de interesse geral. Observamos também que esse viés pode ser superado pela consideração das restrições impostas pela situação e pela antecipação do juízo da opinião pública. É neste ponto que se deve introduzir outro aspecto essencial da ação política: a confrontação entre projetos alternativos que apresentam versões concorrentes do interesse geral. Para levar em conta esse aspecto (o fato de P1 e P2 estão em concorrência com outros parceiros, como P3 e P4), é necessário considerar uma outra dimensão do campo político: a polarização. Em termos práticos, isso significa que os cidadãos devem avaliar e escolher entre uma pluralidade de discursos políticos, cada um deles resultante de compromissos de diferentes ordens. No que diz respeito à razoabilidade dos esquemas de justiça, pode-se afirmar que o consenso axiológico sobre o qual eles se sustentam – seja ele aparente ou real, formal ou substancial, entre outras possibilidades – corresponderá tanto mais a um ponto de vista ampliado (isto é, será tanto mais razoável) quando: a) a formulação do compromisso antecipar sua “recepção” por um público o mais amplo possível, levando em consideração a maior diversidade possível de pontos de vista, e b) os projetos políticos baseados nesses compromissos forem confrontados entre si, evidenciando reciprocamente os vieses

(como o peso dos interesses particulares ou as inflexões ideológicas) que comprometem sua pretensão de representar o interesse geral, obrigando-se, assim, mutuamente, a ampliar suas perspectivas (sob a dupla pressão da concorrência política e da eventual sanção eleitoral).

5. Observações conclusivas

Se o modelo proposto estiver correto, ele revela uma norma imanente ao compromisso, que repousa na subordinação do cálculo racional (a conciliação de interesses) a um consenso razoável sobre os valores. Contudo, poder-se-ia objetar a este modelo que o consenso sobre os valores não é necessário e, na maioria das vezes, não se realiza. Assim, poder-se-ia argumentar que o compromisso é ao mesmo tempo um compromisso de interesses e um compromisso sobre os próprios valores.

Essa objeção deve ser levada a sério. À primeira vista, porém, um compromisso sobre valores parece impossível. Pois a noção de concessão é fundamental para o compromisso. Ora, pode-se fazer concessões quanto à satisfação de interesses. Pode-se aceitar renunciar a algo em troca de outra coisa, segundo o modo como se hierarquizaram os próprios fins ou prioridades. Em contrapartida, parece difícil aplicar a mesma lógica aos significados. Um compromisso sobre a interpretação de um valor significaria que, aos olhos dos interlocutores, a interpretação adotada é em parte sensata e em parte absurda. Pode-se imaginar que um calculista racional aceite um acordo que satisfaça apenas parcialmente suas reivindicações. Mas é difícil admitir que um interlocutor razoável considere aceitável uma interpretação que, por certos aspectos, lhe pareça insensata. Para dar conta dos ajustes e das acomodações que ocorrem

nesse nível, parece mais apropriado falar de graus de consensualidade, como fizemos acima, indo do consenso mais superficial ao consenso mais substancial sobre a maneira de interpretar os valores comuns. Mas essa solução mostra que não há oposição estrita entre consenso e compromisso. Aceitar um consenso mais ou menos verbal é precisamente fazer um compromisso. É aceitar que se esteja de acordo sobre a fórmula, mas não sobre o significado que se lhe atribui. Ou então é aceitar que se esteja de acordo sobre certos princípios, mas não sobre as razões pelas quais se está de acordo. Ou ainda, é aceitar mencionar um valor ou um princípio básico, sob a condição de que outro valor ou princípio básico também seja mencionado, podendo uns ou outros ser evocados de maneira mais ou menos formal ou substancial, quer dizer, atribuindo-lhes um significado mais ou menos preciso, mais ou menos ligado a consequências identificáveis em termos de organização e funcionamento da sociedade. Por fim, um consenso sobre certos pontos também tem o significado de um compromisso se for obtido com a condição de que outros pontos não sejam mencionados. Isso depende das prioridades próprias dos diferentes parceiros. Pode-se presumir que os pontos não mencionados são considerados secundários pelas partes que aceitam que não sejam mencionados. O compromisso depende, portanto, de um consenso sobre os valores essenciais. E, reciprocamente, esse consenso permite estabelecer um compromisso que não é do tipo “divisão do homogêneo”, mas da “composição do heterogêneo”. Em outras palavras, permite compor os valores ou princípios, atribuindo-lhes esferas distintas e, se for o caso, subordinadas.

Por fim, o modelo considerado e a hipótese normativa que ele sustenta permitem articular uma avaliação crítica das diferentes formas de compromisso. Distinguimos entre

compromissos legítimos e ilegítimos, entre compromissos aceitáveis e compromissos ideais. Mas a estrutura ordenada da norma imanente ao compromisso permite definir formas desviadas de compromisso, não apenas em função da maior ou menor legitimidade dos interesses em jogo, da maior ou menor equidade do próprio compromisso ou do caráter mais ou menos formal do consenso sobre os esquemas de justiça, mas também em termos de inversão da estrutura hierárquica constitutiva de um compromisso racional e razoável. Por exemplo, insistimos no fato de que os interesses a serem conciliados são de três ordens: interesses de grupos, camadas ou comunidades; interesses de organizações políticas; interesses dos indivíduos que os dirigem. Essas três ordens são, em princípio, hierarquizadas: o interesse dos grupos, camadas ou comunidades tem precedência sobre o das instituições que os representam, e o interesse dos dirigentes deve intervir em último lugar. Uma inversão dessa estrutura conduz a compromissos que levam em conta os interesses dos dirigentes em vez dos interesses dos cidadãos, os interesses dos partidos em vez dos da sociedade civil etc., todas formas de compromisso claramente percebidas como anormais.

Elas contribuem para o descrédito que pesa sobre a “política politiqueria”. Observações análogas podem ser feitas a respeito da subordinação dos compromissos pragmáticos ou técnico-pragmáticos aos esquemas de justiça. Quando o cálculo estratégico prevalece sobre o consenso razoável em torno dos valores, o esquema de justiça limita-se a justificar um compromisso de interesses e torna-se “ideológico”. Quando prevalece o cálculo pragmático, a ação comum é inteiramente subordinada a arranjos partidários ou “politiqueros”. Quando é o compromisso técnico-pragmático que prevalece sobre o acordo quanto aos valores orientadores da ação, esta se limita a

dobrar-se às restrições da situação, que podem ser apenas a apresentação, numa linguagem “objetiva”, de interesses econômicos ou sociais. Nesse caso, encontramos a diferença entre um compromisso que se adapta a um determinado estado de coisas e um compromisso explicitamente concebido como uma etapa numa ação progressiva, voltada a realizar cada vez melhor os princípios da justiça.

Isso também significa que os compromissos que visam resolver problemas de múltiplas dimensões (estratégica, pragmática, técnica, moral etc.), não são, por si só, soluções ideais. Mesmo um compromisso optimal nada mais é do que a melhor solução, *dadas as circunstâncias*. Afinal, os compromissos são apenas compromissos, formas de lidar com os dados irreduzíveis e dificilmente conciliáveis de uma situação. É por isso que os compromissos são, na melhor das hipóteses, apenas etapas na perspectiva de uma ação que deve ser sempre retomada e levada adiante. Mas, precisamente por essa razão, e dentro dos limites que lhes são próprios, os compromissos são os meios para a ação efetiva, ou seja, para a ação que, renunciando ao fantasma de uma reviravolta ao mesmo tempo radical e instantânea, integra a dimensão do tempo em sua apreensão da realidade.

Referências

- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, T. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- HABERMAS, J. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Trad. R. Rochlitz e C. Bouchindhomme. Paris: Gallimard, 1997.
- LEYENT, D. Pluralisme et compromis. In: NACHI, M.; NANTEUIL, M. (Ed.). *Eloge du compromis*. Pour une nouvelle pratique démocratique. Louvain la Neuve: Bruyant-Academia, 2009.

NACHI, M.; NANTEUIL, M. (Ed.). *Eloge du compromis*. Pour une nouvelle pratique démocratique. Louvain la Neuve: Bruyant-Academia, 2009.

PLATON, *République*. In: *Œuvres complètes*. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2011, p. 1481-1792.

WEIL, E. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 2000.

Do ódio ao reconhecimento

O enfrentamento dos discursos de ódio como exigência constitutiva da democracia

Judikael Castelo Branco

O ódio é a resposta perfeita, um discurso que responde a todas as perguntas, que ignora os fatos, e vê em todo obstáculo o efeito de um complô.

O ódio acusa sem saber, julga sem compreender, condena com base no próprio prazer; não respeita nada. Ao final de seu percurso, fechado em seu ressentimento, corta o assunto com um golpe seco e arbitrário. Odeio, logo existo...

Quem odeia não precisa de nada além do próprio ódio.

(André Glucksmann, 2018).

A atual recorrência dos discursos de ódio impõe à reflexão filosófica uma interrogação que ultrapassa largamente o plano da retórica política ou da regulação jurídica da linguagem. Trata-se, antes, de perguntar pelo estatuto da palavra em contextos democráticos e por sua relação constitutiva com a violência, o reconhecimento e a formação da vida comum. Se a democracia se define, em parte, como um regime fundado no uso público da razão e na possibilidade do dissenso, torna-se inevitável enfrentar a tensão entre a liberdade de dizer e os efeitos desagregadores de certos modos de dizer. Nesse sentido, o discurso de ódio não aparece apenas como um excesso verbal ou uma patologia marginal, mas como um sintoma das fragilidades

internas da democracia contemporânea, expondo seus limites, suas contradições e sua permanente vulnerabilidade.

Partindo dessa constatação, o presente texto investiga o discurso de ódio como um problema eminentemente filosófico, situado no cruzamento entre linguagem, moralidade e política. Em diálogo crítico com perspectivas liberais e teorias do reconhecimento, busca-se mostrar que a compreensão do discurso como simples expressão de opiniões individuais é insuficiente para captar sua dimensão performativa e seus efeitos sobre a dignidade e a identidade de indivíduos e grupos. Sustenta-se, assim, que o enfrentamento do discurso de ódio exige deslocar o foco da mera proteção formal da liberdade de expressão para as condições normativas que tornam possível uma convivência democrática baseada no reconhecimento recíproco. Defender a democracia, nesse horizonte, não significa apenas tolerar o dissenso, mas cuidar das estruturas simbólicas e institucionais que permitem que a palavra circule sem se converter em instrumento de exclusão e dominação.

1. O ódio e seus discursos na democracia

No livro *La libertad democrática*, precisamente no capítulo intitulado “Las democracias del odio”, Daniel Innerarity utiliza a expressão “discurso de ódio” para descrever o atual estado de violência verbal que marca as discussões entre os partidários de diferentes perspectivas político-ideológicas. Trata-se, portanto, de um uso bem delimitado, restrito, focado na qualidade dos debates políticos em sociedades democráticas; logo, bastante distinto daquele que pretendemos abordar aqui. Ainda assim, apesar da particularidade de seu enfoque, o trabalho de Innerarity ilustra alguns aspectos essenciais da

questão, especialmente relevantes para a determinação de seu horizonte de sentido e para a necessária distinção de seus termos.

Antes de tudo, Innerarity (2023, p. 25) oferece um bom resumo de parte do *status quaestionis* do nosso tema ao afirmar que “hoje um dos principais problemas da convivência democrática é a proliferação dos chamados *discursos de ódio*”¹. Com essas palavras, o autor espanhol coloca justamente a “convivência democrática” como quadro referencial dentro do qual os discursos de ódio encontram sua chave de interpretação mais adequada, ao mesmo tempo que destaca a transformação que “hoje” atravessa a velha questão da confrontação ideológica, tornando-se menos política e muito mais “pessoal” (cf. Innerarity, 2023, p. 25).

Quanto à explicação desse fenômeno, o autor aponta para duas distintas esferas. Primeiro, ele indica o atual estágio da infraestrutura tecnológica dos novos “espaços públicos” e de suas redes sociais². Em seguida, destaca a importância de fatores próprios da nossa cultura política, resultantes de transformações sociais e mesmo de motivações psicológicas. É nesse segundo domínio que se sobressai o inegável aumento, no

¹ Grifo do autor.

² Trata-se de um expediente recorrente entre os analistas políticos que veem, às vezes de forma excessivamente acrítica, as redes sociais como novos fóruns de discussão e expressão de espaços democráticos. Mas fica nisso indiscutida uma questão fundamental que subjaz a toda tentativa de identificação entre as redes sociais e os tradicionais espaços públicos e democráticos, a saber, o fato de que essas mesmas redes não são públicas, mas privadas, e que, como todo empreendimento dessa natureza, têm no lucro uma de suas principais finalidades. Ou seja, elas se organizam não em torno dos movimentos decorrentes dos próprios debates, mas em função dos interesses de seus proprietários. Em que pese esse aspecto, o papel delas para a proliferação dos discursos de ódio não diminui, antes o contrário.

terreno político, dos discursos de ódio e de intolerância, muitas vezes impulsionados por lideranças polarizadoras e de confrontação, posições aparentemente mais rentáveis que as estratégias de cooperação. Seguindo os argumentos de Innerarity (2023, p. 25), os discursos de ódio emergem, assim, como signo de uma cultura política que converte o “antagonismo em um fim em si mesmo”, um contexto no qual a “afirmação da própria identidade parece requerer a demonização do adversário”.

No entanto, ainda conforme a análise innerarityana (2023, p. 27), em política, o “triunfo do ódio” não é necessariamente acompanhado pelo “aumento da violência”, antes o contrário, o ódio pode representar inclusive “uma manifestação da força civilizatória da democracia”. Com efeito, para Innerarity (2023, p. 27), a escalada de “violência verbal” que assistimos corresponde à “impotência de indivíduos que se sabem contidos por uma estrutura institucional ou por marcos legais”. Nesse sentido, os discursos de ódio que enchem nossas discussões políticas não são senão expressões de “gestos inconsequentes”, ou, pelo menos, “com menos consequências do que seriam esperáveis, a julgar pelo tipo de discursos proferidos” (Innerarity, 2023, p. 27). Numa palavra, “trata-se de provocações que, afortunadamente, incendeiam apenas as redes sociais, declarações de ódio que mantêm seus autores em sua zona de conforto” (Innerarity, 2023, p. 28).

O caráter específico da abordagem innerarityana parece poder levá-lo, sem grandes sobressaltos, à afirmação de que “vivemos uma época em que há muito ódio e pouca violência” (Innerarity, 2023, p. 30) – pelo menos se esta última for entendida apenas como “violência armada organizada” (Innerarity, 2023, p. 30). Nessa linha interpretativa, é justa a conclusão de que se “trata de um ódio que tem, fundamentalmente, quando não de forma exclusiva, um caráter verbal” (Innerarity, 2023, p.

30), o que reforça a ideia que o autor quer sustentar de que o “ódio pacífico” (Innerarity, 2023, p. 29) é hoje um sinal da própria estabilidade política de sociedades democráticas complexas (Innerarity, 2020).

Enfim, boa parte da argumentação de Innerarity acerca das “democracias do ódio” se desenvolve a partir da convicção de que “quando a violência era uma ameaça real, os pronunciamentos eram feitos sem aviso” (Innerarity, 2023, p. 29). Dito de outra maneira, para o nosso autor, a atual violência dos discursos de ódio, também no domínio político, substituiu a velha violência concreta, muitas vezes perpetrada em razão da falta de confiança nas instituições. A hostilidade verbal se intensificou, é certo, mas ao mesmo tempo se restringiu à esfera do discurso, justamente porque hoje se espera “que as instituições façam o que têm que fazer” (Innerarity, 2023, p. 29).

Mais uma vez é importante frisar que a reflexão innerarityana toma o discurso de ódio exclusivamente no espaço da discussão entre diferentes visões político-ideológicas, quer dizer, fala de um “ódio pacífico”, “profundamente hipócrita”, que se exerce dentro de marcos legais que “finge querer subverter” (Innerarity, 2023, p. 29). Não se nega, portanto, o caráter pernicioso dessa atitude; afinal, como o autor reconhece, “se algo ameaça nossas democracias é esse ódio verbal não violento” (Innerarity, 2023, p. 31).

Embora restrinja sua abordagem do tema – procurando ressaltar uma única dimensão da questão –, o trabalho de Innerarity oferece contribuições fundamentais para a compreensão do fenômeno. O autor espanhol não apenas sublinha o primado problemático da relação entre discurso de ódio e democracia, como também evidencia o papel central das redes sociais, o desafio imposto pela complexidade das sociedades contemporâneas e a dificuldade de se formar, nelas, um verdadeiro

sentimento de pertença. Por fim, aponta as consequências mais psicológicas do que políticas presentes em certas manifestações nas chamadas, por ele, “democracias do ódio”.

Contudo, prescindindo das especificidades da perspectiva innerarityana, uma questão incontornável permanece: como entender a radical separação que Innerarity enxerga entre a violência do discurso de ódio e a violência *tout court*. Em síntese, ainda que, no âmbito democrático, exista de fato uma diferença essencial entre uma violência apenas enunciada e, por exemplo, a tentativa – às vezes organizada e armada – de subversão das instituições democráticas, continua a pergunta: por se manter no terreno do dito, e não do feito, a violência verbal dos discursos de ódio deixa de ser violência?

Para responder a essa questão, recorreremos à obra de Adela Cortina, que abre seu *Aporofobia* justamente com a reflexão sobre o discurso de ódio. Contudo, antes de adentrarmos em sua análise, vale sublinhar que o sugestivo subtítulo do livro – “Um desafio para a democracia” – insere sua abordagem no mesmo universo problemático tratado por Innerarity. Ou seja, também aqui a análise do discurso de ódio se desenvolve em sua tensíssima relação com a democracia. Além disso, o trabalho de Cortina parte de distinções fundamentais para uma compreensão mais ampla do problema – procurando uma definição mais precisa do que se pode, de fato, chamar de “discurso de ódio”.

A filósofa espanhola parte da distinção entre “crimes de ódio” (*hate crimes*) e “discurso de ódio” (*hate speech*). Enquanto, para a definição dos primeiros, Cortina acompanha os termos do Ministério do Interior [da Espanha], que os define como

Todas aquelas infrações penais e administrativas, cometidas contra pessoas ou propriedades por questões de “raça”, etnia, religião ou prática religiosa, idade, deficiência, orientação sexual, situação de pobreza e exclusão social, ou qualquer outro fator semelhante, como as diferenças ideológicas (Cortina, 2017a, p. 26).

Para o que diz respeito ao “discurso de ódio”, ela afirma:

consiste em toda forma de expressão cuja finalidade seja propagar, incitar, promover ou justificar o ódio a determinados grupos sociais, a partir de uma posição de intolerância. Com esse tipo de discurso se pretende estigmatizar determinados grupos e abrir as portas para que possam ser tratados com hostilidade (Cortina, 2017a, p. 27).

No entanto, como a autora reconhece, essa distinção não é simples. A diferença essencial poderia ser encontrada no fato de que crimes de ódio são “atos criminosos motivados pela intolerância” (Cortina, 2017a, p. 27), quer dizer, comportamentos normalmente tipificados em um Código Penal e baseados no preconceito em relação a um determinado grupo social.

Apesar da aparente objetividade conferida pelos requisitos da motivação e da tipificação penal, a autora reconhece que essa distinção é, de fato, menos rígida do que possa parecer. Para ela, o problema fundamental reside na própria definição de “ato”. A partir deste ponto, Cortina recorre ao trabalho de John Austin – para quem, justamente, a distinção entre “ato” e “fala” não é tão fixa. Para dizer com precisão, ela procura a leitura de Austin feita por Judith Butler em seu livro *Discurso de ódio* (Butler, 2021, p. 77-78).

Com efeito, é com base no pensamento austiniano que Butler elabora a experiência de que somos “feridos pela linguagem”:

A linguagem poderia nos ferir se não fôssemos, de alguma forma, seres linguísticos, seres que necessitam da linguagem para existir? A nossa vulnerabilidade em relação à linguagem é uma consequência da nossa constituição em seus termos? Se somos formados na linguagem, então esse poder constitutivo precede e condiciona qualquer decisão que venhamos a tomar em relação a ela, insultando-nos desde o princípio, por assim dizer, por seu poder prévio (Butler, 2021, p. 7).

A reflexão butleriana repousa, assim, na distinção austiniana entre o ato de fala ilocucionário e aquele perlocucionário. Contudo, em grande medida, o pensamento de Butler sobre esse tema pode ser resumido na citação de um trecho de Toni Morrison, que, em seu discurso ao receber o Prêmio Nobel de Literatura, afirmou: “a linguagem opressiva faz mais do que representar a violência; ela é a violência” (Butler, 2021, p. 13)³.

Voltando à Adela Cortina, apesar das dificuldades inerentes à tarefa, a filósofa espanhola não se furta do esforço de definir, a partir de suas características fundamentais, o que entende por “discursos de ódio”. Para tanto, a autora elenca pelo menos cinco traços constitutivos desses discursos.

Em primeiro lugar, um discurso de ódio se apoia no fato de que, ainda que originalmente possa se dirigir a um indivíduo, ele não ocorre porque esse indivíduo em particular tenha causado algum dano ao agressor, mas apenas porque o agredido partilha alguma qualidade que o inclui num determinado

³ Sobre as relações do pensamento de Butler com a filosofia de Austin, remetemos aqui aos trabalhos de Rodrigo Graça (2016) e Jade Arbo (2021).

grupo. Logo, as vítimas desses discursos não são escolhidas por sua identidade pessoal, mas unicamente por pertencerem a um coletivo que produz repulsa e desprezo nos agressores.

Em segundo lugar, esse discurso estigmatiza e vilipendia coletivos atribuindo-lhes ações prejudiciais para a sociedade em seu conjunto. Muitas vezes, essas acusações são difíceis – se não impossíveis – de comprovar, já que algumas delas remontam a narrativas distantes, situadas num passado remoto, que alimentam preconceitos ou, simplesmente, “fundamentam-se em boatos”.

Boa parte da população rejeita os mendigos porque lhes disseram que, na realidade, eles pertencem a máfias e, em geral, incomodam; os antissemítas contam com um “sem-fim” de lendas obscuras sobre os judeus, e os que desprezam as religiões recordam as façanhas das diversas inquisições que atuaram nos séculos passados e guardam um silêncio suspeito acerca das inquisições atuais que nada têm a ver com a religião. Por isso, a questão não é “este cordeiro”, “esta mendiga”, “este judeu”, “este cristão”, com seus nomes e sobrenomes, mas a dissolução da pessoa no coletivo (Cortina, 2017a, p. 32).

Em terceiro lugar, o discurso de ódio visa sempre a um grupo específico, porque essas narrativas pretendem justificar a incitação do desprezo que a sociedade deveria sentir, segundo os inventores dessas lendas. Neste ponto, Cortina traz exemplos contemporâneos extraídos sobretudo do contexto europeu.

Aqueles que desejam livrar-se dos refugiados políticos e dos imigrantes pobres dizem que esses vêm lhes tomar o trabalho, aproveitar-se da seguridade social e, nos últimos

tempos, que estão incluídos em suas fileiras terroristas enviados pelo Estado Islâmico, dispostos a cometer atentados como os de Paris, Nice, Bruxelas, Frankfurt ou Berlim (Cortina, 2017a, p. 33).

Em quarto lugar, quem profere um discurso de ódio está convencido da existência de uma *desigualdade estrutural* que o separa de sua vítima. Em outros termos, esse discurso parte de uma posição de pretensa superioridade e se presta a mantê-la. Nesse sentido, um discurso de ódio assenta sempre em perspectivas estritamente ideológicas, quer dizer, em “lógicas de ideias”, neste caso, especialmente “deformadas e deformantes da realidade” (Cortina, 2017a, p. 33).

No pensamento de Cortina, a imbricada relação entre discurso de ódio e discurso ideológico ganha contornos particularmente problemáticos em “sociedade plurais” e complexas. Isso porque o ódio só compreende a diversidade segundo a convicção de que existe uma “hierarquia estrutural na qual o opressor ocupa um lugar superior enquanto o agredido ocupa o inferior” (Cortina, 2017a, p. 33-34).

Por último, é praticamente inexistente nos discursos de ódio qualquer capacidade de argumentação. Dito de outro modo, trata-se de uma forma de discurso inteiramente desinteressada em desenvolver qualquer argumento sensato, minimamente coerente e abrangente, ou seja, é muito mais uma *linguagem* que se exaure na pura expressão de desprezo e na incitação da violência.

Em um brevíssimo ensaio publicado em *El País*, Cortina retoma a mesma definição de discurso de ódio, explorando outros aspectos:

Entende-se por discurso de ódio toda forma de expressão cuja finalidade consiste em propagar, promover ou justificar o ódio, o desprezo ou a aversão a determinados grupos sociais, a partir de uma posição de intolerância. Quem recorre a este tipo de discurso pretende estigmatizar determinados grupos e abrir caminho para que sejam tratados com hostilidade, dissolve as pessoas no coletivo agredido e lança contra o conjunto sua mensagem destrutiva (Cortina, 2017b).

Por essas razões, o discurso de ódio viola um dos imperativos da sociedade moderna: a igualdade, que deve se traduzir, no domínio político, como o *igual tratamento de todos* (cf. Aron, 1969, p. 21). Os termos grifados evidenciam que, ao fim e ao cabo, trata-se de uma concepção de igualdade diferente daquela imposta pela igual condição natural de todos os seres humanos, e tampouco pode ser reduzida a uma mera ideia abstrata, baseada na noção de um destino comum, transcendente, resultante da afirmação de que todos os homens são iguais diante de Deus. Numa palavra, no que se refere ao quadro estabelecido pelo discurso de ódio, a concepção moderna de igualdade está relacionada à exigência de reconhecimento da igual dignidade e do subsequente direito a um tratamento igual que concernem tanto ao agressor quanto ao agredido. O problema se torna particularmente candente quando se ressalta a incompatibilidade inevitável entre a negação da igual dignidade dos seres humanos ou dos cidadãos e as premissas irrenunciáveis de uma sociedade democrática (cf. Taylor, 1998, p. 47-48)⁴.

⁴ Como Taylor sublinha noutra passagem: “A política de igual dignidade baseia-se na ideia de que todas as pessoas são igualmente dignas de respeito. Fundamenta-se numa noção sobre o que leva os seres humanos a sentirem respeito, por mais que tentemos escapar a este background ‘metafísico’” (Taylor, 1998, p. 61).

Não é fortuito, portanto, que Cortina tome o discurso de ódio como “um desafio à democracia”. Com efeito, enquanto para uma visão mais “tradicional”, como Cortina sublinha, a história dos discursos de ódio é tão antiga quanto a dos seres humanos, hoje, esses mesmos discursos não se restringem a questões relacionadas a gênero, classe social ou raça, mas se estendem igualmente a grupos que se identificam com determinadas visões políticas – precisamente o âmbito que concentra a atenção de Innerarity. Retomando as características desses discursos acenadas há pouco, é fácil intuir porque são completamente incompatíveis com uma sociedade minimamente democrática.

No entanto, se a democracia, como quadro referencial, oferece um panorama geral para a colocação do problema do discurso de ódio, há, nos debates a seu respeito, um campo específico em que ele se revela especialmente desafiador: o conflito entre a proteção de grupos afetados pelos discursos de ódio, de um lado, e a liberdade de expressão, de outro. Não é difícil compreender por que a questão assume grande relevância do ponto de vista jurídico, pois tanto a liberdade de expressão quanto a defesa dos direitos à sobrevivência, à identidade e à autoestima de um grupo social constituem dimensões igualmente irrenunciáveis em uma sociedade aberta.

O passo seguinte aborda esse conflito para entender os limites constitutivos da defesa de uma liberdade de expressão irrestrita e a insuficiência de um debate focado exclusivamente no plano jurídico.

2. O pensamento liberal e os limites da defesa de uma liberdade de expressão irrestrita

A oposição entre a defesa da liberdade de expressão irrestrita e a crítica ao discurso de ódio assenta, logicamente, na própria compreensão do significado de liberdade em sociedades abertas e democráticas. Para ilustrar as diferentes perspectivas envolvidas nesse debate, concentraremos nossa atenção, primeiro, nas palavras do prólogo de Benjamin W. Bull ao livro de Paul Coleman, *Censored: How European “Hate Speech” Laws are Threatening Free Speech* [*Censurado: como as leis europeias de “discurso de ódio” estão ameaçando a liberdade de expressão*], e, em seguida, examinaremos os argumentos de Michael Sandel em *O liberalismo e os limites da justiça*.

Em seu texto, Bull estabelece uma relação curiosa (e um tanto forçada) entre as leis que proíbem os discursos de ódio e a “neolíngua” da famosa distopia *1984*, de George Orwell. De forma simples, o autor sugere que tais leis têm, em sua essência, a intenção de eliminar, desde a raiz, a possibilidade do pensamento independente, livre e dissidente. Nesse sentido, a semelhança entre as disposições contrárias aos discursos de ódio e a “neolíngua” orwelliana residiria na própria proibição do uso da palavra, baseada na ideia de que, para bem e para o mal, aquilo que não pode ser dito torna-se mais difícil de ser pensado.

No entanto, a questão que Bull quer de fato destacar vem precedida de uma primeira definição de “lei” como representação do “padrão de conduta da sociedade”, quer dizer, como instrumento de distinção entre “ações aceitáveis” e “ações inaceitáveis”, sendo o objetivo de toda disposição penal eliminar “comportamentos específicos”. Somente depois de lançados esses fundamentos, o autor pode finalmente perguntar-se: “o que poderia ser feito com leis que proíbem a mera enunciação de

certas palavras?” (Bull, 2018, p. 9). A aproximação insinuada entre as leis contra os discursos de ódio e a força coercitiva da “neolíngua” da obra orwelliana parece, assim, justificada. Os argumentos de Bull caminham, então, na direção de uma sempre maior radicalização dos termos. Dando novamente a palavra ao autor:

Depois de abrir a Caixa de Pandora das leis contra o “discurso de ódio” e à luz da infinita reserva de ideias e discursos indesejáveis, estúpidos e ofensivos, por que não ampliar essas leis para eliminar *qualquer* discurso que o Estado considere prejudicial para a sociedade? Depois de legitimar a proibição de certas palavras perigosas ou ofensivas, onde iremos parar? Existe algum princípio que sirva como critério seguro, além daquele baseado na total discricionariedade ou no capricho do Estado? Será que realmente confiamos em certos líderes democraticamente eleitos ou que juízes não eleitos possuem a sabedoria e a disciplina necessárias para regular nosso discurso? (Bull, 2018, p. 9-10).

Bull, recorrendo à retórica da desconfiança, lança mão da questão que, em última instância, sustenta grande parte da sua argumentação. Numa palavra, ele enxerga nas disposições legais contra os discursos de ódio um perigoso precedente para a legitimação da *censura* de todo discurso que contrarie os “caprichos” do Estado. Em sua leitura, nada, afinal, impediria a transição para esse novo cenário, criticado no livro Coleman, cuja edição espanhola recebeu precisamente o título *La censura maquillada*.

Nessas lentes, as críticas de Bull às leis de combate aos discursos de ódio parecem alcançar sua plena coerência, algo que ele busca tornar especialmente patente evocando de novo Orwell, citando sua afirmação de que “se a liberdade significa

algo, é o direito a dizer às pessoas o que elas não querem ouvir”. A partir disso, Bull conclui que “sem a liberdade de ofender, a liberdade de expressão e a liberdade de pensamento não podem existir de verdade” (Bull, 2018, p. 10).

A sua preocupação adquire, então, contornos definitivos:

Faz realmente sentido proteger a liberdade de expressão se essa consiste apenas na liberdade de expressar as ideias e opiniões mais populares ou politicamente corretas? A liberdade de expressão não implica, no mínimo, que as pessoas possam expressar ideias ofensivas, provocadoras e perturbadoras para outros cidadãos ou para o Estado? Sem dúvida, a liberdade de ofender pode fomentar a difusão de ideias estúpidas, irracionais ou prejudiciais. No entanto, a possibilidade de se expressar livremente é também o melhor meio de que dispomos para lutar contra a tirania, o fascismo ou o comunismo, bem como para derrubar um dogma estúpido, mas amplamente aceito. Sem uma liberdade de expressão genuína – incluindo aquela que causa desconforto ou até ofende –, somos verdadeiramente livres? Ou estamos caminhando para o mundo descrito no livro de Orwell? A liberdade de expressar apenas pontos de vista politicamente corretos era o mundo de Josef Stalin; era o mundo da Coreia do Norte sob Kim Jong-il e, ainda hoje, continua sendo a realidade de diversas nações, onde manifestar certas ideias politicamente incorretas pode resultar em uma condenação à morte (Bull, 2018, p. 10).

Evidentemente, por se tratar de um prólogo, o breve escrito de Bull não desenvolve todas as implicações de suas ideias. No entanto, para os propósitos que nos interessam, ele traz a conveniência de expor, com objetividade difícil de superar, alguns dos principais argumentos em defesa de uma

determinada concepção de liberdade de expressão, contrastada com as leis sobre os discursos de ódio. Antes de tudo, o autor discute, de maneira implícita, a relação entre o “justo” e o “bom”, defendendo a prioridade do primeiro sobre o segundo. Em segundo lugar, em mais de uma ocasião, ele equipara os discursos de ódio a ideias “estúpidas” ou “irracionais” e, no máximo, os reconhece como “prejudiciais”, sem, contudo, aprofundar o significado do “prejuízo” que causam. Em terceiro lugar, a própria aproximação com a obra de Orwell revela-se um recurso incerto. Embora Bull situe sua reflexão no contexto das democracias modernas – especialmente as europeias e a estadunidense –, os exemplos que utiliza, tanto da literatura quanto da história, se referem exclusivamente a regimes totalitários. A nosso ver, trata-se de uma transposição forçada, que ignora nuances essenciais do debate e, dessa maneira, compromete sua análise.

Numa palavra, Bull incorre no erro – infelizmente comum – de simplificar excessivamente a questão, desconsiderando a complexidade constitutiva de uma democracia moderna e o papel desempenhado não apenas por instituições políticas, como os partidos, mas também por instituições sociais, como a imprensa livre e as universidades. Por último, sua defesa da liberdade de expressão não parece suficientemente justificada. Consoante o modelo de pensamento liberal dominante na política contemporânea, essa defesa se apoia no respeito à dignidade do indivíduo como agente livre e independente. Assim, a liberdade de expressão seria importante pelas mesmas razões que a liberdade individual em geral, e o direito à liberdade de expressão, uma condição indispensável para que as pessoas possam viver autonomamente, escolhendo e perseguindo seus próprios valores.

Em síntese, os argumentos de Bull, tanto na defesa ir-restrita da liberdade de expressão quanto na crítica radical às leis concernentes aos discursos de ódio, fundamentam-se numa perspectiva liberal que atribui um peso particular à justiça e aos direitos individuais. Por um lado, nessa visão – seguindo agora o resumo de Michael Sandel – a primazia da justiça sobre o bem é tão acentuada que “se, por acaso, a felicidade do mundo pudesse ser promovida apenas através de meios injustos, então o que deveria prevalecer seria, não a felicidade do mundo, mas a justiça”, ao que se acrescenta de imediato, “e quando a justiça se defrontasse com certos direitos individuais, nem sequer o bem-estar geral se poderia sobrepor a eles” (Sandel, 2005, p. 22). Por outro lado, reside no centro desse raciocínio a convicção de que a defesa dos direitos individuais deve ser neutra em relação aos valores substantivos segundo os quais os indivíduos decidem orientar a própria vida. Portanto, não se emite qualquer juízo de valor sobre as finalidades promovidas pelos direitos. Dito de outro modo, os liberais, ao priorizarem o justo em relação ao bom, buscam assegurar o direito de liberdade de expressão, incluindo o direito ao discurso de ódio, sem julgar o conteúdo dos princípios presentes em tais discursos ou – naquilo que aqui nos interessa – o valor moral do discurso de ódio enquanto tal.

Resta saber se essa perspectiva é realmente suficiente para compreender tanto o valor da liberdade de expressão quanto o significado dos discursos de ódio. Ou seja, se a liberdade de expressão pode ser considerada apenas como uma manifestação da liberdade geral e inegociável de um indivíduo, entendido como um ser agente livre e independente, e se o discurso – incluindo o de ódio – pode ser apreendido sem referência ao seu conteúdo e às suas consequências.

É justamente no esforço de responder a essas questões que nós nos voltamos à reflexão de Sandel em *O liberalismo e os limites da justiça*, obra na qual o filósofo estadunidense destaca, no campo *conceitual*, os limites da justiça e, por conseguinte, os limites do liberalismo (Sandel, 2005, p. 21).

Para Sandel, a tese nuclear do liberalismo reza que “sendo a sociedade composta por uma pluralidade de pessoas, cada uma com seus objetivos, interesses e concepções de bem, estará mais bem organizada quando for governada segundo princípios que (...) não pressupõem uma qualquer concepção de bem” (Sandel, 2005, p. 21). Subjazem a essa tese duas pretensões fundamentais. Em primeiro lugar, a “pretensão de que certos direitos individuais são tão importantes que nem sequer o bem-estar geral pode passar por cima deles” (Sandel, 2005, p. 10). Em segundo lugar, que “os princípios da justiça que fixam os nossos direitos não dependem (...) de qualquer concepção da vida boa” (Sandel, 2005, p. 10)⁵. Um corolário dessas pretensões é encontrado por Sandel, por exemplo, na afirmação de John Stuart Mill, para quem, possuir um direito é “deter algo cuja posse me deve ser assegurada pela sociedade” (citado em Sandel, 2005, p. 24). Logo, a reivindicação do indivíduo diante da sociedade assumiria, nos termos de Mill, “um caráter absoluto”, “uma infinidade aparente” e “uma incomensurabilidade em relação a todas as demais considerações” (citado em Sandel, 2005, p. 24, tradução modificada).

Como resultado dessas pretensões constitutivas do pensamento liberal, afirma-se que os governos devem adotar uma posição de neutralidade diante das opiniões de seus cidadãos. No que se refere à liberdade de expressão, por exemplo, o

⁵ Essa última expressão é reveladora da inspiração neo-aristotélica da filosofia política de Sandel.

Estado pode legislar sobre o tempo, o local e o modo de sua manifestação, mas nunca sobre o seu conteúdo. No máximo, essa liberdade poderia ser limitada quando dela resultasse algum mal significativo, como a violência. Assim, um liberal só admitiria restrições ao discurso de ódio “na medida em que desse discurso pudesse decorrer um dano físico concreto – algum dano para além do próprio discurso” (Sandel, 2005, p. 16). Retornamos, mais uma vez, à questão levantada por Morrison e retomada por Butler.

No entanto, no quadro do liberalismo, essa questão deve ser tomada em termos específicos, segundo os quais os discursos de ódio são sempre um mal, mas com danos verdadeiramente irrelevantes quando confrontados com a concepção liberal de pessoa:

Nos termos desta concepção, a minha dignidade consiste (...) na minha capacidade de eleger os meus papéis e a minha identidade para mim mesmo. Isto significa, porém, que a minha dignidade jamais pode ser beliscada por um insulto dirigido contra um grupo com o qual eu me possa identificar. Na perspectiva liberal, nenhum discurso de ódio poderá constituir um mal em si mesmo, uma vez que o respeito mais elevado é o de um sujeito por si mesmo, independentemente dos seus objetivos ou das suas ligações (Sandel, 2005, p. 15).

Por fim, Sandel expõe o problema a duas questões fundamentais. Por um lado, ele indaga se o reconhecimento do dano causado pelo discurso de ódio é suficiente para justificar sua restrição (Sandel, 2005, p. 16). Por outro lado, destaca a “relevância moral do discurso relativamente ao estatuto moral das identidades enraizadas que esse discurso poderia fazer ou ofender” (Sandel, 2005, p. 16). Para explorar essa segunda questão, o autor contrapõe as tentativas de manifestações

nazistas na cidade Skokie, em Illinois, às marchas em favor dos direitos civis, lideradas por Martin Luther King Jr. Por que, afinal, Skokie – cidade com uma das maiores populações de sobreviventes do Holocausto – pôde impedir uma marcha pró-nazismo, enquanto os segregacionistas do Sul estadunidense não encontraram respaldo para barrar as manifestações em defesa dos direitos civis?

O fundamento da distinção entre estes dois casos repousa no fato de que uns promovem o genocídio e o ódio, enquanto outros buscavam assegurar direitos civis aos negros. Logo, “a diferença entre ambos reside no conteúdo do discurso, na natureza da causa que promovem”. A isso se acrescenta que “existe ainda uma diferença relativamente ao valor moral das comunidades cuja integridade se encontra em causa”, o que significa, enfim, que “as memórias partilhadas pelos sobreviventes do Holocausto merecem uma defesa moral, o que não se verifica relativamente à solidariedade entre os segregacionistas” (Sandel, 2005, p. 17).

Uma argumentação semelhante aparece em Butler a partir da análise de casos um pouco mais recentes, como o episódio em que um adolescente branco queimou uma cruz diante da casa de uma família negra no início da década de 1990. Esse gesto ofereceu à Suprema Corte estadunidense a ocasião para reconsiderar a distinção entre discurso protegido e discurso não protegido (Butler, 2021, p. 90). No entanto, em comparação com o que é desenvolvido por Sandel, a reflexão butleriana segue outro rumo, enfocada na seguinte pergunta: “Se o enunciado deve ser objeto de um processo judicial, onde e quando esse processo começaria e onde e quando terminaria?” (Butler, 2021, p. 87). Ou seja, como (e quem pode) discernir o que constitui uma “palavra belicosa” e o que expressa apenas um “ponto de vista”, algo que pertence ao “livre mercado de ideias”?

Evidentemente, os posicionamentos de Sandel e Butler abrem sendas teóricas pertinentes para o tema. A nosso ver, porém, neste ponto vale sobretudo a sentença de Cortina (2017b), ao afirmar que, diante do problema da relação entre liberdade de expressão e discurso de ódio, “o direito, ainda que imprescindível, não basta”. Em outras palavras, “não se supera o conflito entre liberdade de expressão e discurso de ódio apenas tentando averiguar até onde é possível prejudicar os outros sem incorrer em delito, até onde é possível humilhar sua imagem sem chegar a merecer sanções penais ou administrativas” (Cortina, 2017b). Isso porque, para a filósofa espanhola, a liberdade de expressão, assim como toda forma de liberdade pessoal, é construída *dialogicamente*, num contexto de reconhecimento recíproco da igual dignidade.

Neste sentido, o equívoco do tipo de raciocínio sustentado por Bull mostra ainda outra faceta: seu suposto “direito de ofender” pode ser compreendido como uma forma de “não-reconhecimento” dos fundamentos que amparam uma sociedade democrática. Sendo assim, se existe alguma saída para o conflito entre a defesa da liberdade de expressão e a proteção de grupos afetados por discursos de ódio, ela não se encontra no mero cálculo liberal, mas numa forma de política do reconhecimento, entendida em sentido amplo e capaz, como critério normativo, de alicerçar as instituições democráticas e orientar o sistema educativo.

3. O reconhecimento e o enfrentamento dos discursos de ódio em sociedades democráticas

Na reflexão de Cortina (2017b) fica devidamente salientado que o núcleo da vida social não se constitui de indivíduos ou grupos isolados, mas de relações vividas em quadros de

reconhecimento mútuo. Quando a autora enfatiza o caráter dialógico da construção da liberdade, sua perspectiva aproxima-se, sob certos aspectos, das observações de Charles Taylor sobre uma política do reconhecimento. Nossa proposta será, portanto, retomar algumas passagens taylorianas para pensar, a partir do ângulo do reconhecimento, o enfrentamento dos discursos de ódio em contextos democráticos.

Nesta senda teórica específica, o problema central de Taylor diz respeito ao reconhecimento de diferentes identidades culturais no interior de uma democracia constitucional. No entanto, entendemos que transpor alguns de seus argumentos para uma reflexão acerca dos discursos de ódio não implica qualquer distorção interpretativa. Sobretudo porque, no pensamento do filósofo canadense, uma “política do reconhecimento” é sempre, essencialmente, uma “política da dignidade” (Taylor, 1998, p. 59) e uma “política da diferença” (Taylor, 1998, p. 62).

Desse modo, “reconhecimento”, “dignidade” e “diferença” podem ser compreendidos como respostas às insuficiências de um “ideal monológico”, característico de certa tradição moderna, e como aspectos distintos e complementares do caráter fundamentalmente dialógico da formação da identidade, quer de indivíduos, quer de grupos sociais (Taylor, 1998, p. 52).

Não é difícil, portanto, compreender o discurso de ódio como uma expressão de “não-reconhecimento” ou de “reconhecimento incorreto”, cujos efeitos se concretizam como “uma forma de agressão, que reduz a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida” (Taylor, 1998, p. 45, tradução modificada). De certo modo, ao focalizar diretamente a construção da identidade, a análise de Taylor amplia o domínio do problema sem, contudo, perder de vista sua pertinência para a democracia:

O reconhecimento igualitário não é apenas a situação adequada para uma sociedade democrática saudável (...) a projeção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser inferiorizada (Taylor, 1998, p. 56-57).

Essa é uma ideia que aparece ainda em Cortina (2017b), quando defende que a autoestima de uma pessoa resulta, em parte, do respeito que os outros lhe demonstram. Assim, logicamente, da falta de reconhecimento decorre a “autodepreciação” (Taylor, 1998, p. 46). Ou seja, “o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra eles mesmos” (Taylor, 1998, p. 46).

Também por esse viés, o que está em jogo no enfrentamento dos discursos de ódio é a garantia de um terreno propício ao florescimento de uma democracia saudável. Isso porque, ao aprofundarem o abismo entre o “‘nós’, dos que estão convencidos de sua suposta superioridade, e o ‘eles’ daqueles que (...) são considerados inferiores” (Cortina, 2017b), tais discursos inviabilizam o diálogo, essencial tanto para a construção das identidades (no sentido de Taylor) quanto para os processos democráticos de deliberação (no sentido de Habermas).

É esse “abismo”, ao qual Cortina se refere, que erode algumas das bases da democracia moderna. Isso ocorre não porque a democracia busque uma espécie de pensamento único; pelo contrário, ela se distingue precisamente por sua capacidade de abrigar perspectivas e interesses diversos, por vezes impossíveis de compatibilizar, no interior de um quadro

político marcado por relações múltiplas, diferenciadas e concorrentes. Dessa maneira, o abismo produzido pelos discursos de ódio evidencia, em sua essência, a falta de reconhecimento de um determinado grupo – independentemente de suas supostas razões –, o que equivale a tentar ou mesmo a efetivamente fechar os espaços de discussão não apenas às expressões dos valores de seus membros, mas inclusive às manifestações de suas capacidades afetivas, intelectuais e morais, uma vez que tais discursos buscam mantê-los em condições de flagrante inferioridade.

Contradiz-se, assim, a própria noção moderna de democracia, que encontra entre seus pressupostos a ideia de que os membros de um *corpus politicum* devem ser reconhecidos em sua capacidade de consciência reflexiva e razoável.

Logo, uma sociedade minimamente democrática é também aquela que se preocupa com as condições do reconhecimento. E, embora um dos corolários da modernidade seja a centralidade da noção de indivíduo, esse reconhecimento não se esgota na consideração de cada cidadão como um agente isolado, capaz de julgar e decidir por si mesmo. À maneira do que propõe Taylor, trata-se antes de compreender o reconhecimento como algo que se constitui no interior de uma moldura propriamente democrática, marcada por uma multiplicidade indefinida de relações nas quais cada indivíduo se encontra sempre já inserido. Assim, o reconhecimento não se reduz ao respeito ao indivíduo tomado em seu isolamento abstrato, mas implica a consideração deste enquanto membro de um conjunto ou de um grupo social, formado por relações recíprocas que não se definem apenas pela copresença física, mas também por formas de presença vividas, sentidas, rememoradas e imaginadas – ou seja, pela maneira como cada indivíduo reage

à presença de um horizonte constituído pela sedimentação de uma história compartilhada.

Nesse sentido, combater os discursos de ódio constitui uma exigência intrínseca à defesa da democracia. Entendida tanto como regime político quanto como forma de vida social, a democracia existe sempre *in fieri*, exposta a toda sorte de vicissitudes e intempéries decorrentes das ações dos sujeitos que nela se engajam. Isso significa que sua existência coincide inteiramente com o seu exercício. Trata-se de uma realidade que não pode ser descuidada, sobretudo se considerarmos que a democracia é mortal: a prova dessa verdade, tantas vezes esquecida, é que ela já morreu no passado e pode voltar a morrer no futuro, caso não seja devidamente cuidada.

Por fim, no que concerne ao enfrentamento desses discursos dois caminhos parecem igualmente essenciais. Em primeiro lugar, é fundamental compreender que a democracia não é simplesmente uma forma de governo controlada pelo povo, mas também, como afirma Eric Weil, “um sistema de governo concebido em vista da educação do povo para a democracia (Weil, 2021, p. 222). Disso decorre que o combate ao discurso de ódio passa necessariamente por uma educação orientada para o reconhecimento. Em segundo lugar, é preciso entender que tal educação, embora necessária, é sempre insuficiente. A história recente tem confirmado, com triste constância, que o reconhecimento pode ser negado não apenas por ignorância, mas também com pleno “conhecimento de causa”. Torna-se, portanto, imprescindível a existência de instituições sociais e políticas, bem como de estruturas jurídicas, capazes de exigir e assegurar o respeito a indivíduos e grupos afetados por discursos de ódio – grupos que, ao fim e ao cabo, não pedem condescendência, mas reivindicam respeito (Taylor, 1997,

p. 90). Não se trata, enfim, de censurar o ódio, mas de desativar as estruturas sociais que o tornam “eficaz”.

Referências

ARBO, J. Performance e performatividade: aproximações entre Judith Butler e J. L. Austin. *Revista Prolíngua*, v. 16, n. 2, 2021, p. 256-266.

ARON, Ra. *Les désillusions du progrès*. Essais sur la dialectique de la modernité. Paris: Calmann-Lévy, 1969.

BULL, B. W. Prologo. In: COLEMAN, P. *La censura maquillada*. Cómo las leyes contra el “discurso del ódio” amenazan la libertad de expresión. Madrid: Dykinson, 2018, p. 9-11.

BUTLER, J. *Discurso de ódio*. Uma política do performativo. Trad. R. Viscardi. São Paulo: Unesp, 2021.

COLEMAN, P. *La censura maquillada*. Cómo las leyes contra el “discurso del ódio” amenazan la libertad de expresión. Madrid: Dykinson, 2018.

CORTINA, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío a la democracia. Barcelona; Buenos Aires; Mexico: Paidós, 2017a.

CORTINA, A. La patología del odio. *El País*. 27 mar 2017. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2017/03/16/opinion/1489679112_916493.html. Acesso em: 23 ago 2025. 2017b.

GLUCKSMANN, A. *Il discorso dell'odio*. Trad. F. G. Bonelli. Milano: Piemme, 2018.

GRAÇA, R. Performatividade e política em Judith Butler: corpo, linguagem e reivindicação de direitos. *Perspectiva filosófica*, v. 43, n. 1, 2016, p. 21-38.

INNERARITY, D. *Una teoría de la democracia compleja*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.

- INNERARITY, D. *La libertad democrática*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2023.
- SANDEL, M. *O liberalismo e os limites da justiça*. Trad. C. Amaral. Lisboa: Fundação Calouste, 2005.
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget. 1998.
- WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

Arqueologia da pós-verdade*

Adriana Cavarero

O *Oxford Dictionaries* selecionou “pós-verdade” como a palavra internacional do ano de 2016. Desde então, e até os dias atuais, esse termo, amplamente difundido pela mídia de massa, pelas redes sociais e pelo jargão político, representa bem o estado de manipulação de fatos e opiniões que caracteriza a comunicação política em uma era de hiperconectividade digital que passou a ameaçar os elementos básicos da democracia. O dicionário define “pós-verdade” como “relativo a ou que denota circunstâncias em que fatos objetivos têm menos influência na formação da opinião pública do que apelos à emoção e a crenças pessoais”⁶. O prefixo “pós-”, neste caso, não significa “depois”, mas sugere uma atmosfera na qual a verdade se torna irrelevante e prevalecem as crenças enraizadas nas emoções. Perguntamo-nos, é claro, se em algum momento existiu, na história da democracia ou em toda a tradição política ocidental, uma política que se apoiasse e organizasse sua agenda no princípio da verdade, ao mesmo tempo que desconsiderasse a esfera emocional dos sentimentos e das crenças. Na verdade, ela existiu, mas apenas no registro abstrato da teoria ou, para ser mais preciso, na fervorosa imaginação política de Platão, o suposto pai da filosofia ocidental e, segundo Hannah Arendt, o próprio fundador da filosofia política.

* Traduzido do inglês por Judikael Castelo Branco.

⁶ Oxford Dictionary: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>

Para evitar mal-entendidos, vale lembrar que Platão não se referia de modo algum à verdade factual, mas à verdade racional, isto é, ao reino das ideias. Primeiros e últimos objetos de sua especulação filosófica, as ideias eram para ele padrões verdadeiros a serem impostos à esfera dos assuntos humanos, a fim de criar e governar a *polis* ideal – chamada utópica –, a *kallipolis*.

No Livro VI da *República*, Platão se concentra no antagonismo estrutural entre uma política construída sobre a verdade, correspondente ao seu próprio projeto da *kallipolis*, e uma política construída, ao contrário, sobre as emoções das pessoas, ou seja, sobre o *pathos*, a patologia daquela entidade política coletiva que ele chama de “a maioria” – *hoi polloi* – e alegoriza de forma célebre como um “animal grande e forte” (Platão, *República*, 493 a-c.). O contexto especulativo em que essa imagem tão famosa quanto infame vem à tona é um discurso detalhado de Sócrates sobre a verdadeira natureza do filósofo, em oposição à natureza de outros especialistas em *logos* na Atenas de então, os sofistas. Eles são especialistas em discurso público que fingem ser *filósofos*, quer dizer, amantes da sabedoria, *sophia*, mas, na verdade, não passam de *philodoxes*, ou seja, amantes da opinião, *doxa*.

Não é preciso dizer que, em termos platônicos, a sabedoria consiste no conhecimento da verdade, da ordem verdadeira e eterna (*kosmos*) das ideias, neste caso, a ideia de justiça juntamente com a ideia do bem, ao passo que a opinião, *doxa*, consiste em meras e voláteis aparências enraizadas na esfera das crenças, dos preconceitos e dos credos. O que está em jogo, na *República*, é a disputa entre dois paradigmas políticos contrastantes: o platônico, projetado, construído e governado por filósofos em nome da verdade, e aquele vigente na democracia da Atenas contemporânea de Platão, liderado pelos sofistas. Ao

desenvolverem uma técnica especial de discurso capaz de entusiasmar e cativar o povo, os muitos, os sofistas dedicam-se, profissionalmente e mediante remuneração, a ensinar aspirantes a líderes a proferir discursos públicos que, longe de se ocuparem com o domínio da verdade, visam manipular o público e, tecnicamente, conquistar os votos da audiência. Vale citar integralmente a passagem do símile do grande animal:

Todos esses indivíduos mercenários, a quem a maioria denomina sofistas [...], nada mais ensinam senão a doutrina defendida pela maioria, ou seja, as opiniões de suas assembleias; e essa é a sua ciência. Eu poderia compará-los a um homem que estuda o temperamento e os desejos de um animal grande e forte que ele alimenta – ele aprenderia como se aproximar e lidar com o animal, também em que momentos e por quais motivos ele se mostra dócil ou perigoso, e qual é o significado de seus rosnados, e por quais sons o animal é acalmado ou irritado; e você pode supor ainda que, ao cuidar continuamente do animal, ele se tornou perfeito em tudo isso, ele chama seu conhecimento de ciência e faz dele um sistema de arte, que ele passa a ensinar, embora não tenha noção real do que quer dizer com os princípios ou paixões dos quais está falando, mas chama isso de honroso e aquilo de desonroso, bom ou mau, justo ou injusto, tudo de acordo com os gostos e temperamentos do grande animal. Ele declara que bom é aquilo que o agrada; mau, o que o irrita, sem conseguir, porém, explicá-las de nenhum jeito, exceto considerando justas e honestas as necessidades da natureza. Mas no que respeita à grande diferença entre a necessidade e o bem, isso nunca ele viu nem nunca será capaz de mostrar a ninguém. (Platão, *República*, 493 a-d.).

Antes de comentar esta imagem, ainda que brevemente, seria útil esclarecer um ponto delicado. A forte crítica

de Platão à democracia, especificamente à democracia direta, é notória e uma questão complexa demais para ser abordada aqui de forma adequada. Acrescente-se a isso que as atitudes e as teorias antidemocráticas de Platão foram historicamente cooptadas pela tradição reacionária e pelas ideologias de extrema direita. Como Simona Forti (2006) argumentou de forma convincente, há uma conexão perturbadora entre a “metafísica das formas” de Platão e as raízes intelectuais das ideologias nazistas. Trata-se, de fato, de uma questão politicamente delicada.

No entanto, um fator biográfico crucial merece ser mencionado. Platão não esquece que a democracia ateniense levou Sócrates a julgamento e o condenou à morte. Ele despreza a democracia porque considera que ela inevitavelmente se transforma em demagogia – talvez possamos chamá-la de populismo –, um regime político que provoca a corrupção do povo por meio da manipulação da opinião pública e cria governantes que conquistam popularidade explorando o preconceito e a ignorância da maioria, incitando suas emoções e silenciando a deliberação racional. A imagem do grande animal serve a Platão, antes de tudo, para afirmar que a técnica manipuladora que os sofistas praticam e ensinam não se limita a explorar os impulsos emocionais do povo. Em vez disso, ela se especializa em cultivar, intensificar, superproduzir e remodelar esses mesmos impulsos, a fim de estabelecer e implementar um sistema de poder centrado no *pathos*, um sistema específico que talvez pudéssemos chamar de “política patológica”. A ênfase, porém, deve ser colocada não na rubrica da doença, mas na do *pathos*, entendido como a esfera das emoções que substanciam crenças e opiniões.

Na anatomia específica da alma concebida por Platão na *República*, curiosamente, o lugar do *pathos* situa-se nas partes inferiores do corpo, no peito e no ventre – o visceral –,

enquanto a razão – o conhecimento noético – habita a cabeça, o cérebro. Platão está especialmente preocupado com a capacidade da razão de controlar e reprimir os impulsos das partes inferiores.

Os líderes políticos da *kallipolis*, segundo Platão, em virtude de sua natureza potencialmente filosófica, devem ser treinados nessa capacidade racional distintiva desde a infância. Em primeiro lugar, devem aprender a distinguir a verdade da falsidade. Por meio do exercício do discernimento das ideias do justo, do bem, do belo e assim por diante – ideias que o *logos* contém e manifesta por meio do registro da linguagem –, eles devem ser educados para amar a verdade e sentir vergonha de mentir.

A verdade, de fato, consiste no sistema racional de significantes que compõe a linguagem. A verdade está sempre presente na linguagem, no *logos*, conforme Platão: é por isso que a dialética, como método de desvelamento do significado – por meio do questionamento, da refutação e da validação do sentido das palavras e das frases –, é uma questão central para os filósofos enquanto genuínos buscadores da verdade. E é por isso também que Platão denuncia a retórica, juntamente com o sofística, como técnicas de comunicação verbal cujo uso instrumental da linguagem é enganoso e falso.

Com efeito, para Platão, a arte de mentir é um elemento constitutivo da democracia ateniense de seu tempo. Ao encararem a linguagem não como uma estrutura que sustenta a ordem da verdade, mas como uma ferramenta performativa para manipular as emoções das pessoas, os sofistas e os líderes políticos mentem para aqueles que escutam suas lições. Fazem-no de modo estrutural e por princípio, porque a verdade, juntamente com o regime de ideias objetivo, racional e, em termos platônicos, imparcial ao qual ele se refere, é irrelevante neste

contexto patológico. Tão irrelevante que tudo aquilo em que a poderosa besta acredita ou é persuadida a acreditar, independentemente da sua sustentabilidade objetiva ou viabilidade prática, é considerado verdade. O conceito de pós-verdade aplicado à política, como sugerem os *Oxford Dictionaries* e Platão parece antecipar, não liquida a verdade, mas a torna irrelevante.

A verdade não é sequer o ponto – nem mesmo um ponto: o que importa, para usar o vocabulário de Platão, é a *psychagogia*, isto é, a arte de guiar a alma e, mais precisamente, de conduzir as almas afetadas pelo *pathos* por meio de técnicas de comunicação verbal. Dito de outra forma, o que está em jogo não é a verdade, mas o poder: seja o poder entendido em sentido geral como domínio sobre os outros por meios discursivos, seja, mais especificamente, como uma característica distintiva de performances linguísticas capazes de demonstrar a irrelevância e, eventualmente, a supérfluidade da verdade.

O Platão antidemocrático e elitista abomina as massas por causa de sua propensão a impulsos emocionais e falta de razão. É claro que ainda estamos muito longe da filosofia política moderna, longe, por exemplo, da doutrina da ontologia individualista de John Locke, na qual a razão, juntamente com as paixões que se espera que ela governe, seria distribuída igualmente entre todos os indivíduos. A maioria de que Platão fala – o *demos* que aparece nas palavras democracia e demagogia – consiste, na verdade, numa minoria da população: um número relativamente pequeno de cidadãos nativos, homens, não escravizados e livres do trabalho manual. Platão detesta o *demos*, mas detesta ainda mais os técnicos da manipulação do *demos*, aqueles que transformam o exercício da mentira numa arte política eficaz, aceitável e, sobretudo, prazerosa. Górgias, um dos sofistas mais brilhantes e influentes da época, afirma, de modo

sintomático, que o efeito do *logos* sobre as almas equivale ao das drogas sobre os corpos. Não muito diferente de um fármaco, *pharmakon*, a fala tem o poder de afligir, deleitar, provocar medo, tornar os ouvintes audazes e enfeitiçar as almas do público com uma espécie de persuasão maléfica⁷.

O *logos* é absolutamente poderoso nos termos de Górgias, é uma ferramenta onipotente: é por isso que os sofistas se mostram tão ávidos em demonstrar sua habilidade no domínio da linguagem e da oratória, a fim de convencer aspirantes a líderes políticos a contratá-los como mestres e a remunerá-los com generosidade. E nisso os sofistas são de fato bem-sucedidos. Na Atenas de então, as pessoas se reúnem com prazer para assistir a estas demonstrações especiais, frequentemente apresentadas como batalhas verbais entre especialistas em acrobacias da oratória. Em tais ocasiões, de modo bastante significativo, os sofistas se orgulham particularmente de exibir sua capacidade retórica de sustentar qualquer tese e também o seu oposto, persuadindo o público de ambos. Profissionais da ginástica argumentativa, demonstram que tudo, não importa o que seja, por meio de artifícios retóricos especiais, pode ser persuasivamente transformado em algo que resulte verdadeiro ou, pelo menos, tão convincente quanto a verdade. O célebre e contraditório axioma sofista “a verdade não existe” dá testemunho dessa “lógica” enganosa, porém poderosa: contudo, a ênfase deve recair não tanto sobre a lógica, ainda mais se a entendermos como coerência especulativa dentro de um sistema, mas principalmente sobre a eficácia da performance verbal. Uma performance que tanto os magos da eloquência ilusória quanto seus alunos apreciam como uma espécie de divertido

⁷ Veja-se Gorgias, *Encomium to Helen*, <https://yourhomeworksolutions.com/wp-content/uploads/edd/2018/08/gorgias.pdf>

funambulismo verbal que produz poder. Bem treinados na técnica da comunicação sofisticada, os políticos que discursam diante de uma assembleia popular alcançam resultados semelhantes, mas, é claro, em escala muito maior e muito mais alarmante.

De acordo com Platão, na verdade, a capacidade do demagogo de obter o consentimento do povo por meio de uma eloquência ilusória agrada tanto ao performer, que se deleita em experimentar o poder pessoal, quanto à multidão, que se compraz em ficar emocionalmente excitada, se não patologicamente enfeitada. Platão não hesita em chamar os sofistas e seus imitadores políticos de charlatões, acrescentando que sua performance corresponde aos gostos populares dos frequentadores de circo. Em jogo nesse circo, no entanto, não está o entretenimento popular inofensivo ou exibições intelectuais de funambulismo argumentativo, mas algo tão importante quanto a decisão sobre o que é justo, bom, útil e conveniente para a *pólis*, bem como sobre questões de guerra e de paz. É por isso que, a fim de se contrapor a esse perigoso circo político, Platão se empenha em projetar um modelo político ideal, inspirado e fundamentado em sua concepção filosófica da verdade.

Notoriamente, não faltam estudiosos que duvidam de que a *kallipolis* platônica constitua, de fato, um modelo melhor de política. Poderíamos facilmente nos juntar a esse coro de céticos, mas essa não é a questão aqui. Tampouco estou disposta a abordar os supostos elementos pré-totalitários de tal modelo⁸, nem o tema – para mim – mais congenial da escolha de Platão de recrutar mulheres entre as fileiras dos filósofos e dos guerreiros. No momento, estou mais interessada em sua descrição da fenomenologia de uma política patológica, em seu relato anacrônico e altamente polêmico de um conjunto de

⁸ Trata-se da famosa tese de Karl Popper (2013).

características e preocupações ligadas a um certo tipo de *pathos* político, cujos perfis parecem convergir na definição corrente de pós-verdade e se ajustam à tendência demagógica e populista da comunicação política atual.

De modo sintomático, Platão constrói a oposição entre a política da verdade e a política do *pathos* como uma oposição entre a esfera da visão e a da audição. Como é bem sabido, a visão é central para a formação das naturezas filosóficas, daqueles contempladores das ideias que são chamados a verticalizar seu foco visual em direção à elevação da verdade⁹. Em grego antigo, *theoría* significa, literalmente, visão. A faculdade da audição, por outro lado, lida com padrões de percepção confusos e corporais dos quais Platão desconfia profundamente (incluindo a música e os cantos épicos!). Ele menciona a angústia do filósofo quando este se encontra em lugares nos quais as pessoas “se reúnem, e muitas se sentam numa assembleia, ou num tribunal, ou num teatro, ou num acampamento, ou em qualquer outro lugar de reunião, e há um grande alvoroço, e elogiam algumas coisas que estão sendo ditas ou feitas, e censuram outras, exagerando igualmente umas e outras, gritando e batendo palmas, de modo que o eco das rochas e do lugar em que estão reunidas redobra o som do elogio ou da censura” (Platão, *República*, 492 b-c). É o ruído produzido por comunicações múltiplas e em constante mudança que excita as almas do *demos*.

Platão argumenta que, enquanto os filósofos são amantes do espetáculo supremo e silencioso da verdade, da *theoría* pura, a multidão é, ao contrário, amante de espetáculos “onde quer que haja algo para ver” e, sobretudo, “sempre quer ouvir coisas novas [...], como se tivesse arrendado seus ouvidos para

⁹ Trabalhei esse tema em meu livro *Inclination* (Cavareiro, 2016, p. 45-55).

escutar todos os coros da terra”, correndo para todos os festivais e nunca perdendo nenhum (Platão, *República*, 475d.).

Não surpreende, portanto, que a eloquência vociferante ensinada pelos sofistas atinja seu máximo efeito em meio a multidões aos gritos. A característica emocional típica da esfera acústica e aquela técnica específica de manipulação da fala, que, por uma questão de brevidade, poderíamos chamar de eloquência enfática, combinam-se para enfatizar o contexto e marginalizar o conteúdo.

Em outras palavras, o registro discursivo dos sentidos, do que é propriamente dito e pretendido, importa pouco nessas situações comunicativas patológicas ou, pelo menos, importa menos do que os efeitos da modulação vocal e da eloquência enfática em combinação. A irrelevância da verdade caminha de mãos dadas com a irrelevância do conteúdo, ambos a serviço dos dispositivos vocais/acústicos e retóricos encarregados da performatividade do contexto.

Dispensa maiores observações o fato de que tal contexto se refere a uma forma histórica específica de democracia, o antigo sistema grego de democracia direta e não representativa, que implicava um processo decisório composto por discursos e debates públicos realizados por e dirigidos às pessoas reunidas na *ágora*. Os discursos orais, que visavam ser vocalmente eficazes e eloquentemente persuasivos, constituem aqui o principal, senão o único, meio de comunicação. O que significa que, por mais perspicaz que seja, a descrição de Platão da política patológica tem limites históricos bem delimitados. Sua crítica à demagogia populista não se aplica, propriamente, à nossa época de mídias sociais hiperconectadas e pós-verdade, a uma época na qual os líderes políticos se comunicam por meio de plataformas que, paradoxalmente, levam o nome de “Verdade”. Encarar Platão como um improvável detrator profético das

atuais democracias populistas – quando não de para-democracias autoritárias – seria, de fato, sem sentido. Certamente não é nessa direção que nosso argumento se orienta. Como dito acima, estamos tentando revisitar com cautela a imagem platônica do “animal grande e forte” à luz de uma tentativa de arqueologia da pós-verdade.

Uma séria arqueologia da pós-verdade deveria, naturalmente, dar especial atenção à reviravolta histórica daquela entidade política que Platão chamou de “maioria” para a categoria moderna de massa. A partir das últimas décadas do século XIX, o termo “massas” – infelizmente traduzido em inglês pelo termo genérico “crowds”, que não capta o ponto conceitual em questão – entrou progressivamente no vocabulário político, gerando uma variedade crescente e impressionante de diagnósticos especulativos centrados em sua patologia congênita. Nos tempos modernos, a maioria, agora constituída por indivíduos isolados, em grande medida encerrados em sua bolha de rede social, indivíduos que são emocionalmente, quando não euforicamente, levados a se dissolver no corpo amorfo de uma massa. De fato, de modo geral, a patologia da massa política moderna parece caracterizada especificamente pelo prazer dessa dissolução, como se a experiência de derretimento fosse um antídoto emocional para a lógica da ontologia individualista teorizada por Locke. No entanto, se falarmos de nossa época atual, devemos enfatizar que o individualismo predominante não é mais composto por sujeitos autônomos e racionais do tipo lockeano, mas sim por indivíduos extremamente isolados – presos em suas próprias bolhas de redes sociais – facilmente manipuláveis por discursos baseados na simplificação e na polarização.

Como é sabido, estudiosos como Gustav Le Bon, Sigmund Freud e Elias Canetti, sem mencionar o foco crucial de

Max Weber na relação entre o líder carismático e as massas, oferecem narrativas variadas e notáveis sobre o fenômeno das massas modernas¹⁰. Por sua vez, Hannah Arendt, escrevendo após a Shoah e explorando as origens do totalitarismo, examina a chamada época das massas com um olhar retrospectivo que se aprofunda ainda mais na patologia desse grande animal moderno e nas habilidades enganadoras de seus governantes.

Ela observa que as mentiras políticas, “quer seus autores tenham consciência disso ou não, abrigam um elemento de violência; a mentira organizada tende sempre a destruir tudo o que decidiu negar, embora apenas os governos totalitários tenham adotado conscientemente a mentira como o primeiro passo para o assassinato” (Arendt, 1993, p. 252). Essa citação foi retirada de seu ensaio “Verdade e política”, publicado originalmente na revista *The New Yorker* em 1967. Juntamente com outro artigo seu escrito no mesmo período, “Mentir na política. Reflexões sobre os Documentos do Pentágono”, o texto oferece quadros conceituais elucidativos para a atualização da arqueologia provisória da pós-verdade com a qual nos ocupamos aqui. Curiosamente, e sem grande surpresa, Platão também surge em destaque nesses textos de Arendt.

Talvez, incomodada demais com o legado antiliberal, quando não fascista, da teoria antidemocrática de Platão, infelizmente, Arendt não menciona a imagem da poderosa besta. Referindo-se à *República*, ela observa que “embora as verdades politicamente mais relevantes sejam factuais, o conflito entre verdade e política foi descoberto e articulado pela primeira vez em relação à verdade racional” (Arendt, 1993, p. 232). Sua tese geral é que a filosofia política, de Platão a Hobbes, não levou

¹⁰ Tratei desse assunto em meu livro *Surging Democracy. Notes on Hannah Arendt Political Thought* (Cavarero, 2021, p. 59-71).

em conta que a falsidade deliberada e factual, na forma de “mentira organizada, tal como a conhecemos hoje, poderia constituir uma arma adequada contra a verdade” (Arendt, 1993, p. 232). Embora as mentiras sempre tenham sido consideradas instrumentos necessários e justificáveis não apenas do ofício do político ou do demagogo, mas também do estadista, segundo Arendt, o século XX nos apresentou um tipo distinto e mais perigoso de falsidade, o da “mentira organizada”, uma forma de mendacidade levada a cabo por um sistema de poder que, por um lado, desfactualiza os fatos e, por outro, fabrica “fatos alternativos”, articulando-os numa “teoria” coerente.

Em 1967, ao descrever os especialistas nessa fabricação – poderíamos chamá-los de sofistas modernos especializados em comunicação de massa –, Arendt evoca as figuras dos especialistas em marketing e dos *problem solvers*. Em particular, ela fala do “gerente de relações públicas” como o novo técnico na manipulação de emoções, observando que, por um lado, “a premissa psicológica da manipulação humana tornou-se uma das principais mercadorias vendidas no mercado da opinião comum e erudita” e, por outro, “uma atmosfera insana de publicidade desenfreada” remodelou a política como a arte de “criar imagens” e “fazer as pessoas acreditarem nas imagens” (Arendt, 1972, p. 8).

É claro que hoje o léxico de Arendt pode parecer ingênuo, mas consegue apreender um ponto crucial: a *psicagogia*, essa antiga arte de conduzir almas afetadas pelo *pathos*, nos tempos recentes, vai muito além da esfera da linguagem e do discurso público. Estão em jogo, evidentemente, as técnicas pervasivas de comunicação difundidas pelas mídias sociais, que combinam frases fragmentadas com os registros sonoro e visual. Mas, sobretudo, para usar as palavras de Arendt, o que está em questão é uma extraordinária transformação da antiga

arte política da mentira na fabricação da falsidade. É precisamente essa fabricação, essa substituição da realidade factual pela ficção, que, segundo Arendt, torna a verdade supérflua.

“O resultado de uma substituição consistente e total da verdade factual por mentiras não é que as mentiras passem a ser aceitas como verdade e a verdade seja difamada como mentira”, afirma ela, “mas que o sentido pelo qual nos orientamos no mundo real – e a categoria da verdade versus a falsidade está entre os meios mentais destinados a esse fim – seja destruído” (Arendt, 1993, p. 257).

A ficção, assumida como substituto adequado da realidade e da factualidade, tende a resultar na destruição do nosso senso de pertença a um mundo real e, como consequência, de nossa capacidade de compreender e julgar. Isto é melhor ilustrado, diz Arendt, pelos sistemas dos governos totalitários, “de longe a agência mais eficaz na proteção das ideologias e imagens do impacto da realidade e da verdade” (Arendt, 1993, p. 256). O totalitarismo é, em sua perspectiva, a forma exemplar de “mentira organizada” absoluta e criminosa, alimentada pela ideologia. Contudo, como ela argumenta de modo incisivo, o efeito catastrófico da mendacidade transformada num sistema de falsidade pública também espreita os regimes democráticos: o senso humano de pertencimento a um mundo real corre o risco de ser destruído sempre que, em vez de simplesmente mentir, os políticos fabricam uma realidade fictícia baseada e engendrada por uma “factualidade alternativa”.

A lição crítica de Arendt sobre a “mentira na política”, escrita há cerca de 60 anos, também se aplica aos nossos tempos de pós-verdade?

Para começar, somos agora confrontados com um cenário de hiperconectividade em que a plataforma aberta da web e os recintos fechados das redes sociais fazem do tema da

comunicação um problema específico, quase incomparável àquela em que Arendt se concentrou na década de 1960. Além disso, o cenário político de hoje é marcado pela intervenção direta de poderosos tecno-oligarcas que fabricam e manipulam a comunicação. Em segundo lugar, e ainda mais alarmante, o atual circo da pós-verdade possui uma substância ficcional na qual não só prevalecem as emoções e triunfam as falsidades fabricadas, mas também aqueles que parecem mais aptos a assumir a liderança, em vez de oradores políticos treinados, são *showmen*, animadores midiáticos e afins. Platão provavelmente os chamaria de charlatões da geração pós-discursiva, dotados de um espírito animal impulsivo para produzir identificação emocional, heróis que desafiam as verdades racionais e factuais, bestas entre as bestas.

Os antigos sofistas e seus pupilos políticos treinados eram funâmbulos do *logos*. Basicamente, tratava-se de intelectuais habilidosos e eruditos, apaixonados pela versatilidade da linguagem, que se dirigiam a uma multidão que conhecia Homero de cor e assistia regularmente às peças teatrais de Sófocles e Eurípides. O universo deles era altamente culto e educado. Curiosamente, na atual era da pós-verdade, intelectuais e especialistas, quando não a própria ciência e a cultura enquanto tais, são desprezados por regimes populistas por se apegarem a fatos objetivos ou teorias coerentes, em vez de permitirem que emoções e impulsos transitórios decidam o que é certo e adequado, se não o que é verdadeiro.

Arendt observou que “uma vez que o mentiroso é livre para moldar seus ‘fatos’ de modo a adequá-los ao proveito e ao prazer, ou mesmo às meras expectativas de seu público, é provável que ele seja mais persuasivo do que aquele que diz a verdade. Com efeito, ele geralmente terá a plausibilidade a seu favor” (Arendt, 1993, p. 251). A plausibilidade, no entanto, pode

parecer um conceito muito fraco à luz de nossa exploração ainda provisória da arqueologia da pós-verdade. Não por acaso, os sofistas não pretendiam ser plausíveis, queriam ser irresistivelmente convincentes, coercitivos como se supõe que a verdade o seja; como atesta o elogio de Górgias ao poder do *logos*, pretendiam conquistar inteiramente as almas do público. Hoje, ao contrário, parece que a assertividade de uma linguagem confusa e infantilizada é a arma vencedora do líder populista.

Além disso, ao contrário de Platão, os sofistas não apreciavam a teoria entendida como uma construção sistemática e sólida, idealmente universal e objetiva; eram programaticamente flexíveis e se orgulhavam de sua flexibilidade discursiva, de sua extraordinária habilidade retórica em sustentar qualquer tese e também sua oposição, persuadindo o público a respeito de ambas. Poderíamos, portanto, perguntar se o relativismo nihilista seria um nome apropriado para essa atitude e, mais ainda, se tal atitude poderia se encaixar no cenário atual da pós-verdade, em que a flexibilidade para sustentar enunciados opostos – uma flexibilidade particular baseada em impulsos, e não em dispositivos argumentativos – ocupa o centro do palco, em detrimento de qualquer teoria coerente, ainda que falsa.

Parece que, hoje, lidamos com um cenário diferente, não só em relação ao descrito por Platão, mas também ao descrito por Arendt, no qual um papel fundamental era desempenhado por especialistas que – como ela mesma afirma – eram “apaixonados pela teoria”. Ao que tudo indica, a teoria, juntamente com a coerência racional, hoje se evapora e o que resta são fragmentos de opiniões flexíveis, enquadrados por enunciados improvisados que, por vezes, imitam o capricho infantil. Talvez Platão estivesse certo: a maioria não gosta de teoria, menos ainda de uma teoria baseada na verdade racional. O grande animal se deleita com a seqüência aparentemente mais natural,

ilimitada e incoerente de enunciados emocionais e com a suposta espontaneidade de agir e falar impulsivamente.

Por um lado, a ficção audaciosa substitui o instrumento ainda elaborado da desinformação com a qual os políticos sempre estiveram familiarizados; por outro, o estilo improvisado e a fala impulsiva fazem da coerência um artifício intelectual suspeito e, basicamente, entediante. Afinal, de modo recorrente, os políticos populistas atuais não mentem para ocultar a verdade, mas para afirmar seu poder sobre a realidade. Para eles, as palavras não são referências da realidade, mas instrumentos para exibir um poder irrestrito, um poder que se desvincula programaticamente do reino da razão, da lógica e da racionalidade.

Em conclusão, não haveria mais lugar para a verdade, o que quer que entendamos por verdade, no caótico teatro político da nossa era da pós-verdade?

Ao citar o mito da caverna, Arendt observa que Platão está tão consciente do perigo enfrentado por quem busca a verdade e tenta libertar as pessoas da falsidade e da ilusão demagógicas, que afirma que “se pudessem pôr as mãos em tal homem... eles o matariam” Arendt, 1993, p. 229). No caso de Sócrates, eles o fizeram. Michel Foucault (2011) aborda a mesma questão ao falar da *parrhesia* socrática. Embora por caminhos diferentes, Arendt e Foucault convergem ao compreender a prática de dizer a verdade como uma forma de resistência ao poder, uma prática ainda mais crucial, é claro, quando tal poder faz da mentira a sua força. Bonnie Honing (2013), ao se concentrar na política de recusa de Antígona, também oferece reflexões perspicazes sobre o tema da resistência individual.

De fato, podemos contar com certo número de perspectivas preciosas como essas para repensar a resistência e sua ligação com a dizer-a-verdade; contudo, seu principal interesse na ação individual constitui uma espécie de limite: com efeito,

a ênfase na resistência individual corre o risco de marginalizar a questão propriamente política da resistência coletiva. Como se a maioria, para usar o léxico platônico, estivesse destinada a uma submissão estrutural e não pudesse se engajar no exercício revolucionário de dizer a verdade e resistir.

Na realidade, na descrição platônica da democracia antiga como política patológica, algo como resistência coletiva simplesmente não existe. Como e por que o grande animal poderia se erguer e se opor aos demagogos especializados em cultivar e agradar os impulsos emocionais que constituem a coletividade bruta? Não por acaso, embora os textos de Platão iluminem a prática de Sócrates de dizer a verdade como uma forma exemplar de resistência, toda a sua obra sustenta enfaticamente que a resistência coletiva sequer é uma questão. Ainda assim, por mais desencorajadora que seja, a descrição platônica do comportamento mimético do *demos* precisa ser considerada, não apenas à luz de nossa arqueologia provisória da pós-verdade, mas, de forma mais dramática, em relação ao recente e doloroso desconcerto, agora generalizado entre vários estudiosos da política, sobre a proliferação de regimes populistas e autoritários no chamado Primeiro Mundo democrático. Talvez o elitista Platão, cuja doutrina antidemocrática tanto agrada às tradições de extrema direita e às ideologias fascistas, o execrável Platão que despreza a maioria em nome da verdade racional, nos ajude a refletir sobre a veia demagógica que corre no corpo da democracia e que pode transformá-la em um regime patológico basicamente irresistível.

Poderíamos parar por aqui e contentar-nos com a explicação acima sobre as razões que fazem de Platão um autor que ainda vale a pena ler. Ou, ao menos, poderíamos lembrar, de modo cortês e conclusivo, que Platão fala, é claro, da democracia de Atenas, um caso particular e histórico em relação ao qual ele tinha muitos motivos

para estar insatisfeito. No entanto, vale a pena recorrer mais uma vez a Arendt para mencionar brevemente sua visão peculiar da democracia antiga, uma visão que, à primeira vista, longe de permitir que nosso discurso chegue a uma conclusão satisfatória, parece desestabilizar toda a argumentação que vínhamos desenvolvendo até agora.

Na verdade, e de forma bastante desconcertante, Arendt não só descreve em termos entusiásticos e positivos a mesma democracia ateniense que Platão retrata de forma tão negativa, como também a toma como modelo constitutivo para a concepção de sua própria noção de política, uma política na qual a categoria da pluralidade, juntamente com as da ação, interação e liberdade, funciona como espinha dorsal de toda a construção.

Gostaria de esclarecer este ponto por meio de uma fórmula breve e direta. Onde Platão enxerga um grande animal, Arendt vê uma pluralidade em interação. Há aqui uma espécie de oposição ingovernável ou, talvez, uma tensão radical que, ao fazer colidir duas correntes conceituais polarizadas, revela o núcleo problemático da democracia enquanto tal.

Recentemente, ao refletir sobre a concepção de Arendt da política como um espaço relacional de aparição engendrado por uma pluralidade de seres humanos singulares que se reúnem e interagem, aproveitei a oportunidade para nomeá-la “democracia emergente”. Ou seja, em meu livro *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, ao invocar a noção arendtiana de política como um espaço de aparição no qual as pessoas se reúnem, aparecem como corpos distintos e plurais e agem em conjunto, concentrei-me numa visão renovada da democracia, caracterizada por uma interação participativa, relacional, não violenta e afirmativa, em vez de estruturas institucionais ou mecanismos eleitorais. À luz disso, ousou dizer que tanto o retrato platônico da democracia ateniense como

política patológica quanto o retrato arendtiano, que sugere a ideia de uma democracia germinal, merecem atenção especial. Em outras palavras, na atual era da pós-verdade, somos obrigados a confrontar tanto a imagem desagradável de Platão do grande animal quanto a visão de Arendt de uma pluralidade interativa, assumindo-as como polos opostos de uma tensão fundamental, se não estrutural. Afinal, o que está em jogo nessa tensão são os caminhos divergentes de dois vocabulários políticos contrastantes: um, alimentado pelo individualismo extremo, que coloca a maioria, a massa, a multidão, quando não a turba, numa cadeia conceitual inquietante; o outro, que alinha a antiga e formidável palavra “o povo” com o termo “pluralidade”. Penso que nossos discursos sobre verdade e política, mentiras organizadas e resistência coletiva, se não nossa própria concepção de democracia na era da pós-verdade, estão enredados na complexidade teórica dessa tensão.

Na medida em que ainda defendemos que liberdade é uma palavra dotada de sentido no vocabulário político contemporâneo, precisamos enfrentar essa complexidade com urgência. Na medida em que nós nos definimos como democráticos, não é apenas nossa tarefa, mas nossa responsabilidade histórica, neste preciso momento histórico, questionar – no sentido de fazer perguntas, investigar – os fundamentos da democracia. É por isso que uma arqueologia da pós-verdade não é um mero exercício acadêmico, mas um ponto de referência necessário para engajar-nos, de forma ativa e eficaz, nas emergências políticas do nosso presente.

Referências

ARENDR, H. Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers. In: *Crisis of the Republic*. Harcourt Brace: New York, 1972.

- ARENDR, H. *Between Past and Future*. Penguin Classics: New York 1993.
- CAVARERO, A. *Inclination. A Critique of Rectitude* Stanford University Press: Stanford 2016.
- CAVARERO, A. *Surging Democracy*. Notes on Hannah Arendt Political Thought. Stanford University Press: Stanford, 2021.
- FORTI, S. The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism and Plato. *Political Theory*, v. 34, n. 1, 2006, p. 9-32.
- FOUCAULT, M. *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II* (1983-1984). Palgrave-Macmillan: New York, 2011.
- GORGIAS, *Encomium to Helen*, <https://yourhomeworksolutions.com/wp-content/uploads/edd/2018/08/gorgias.pdf>
- HONIG, B. *Antigone, Interrupted*. Cambridge University Press: Cambridge, 2013.
- OXFORD DICTIONARY: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>
- PLATO. *The Republic*. Trans. B. Jowett. Disponível em: [https://human.libretexts.org/Courses/Los_Medanos_College/Classical_Greek%3A_Philosophy_Reader_\(Haven\)/02%3A_Chapters/2.07%3A_The_Republic_By_Plato_\(Translated_by_Benjamin_Jowett\)](https://human.libretexts.org/Courses/Los_Medanos_College/Classical_Greek%3A_Philosophy_Reader_(Haven)/02%3A_Chapters/2.07%3A_The_Republic_By_Plato_(Translated_by_Benjamin_Jowett))
- POPPER, K. *The open society and its enemies*. Princeton University Press: Princeton, 2013.

Soberania perdida

A sociedade digital como ameaça à democracia *

Marco Filoni

Há quem sustente que a história, hoje, tenha realmente chegado ao fim. Outros, no entanto, preferem falar de verdadeiros séculos breves, ou mesmo brevíssimos – com início em 1989 e fim nos dias atuais. Para além das intenções de rotulagem, a única coisa certa é que a época em que vivemos tem todas as características para ser considerada a promotora de um *mundo novo*. Há uma revolução em curso que está mudando o mundo, de forma definitiva e de uma vez por todas. É a revolução digital e tecnológica. Ela avança a uma velocidade tal que se torna fugidia, elusiva à nossa compreensão, quase como se estivesse produzindo uma lacuna entre nossa capacidade de produção tecnológica e a consciência dessa mesma produção – algo semelhante ao que o filósofo Günther Anders (1956), nas décadas de 1950 e 1960, chamou de “desnível prometeico”.

Uma revolução excepcional, que conta com poucos, a bem dizer com raríssimos antecedentes na história – talvez, pela força de seus efeitos, comparável apenas à invenção do livro. Com efeito, Bacon defendia que a arte da impressão (juntamente com a pólvora e a bússola) havia revirado para sempre a ordem mundial. Marx também sustentava exatamente a mesma tese, retomando-a, entre outros, de Hegel, ao registrar: “A pólvora, a bússola e a impressão são as três grandes

* Traduzido do italiano por Judikael Castelo Branco.

descobertas introduzidas pela sociedade burguesa. A pólvora dissolve a cavalaria, a bússola abre o mercado mundial e cria as colônias – enquanto a imprensa se torna o instrumento do protestantismo e, em geral, do despertar da ciência: a mais importante alavanca para construir os pressupostos de um indispensável desenvolvimento espiritual” (Marx, 1980, p. 93).

Ora, são evidentes os aspectos mais técnicos, sociais e políticos do que está ocorrendo atualmente com a revolução digital. Mas seus efeitos ainda precisam ser questionados. Nesse sentido, pode ser útil estabelecer uma analogia com algo semelhante que aconteceu no passado, em particular com a revolução iniciada por Gutenberg. Após o surgimento das primeiras oficinas tipográficas e o nascimento do livro, sua difusão e a evolução das técnicas deram início a uma revolução silenciosa e extremamente sutil que causou mudanças decisivas e irreversíveis nas mentes e nas coisas, nos indivíduos e na sociedade, nos humildes e nos poderosos. Exatamente o que está acontecendo hoje, e que, no entanto, nos esforçamos para pôr em foco, distintamente – assim como não foi imediatamente apreendido o *novo mundo* gerado pela revolução do livro, cujos resultados são nada menos que o Renascimento, a Reforma e a transformação do livro da natureza – ou seja, a nova ciência. Mas, junto com isso, vieram também alguns séculos de instabilidade, guerras e perseguições religiosas.

Vale a pena enfatizar isso, ainda que brevemente: distinguidas com clareza as duas culturas – a manuscrita e a tipográfica –, o livro impresso separa com igual radicalidade dois renascimentos diferentes: de um lado, um movimento literário e artístico “regional”, o Humanismo italiano, ligado à cultura manuscrita, que – com o devido respeito a Panofsky e antes dele a Burckhardt – não é muito diferente dos renascimentos provisórios da era de Carlos Magno e do século XII. De outro,

aquilo que veio a ser a verdadeira Renascença, quer dizer, o final do século XV e o século XVI, produto e reino da imprensa, que multiplica os saberes e reorienta, de maneira totalmente nova, as mentalidades e a cultura. Também a Reforma encontra aqui as suas raízes: não apenas os reformadores se valeram das possibilidades da imprensa, mas foi ela justamente que possibilitou e preparou a Reforma. Agora, os textos sagrados estão ao alcance de todos, podem ser lidos e analisados – uma nova relação com o sentido da história e com a antiguidade (clássica, judaica e cristã) impensável sem a prensa e a difusão do livro¹.

Esse espírito dos novos tempos foi bem apreendido por Erasmo ao escrever: “A biblioteca de Ptolomeu estava contida entre as estreitas paredes de sua própria casa”, enquanto o tipógrafo “edificava uma biblioteca que não tem outros limites além do próprio mundo” (Erasmo 1964, p. 180-181). Bem como por Frances Yates (1966, p. 124) quando evoca Victor Hugo com seu *Notre dame*: “O livro matará o edifício, sua linguagem universal demolirá a da catedral”. Esse novo mundo também significa uma nova ciência – ou melhor, a nova natureza e a nova ciência que esse mundo descreve e interpreta.

Como então, também hoje assistimos a uma transformação radical – que, ao contrário do que ocorreu naquela época, está se dando de forma acelerada, com uma velocidade jamais imaginada –, e nossas vidas estão mudando de maneira cada vez mais rápida: o digital influencia a formação do imaginário coletivo, modifica os valores, os símbolos, os ícones e os mitos da contemporaneidade. Mas nem a classe política nem a

¹ Veja-se o clássico *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento*, de E. L. Eisenstein (1986), e o mais recente *D'encre et de papier. Une histoire du livre imprimé*, de J.-M. Chatelain, J.-Y. Mollier e O. Deloignon (2021).

opinião pública parecem ter os instrumentos culturais necessários para compreender e regular essas mudanças.

Além disso, é preciso considerar seriamente o argumento do filósofo Gilbert Simondon (2021) quando, a propósito da automação que tem sido estudada e enfrentada pela filosofia no passado recente, sustenta que se trata apenas do nível mais baixo da perfeição técnica. Com efeito, para Simondon, o nível mais alto dessa perfeição é a reflexividade, que ele identifica tanto com a cibernética quanto com a técnica. Portanto, a pergunta permanece: qual filosofia, caracterizada pela reflexividade, poderá ainda existir quando, depois da cibernética, as máquinas se tornarem reflexivas? (Simondon, 2009).

No entanto, para responder a essa pergunta, precisamos antes tentar descrever, ainda que brevemente, o ponto a que chegamos. As inovações tecnológicas na história tiveram sempre um duplo aspecto: com certeza trouxeram progresso, mas, ao mesmo tempo, infligiram muitas vezes danos irreparáveis a seres humanos e a suas fontes de subsistência. Porém, historicamente, os temores concentraram-se em problemas específicos: por exemplo, na questão das armas e do uso que um operador não humano poderia fazer delas; ou ainda na ideia de que androides, tecnologias e máquinas inteligentes avançadas possam vir a substituir o ser humano e, de alguma forma, se voltar contra ele, subjugar-lo...

Hoje, no entanto, esse medo é diferente, porque algo mudou. Segundo Ian Bremmer, são quatro os riscos mais graves que teremos de enfrentar com a inteligência artificial. Em primeiro lugar, a *desinformação*: deve ser enfrentada a facilidade com que se pode usar a inteligência artificial para gerar informações falsas, distorcidas, capazes de envenenar o debate público, justamente por sua incompatibilidade com a democracia e com o capitalismo de livre mercado. Em segundo lugar, a

proliferação: nos últimos anos, concentramo-nos no problema da coleta de dados on-line e da privacidade, mas, com a inteligência artificial, em breve todos nós poderemos ter acesso a ferramentas de informação muito poderosas, que, nas mãos erradas, podem ser perigosas. Terceiro, a *perda de empregos*: ainda não é quantificável, mas sabemos que será em uma escala até agora inimaginável, à medida que a inteligência artificial começar a substituir os trabalhadores do conhecimento. Por fim, a *substituição*, que é o aspecto que mais nos afeta diretamente, porque em breve nos acostumaremos a interagir com máquinas, e não recorreremos mais aos bots apenas para obter previsões do tempo ou para ajustar um alarme, mas também para desenvolver interações complexas e até mesmo para ter companhia (e já sabemos dos distúrbios que as redes sociais podem causar) (Bremmer, 2023, p. 54).

Tomando emprestada a linguagem da tecnologia, Yuval Noah Harari (2023) escreveu que a inteligência artificial “hackeou” o sistema operacional da civilização humana: “Nos últimos dois anos, surgiram novas ferramentas de IA que ameaçam a sobrevivência da civilização humana a partir de uma direção totalmente inesperada. De fato, a IA adquiriu algumas capacidades notáveis de manipular e gerar linguagem – tanto com palavras quanto com sons ou imagens. Dessa forma, ela violou o sistema operacional de nossa civilização. A linguagem é a matéria da qual é feita quase toda a cultura humana. Os direitos humanos, por exemplo, não estão inscritos em nosso DNA, mas são artefatos culturais que criamos ao contar histórias e escrever leis. Os deuses não são realidades físicas. Eles também são artefatos culturais que criamos ao inventar mitos e compor escrituras”.

Harari prossegue tomando o dinheiro como um novo exemplo, outro artefato cultural (basta pensar nas

criptomoedas e no que aconteceu nos últimos anos). Acrescentando algo particularmente importante: esses artefatos funcionam porque têm uma história que nos é narrada. “O que aconteceria quando uma inteligência não humana se tornasse melhor do que o ser humano médio para narrar histórias, compor melodias, desenhar imagens, escrever leis e escrituras?”, Harari continua a se perguntar.

É interessante destacar esse aspecto da narrativa. Sabemos muito bem quais são as aplicações técnicas e científicas que a inteligência artificial pode ter, como nos casos dos carros autônomos e dos aplicativos de saúde, por exemplo. Mas o que sabemos sobre o aspecto reflexivo de que falava Simondon, isto é, o que acontecerá quando as máquinas começarem a gerar conteúdos culturais, políticos, notícias e textos normativos? É legítimo ter medo? Se, por exemplo, pensarmos no ChatGPT ou em inteligências artificiais generativas desse tipo em relação à educação, é razoável levantar algumas questões. De fato, há algum tempo tem crescido uma preocupação geral quanto ao sistema escolar: o que acontece quando os alunos começam a usar essas ferramentas para escrever seus trabalhos, seus artigos, as teses que apresentam para se formar? Perguntas que alguns sujeitos atentos já tentaram responder e que, de fato, constituem um tema de grande interesse (Bogost, 2023).

Mas isso não é suficiente para apreender o quadro geral, porque – continua Harari – deveríamos considerar, por exemplo, o papel que a inteligência artificial pode vir a desempenhar nos sistemas políticos e nas eleições dos países democráticos, quando for utilizada para produzir, massivamente, conteúdos políticos, notícias falsas e textos para novos cultos. Harari escreve: “Nos últimos anos, o culto de qAnon se concentrou em mensagens anônimas on-line, conhecidas como ‘q drops’. Os seguidores coletaram, veneraram e interpretaram

essas gotas como um texto sagrado. Embora, até onde sabemos, todos os q drops anteriores tenham sido compostos por seres humanos, e os bots apenas tenham ajudado a divulgá-los, no futuro poderemos testemunhar os primeiros cultos da história cujos textos venerados tenham sido escritos por uma inteligência não humana. As religiões ao longo da história reivindicaram uma fonte não humana para seus livros sagrados” (Harari, 2023)².

Em resumo, segundo o estudioso, em pouco tempo estaremos ouvindo máquinas (inteligência artificial) que, muito provavelmente, serão capazes de influenciar nossas vidas, nossas escolhas e nossas perspectivas. E, se forem capazes de fazer isso, é porque confiaremos nelas: quer dizer, elas e nós poderemos conversar com *intimidade*: “Graças ao seu domínio da linguagem, a IA poderá até mesmo estabelecer relacionamentos íntimos com as pessoas e usar o poder da intimidade para mudar nossas opiniões e visões de mundo. Embora não haja qualquer indicação de que a IA tenha consciência ou sentimentos próprios, para favorecer uma intimidade fingida com os seres humanos, basta que a IA consiga fazer com que eles se sintam emocionalmente conectados a ela” (Harari, 2023).

Talvez esses cenários se assemelhem demais a filmes hollywoodianos – alguém há de se lembrar de *Her*, de Spike Jonze, vencedor do Oscar em 2013, que retratava o amor entre o protagonista, interpretado por Joachim Phoenix, e uma IA... No entanto, para entender que estamos falando de nós, do presente, é suficiente pensar em Blake Lemoine: engenheiro do Google que ganhou notoriedade ao afirmar publicamente que o chatbot em que trabalhava, o LaMDA, havia se tornado sentiente. Ora, a afirmação é altamente exagerada (e

² Veja-se ainda Harari, 2024, p. 401 *et seq.*

provavelmente falsa), mas o que chama a atenção é que nosso intrépido engenheiro, ao ser chamado a responder por sua declaração – que, caso estivesse errada, poderia lhe custar o emprego (que podemos supor bem remunerado) –, manteve sua posição. Ou seja, ele preferiu perder o emprego. Mais uma vez Harari (2023): “Se a IA pode influenciar as pessoas a ponto de arriscarem o próprio trabalho, o que mais ela poderia induzi-las a fazer? Em uma batalha política por mentes e corações, a intimidade é a arma mais eficaz e a IA acaba de adquirir a capacidade de produzir em massa relações de intimidade com milhões de pessoas. Todos sabemos que, na última década, as redes sociais se tornaram um campo de batalha pelo controle da atenção humana. Com a nova geração de IA, a linha de frente dessa batalha está se deslocando da atenção para a intimidade. O que acontecerá com a sociedade humana e com a psicologia humana quando IAs lutarem entre si para fingir relações de intimidade conosco – relações que poderão ser usadas para nos convencer a votar em determinados políticos ou a comprar determinados produtos?”.

A história é a interação entre a biologia e a cultura, entre nossos desejos, nossas necessidades e nossas criações culturais – como as religiões e as leis. Mas, em última análise, Harari se pergunta o que acontecerá com o curso da história quando a inteligência artificial assumir o controle da cultura e começar a produzir histórias, melodias, leis e religiões? Ferramentas como o rádio, a televisão ou a prensa tipográfica contribuíram para difundir ideias e cultura dos seres humanos, sem nunca criarem por conta própria; é isso, no entanto, que devemos esperar agora?

Não é preciso dizer que a inteligência artificial não se resume a isso: sabemos muito bem que ela será usada – e com grande proveito – para fins benéficos e positivos – basta pensar

nas aplicações científicas e médicas, na busca de soluções para questões que afligem nosso tempo (a crise ecológica e ambiental) e assim por diante. No entanto, cresce o medo e multiplicam-se apelos e receios – inclusive por parte daqueles que conhecem bem a inteligência artificial, por participarem do desenvolvimento dela. E, assim, passam a ser invocadas limitações, regulamentações, interrupções e reavaliações.

Há ainda uma pergunta a ser feita: as pessoas realmente querem isso? Só nos últimos meses, multiplicaram-se artigos, ensaios e livros que erguem a voz contra o desenvolvimento da inteligência artificial. Mas há algo de anômalo e assimétrico nessa onda de preocupação: enquanto os especialistas se desdobram indicando os perigos envolvidos, a opinião pública parece completamente alheia e inconsciente. Feliz e tranquila, pode-se dizer, desfrutando dos serviços oferecidos pela inteligência artificial. Há um descompasso entre “as elites internacionais (jornais, intelectuais, acadêmicos e um número crescente de políticos) que estão colocando os gigantes da alta tecnologia sob julgamento para defender os cidadãos de seu poder crescente”; e, de outro lado, esses mesmos “cidadãos, que parecem ter uma visão totalmente diferente: os serviços fornecidos pelas empresas digitais são amplamente bem avaliados e a discussão sobre como restringir seu crescente poder não desperta tanto interesse. As elites culturais querem defender o povo, mas o povo não parece interessado em ser defendido por elites cada vez menos amadas” (Pedemonte, 2017, p. 10)³.

Tudo isso alimenta o fenômeno da desconfiança na competência: se todo cidadão pode expressar sua opinião sobre qualquer assunto da mesma forma que um ganhador do Prêmio Nobel, então, as competências passam a ter menos

³ Sobre esses temas, veja-se também Pedemonte (2022).

valor, a confiança nos especialistas diminui e colapsa a deferência diante de qualquer comunidade: partidos, jornais, cientistas, economistas etc. (cf. Nichols, 2017).

O problema é que esse paradoxo não pode ser explicado sem abordar a questão da arquitetura das plataformas que fornecem serviços, muitas vezes gratuitos – pelo menos à primeira vista: vale o velho refrão de que, se você não paga nada, está pagando com sua privacidade! – e que exercem influência cada vez maior em nossas vidas. Tudo isso vem de longe, quando, no início da década de 1990, passou-se a perseguir a ideia de personalizar as informações do usuário. Tratava-se de concretizar o conceito de *prosumer*, figura surgida cerca de dez anos antes e que havia sido exemplificada por Alvin Toffler: em outras palavras, um consumidor que é também um produtor de informação, um usuário que navega e, enquanto se informa, torna-se ele mesmo um produtor de informações por meio de comentários, curtidas e compartilhamentos de textos e de imagens (cf. Toffler, 1987)⁴. E não apenas isso: em 1995, o especialista em tecnologia do MIT, em Boston, Nicholas Negroponte (1995), profetizou a ideia do *Daily Me*: não precisaremos mais de jornais, revistas ou telejornais. Todos – escrevia então – poderão ter sua própria dieta de informações moldada a seus próprios interesses, desejos e inclinações. Você gosta de rúgbi? Ou de literatura inglesa do século XVIII? Sem problemas: você receberá informações pensadas e construídas de acordo com o que lhe agrada. Não há nada de errado nisso, certo? Bem, para dizer a verdade, essa personalização – uma espécie de utopia – “talvez tenha se tornado – da forma como se desenvolveu – uma ameaça à nossa vida social e à nossa própria democracia”

⁴ Para uma história do conceito, remetemos a Pedemonte (1998).

(Pedemonte, 2024, p. 15)⁵. É difícil, se não impossível, descrever em poucas linhas o que aconteceu desde então. Mas, ainda que de maneira completamente insuficiente e arbitrária, podemos dizer que a arquitetura da Internet e das redes sociais tem assumido cada vez mais a aparência de uma *Filter Bubble*, segundo a feliz definição de Eli Pariser (2011). Tudo começou em 4 de dezembro de 2009, quando o Google introduziu o algoritmo de busca Page Rank. A partir desse momento, as pesquisas passaram a ser personalizadas, e os resultados eram ajustados a cada usuário com base em suas atividades anteriores.

O bom e velho George Orwell estava errado: não seria o olho do “Grande Irmão” a nos vigiar e controlar; não, são os “cookies” que nos espionam, coletam informações, acumulam dados sobre nossas navegações (consumo, prazeres, preferências de todos os tipos) que, vendidos às muitas empresas e plataformas dispostas a pagar (e não pouco) para obtê-los, permitem que elas criem perfis detalhados de cada usuário. É claro que é conveniente ver completar-se, quase por magia, o que digitamos na barra de busca quando precisamos pesquisar sobre algo. E é surpreendente constatar o quanto esses algoritmos nos conhecem sempre que precisamos escolher um filme, ouvir uma música, decidir para onde ir nas férias... Algumas plataformas são a realização do desejo: são capazes de nos dar exatamente o que queremos e, muitas vezes, nos oferecem algo que até então sequer sabíamos desejar...

“O mecanismo criado pelas plataformas provoca uma distorção totalmente nova na relação entre o poder econômico e os cidadãos. Antes, essa relação era de um para muitos. Hoje, ela é de um para um. O consumidor é seguido, estudado,

⁵ A argumentação destas páginas deve muito ao volume de Pedemonte, ao qual remetemos para um excelente (e definitivo) aprofundamento do tema.

aliciado em seus desejos, satisfeito. O Google facilita nossas buscas on-line, antecipa nossos desejos ao pré-escrever o endereço dos sites que queremos acessar, faz sugestões sobre os produtos que podem nos interessar, nos oferece um menu de notícias feito sob medida para cada um de nós. A Amazon nos propõe mercadorias alinhadas com nossas preferências. O Facebook atende aos nossos desejos, mostrando-nos as postagens mais apreciadas com base em uma análise cuidadosa das escolhas já feitas e nos atinge com anúncios publicitários incrivelmente personalizados” (Pedemonte, 2017, p. 12).

Por isso, estamos dispostos a justificar o preço a ser pago em termos de privacidade. Mas a questão é: sabemos realmente o que estamos entregando a essas plataformas? Quais dados? Quais informações? Qual a sua relevância? Acima de tudo: até que ponto estamos cientes da importância desses dados e de como eles podem afetar nossas vidas? Não se trata apenas de uma questão de privacidade – ou, melhor dizendo, não só disso. Para Pariser, há algo ainda mais perigoso sendo criado: esses dados serão utilizados por plataformas e redes sociais como base para a construção de *filter bubble*, bolhas que filtram as informações do mundo exterior para nos dar apenas o que nos agrada, o que é coerente com as escolhas que já fizemos – portanto, somente aquilo que confirma nossas opiniões e as visões que cada um de nós já tem. Bolhas à nossa imagem e semelhança, nas quais nada daquilo que é “diferente” encontra lugar. Isso cria uma verdadeira *arquitetura de controle*, conforme apontado por Cass R. Sunstein (2017), ou seja, a ilusão de que cada um decide o que vê e ouve – quando, na realidade, é um algoritmo que faz essa escolha. Trata-se do capitalismo das plataformas, com seu poder irrefreável e agora praticamente irreversível, capaz não só de modificar as estruturas sociais ao nosso redor, mas de se tornar ele próprio o sujeito que

cria essas estruturas, dando origem a práticas cotidianas que transformam a ordem social e a maneira como as sociedades se governam e se organizam (cf. van Dijck; Poell; Waal, 2018)⁶. Assim, as plataformas passam a configurar um ecossistema, que, tal qual o biológico, se apresenta – e precisa ser analisado – como uma *forma de vida*, considerando as interações e interdependências que estabelece (Srnicek, 2016).

Vivemos numa época em que desfrutamos de grande liberdade como consumidores; e, no entanto, enquanto cidadãos, vemos a liberdade cada vez mais ameaçada. Segundo Cass Sunstein, a Internet e o capitalismo de plataformas alimentam as polarizações, porque nos enclausuram em bolhas, afastando-nos da dialética. “O mecanismo é diabólico, pois o usuário, sentindo-se em uma situação de total controle de suas escolhas, tende a subestimar o papel da infraestrutura na determinação das mensagens às quais está exposto e, conseqüentemente, na formação do seu modo de pensar” (Pedemonte, 2017, p. 13).

Se tentássemos perguntar ao nosso círculo de amigos, provavelmente todos estariam dispostos a reconhecer o problema, mas dificilmente alguém diria que diz respeito a si mesmo. De fato, a percepção individual sugere que a infraestrutura criada pelas plataformas consente plena liberdade, fornece serviços úteis e gratuitos, aumenta a capacidade de cada indivíduo de obter informações, desenvolver relações sociais, comprar bens de forma eficiente, rastrear nichos de mercado que, de outra forma, seriam inacessíveis etc. O imaginário de cada indivíduo se molda com base na percepção do próprio poder dentro da rede.

⁶ Cfr. Sobre o tema em geral, enviamos a S. Zuboff (2019).

A definição de plataformas digitais dada – não sem uma boa dose de ironia – por Alex Moazed e Nicholas L. Johnson (2016) é bastante curiosa: os dois afirmam que as plataformas digitais realizaram, em parte, a utopia socialista, porque seriam uma gigantesca economia planificada de modo centralizado. O que mais seriam o Facebook, o Twitter e o Google senão economias centralizadas que atendem a bilhões de pessoas? O problema é que o “central planner” não é mais o Estado soviético, mas um algoritmo gerido por empresas privadas⁷.

O verdadeiro problema é que essas plataformas criam um mundo que vemos apenas parcialmente, ou melhor, diminuem a janela pela qual nos debruçamos para olhar a realidade – e, assim, já não conseguimos mais perceber sua complexidade e sua conflitualidade, mas apenas enxergar aquilo que nos agrada porque se assemelha a nós. Isso gera uma distorção, quer dizer, a modificação dos próprios pressupostos do pluralismo e da discussão pública, bem como da liberdade individual. De acordo com Cass R. Sunstein, tudo isso está dissolvendo o mundo comum que sustenta a convivência democrática e é potencialmente capaz de lesar a liberdade individual e comprometer a democracia. E o é porque “a arquitetura do controle apresenta um lado negativo muito importante, que levanta questões fundamentais sobre a natureza da liberdade, da democracia e do autogoverno. Quais são as pré-condições sociais do bom funcionamento de um sistema de deliberação democrática ou da própria liberdade individual?” (Sunstein, 2017, p. 15).

Para explicar como essas pré-condições sociais devem ser articuladas e quais são elas, Sunstein destaca a necessidade de espaços públicos compartilhados, sejam eles reais ou

⁷ Aqui, sigo os argumentos de Pedemonte (2017, p. 13 *et seq.*).

virtuais. E remete a um texto clássico da arquitetura e do urbanismo estadunidenses, o livro de Jane Jacobs, *Life and Death of Great Cities. An Essay on American Metropolises*. Nele, escreve a estudiosa de arquitetura: “Na rua, é possível manter excelentes relações com pessoas muito diferentes de nós e, com o tempo, pode-se até desenvolver uma espécie de familiaridade ‘pública’ com essas pessoas. Essas relações (...) também podem durar muitos anos ou até décadas (...). A tolerância, a possibilidade de conviver com vizinhos muito diferentes de nós – e, muitas vezes, a diferença vai muito além da cor da pele – são realizáveis e normais num ambiente intensamente urbano (...), só são viáveis e normais onde as ruas, por seu caráter intrínseco, permitem que pessoas estranhas entre si convivam em paz (...). Por mais limitados, insignificantes e causais que possam parecer, os contatos humanos que se têm nas ruas podem ser o ponto de partida de uma rica vida coletiva urbana” (Jacobs, 2009, p. 57 e p. 66-67).

Ora, se olharmos o mundo através de janelas estreitas, se o olharmos a partir das bolhas – dessas câmaras de eco onde todos são como nós –, viveremos apenas em guetos. É importante trabalhar para manter os equivalentes dos *street corners*, ou seja, espaços públicos nos quais as pessoas se veem expostas a eventos ou a encontros sem terem escolhido por isso. Uma sociedade livre e democrática “se beneficia da existência de espaços públicos que oferecem uma ampla variedade de argumentos e posições” (Sustein, 2017, p. 15). O problema está na configuração estrutural, arquitetônica, dos grandes atores digitais. Eles não são apenas oligopólios econômicos monstruosos que acumularam riqueza suficiente para se colocarem como atores políticos mais poderosos que os próprios Estados-nação, mas também são, de certa forma, portadores de uma ideologia que deseja o desaparecimento – ou melhor, a

substituição – do Estado-nação. Os representantes mais conhecidos dessa ideia, verdadeiros campeões de provocações desenfreadas – mas convém observar: não se trata (apenas) de caprichos excêntricos de milionários mimados: quando há milhões e milhões de dólares de investimento envolvidos, é prudente considerar essas propostas com um pouco mais de seriedade – são, provavelmente, Peter Thiel e Elon Musk. Mas não faltam, no Vale do Silício, outros entusiastas de ideias que parecem saídas de devaneios vagamente alucinados – mas não o são: vale a pena reiterar que no início deste milênio, naquela costa do Pacífico, se consolidou a maior produção de ideologia das últimas décadas. E uma opinião comum entre os grandes agentes das empresas estadunidenses de tecnologia é a necessidade de escapar, evadir-se dos Estados e de suas regras e leis “ultrapassadas”.

É claro que nada disso é novidade: afinal, desde o seu nascimento, a Web foi pensada como um espaço de liberdade, um experimento com um vago sabor anárquico que permitiria que o conhecimento fosse compartilhado – um novo Iluminismo, alguém proclamou. Anos depois, outros chegaram a afirmar que as revoltas populares em países com governos autoritários eram resultado das redes sociais. Na realidade, de 2005 até hoje, enquanto as plataformas digitais e as redes sociais se espalhavam, cada vez menos democracias se estabeleceram no mundo, cedendo espaço a diversas formas de autoritarismo⁸. E o entusiasmo acrílico com que frequentemente foram recebidas as inovações digitais contribuiu para criar um clima de benevolência substancial diante das distorções provocadas pelas

⁸ Veja-se o último relatório sobre o estado da democracia e dos direitos civis no mundo, publicado anualmente por Freedom House (citado em Pedemonte, 2024, p. 11 *et seq.*).

grandes empresas de tecnologia. Benevolência jurídica, econômica e social – tudo em nome do futuro, do progresso, da ideia de se poder resolver os grandes problemas da humanidade⁹.

Na realidade, não se trata propriamente de uma questão de anarquia ou anarco-liberalismo: a ideologia subjacente às estratégias e às operações implementadas pelos gigantes da Web varia, tem nuances e nunca é, de fato, elaborada. E isso configura ainda mais a sua opacidade. O poder se tornou invisível: ele não precisa do nosso corpo, bastam-lhe os dados; não necessita de consenso; não precisa mostrar ou explicar como procede, como se desenvolve; não precisa pedir autorizações, e se move com total autonomia; age para além das fronteiras, das leis, da soberania...

É um poder irrefreável, contra o qual os métodos tradicionais são armas inúteis. Até mesmo o voto é uma arma sem corte, porque o novo poder atua em um âmbito supranacional: todas as escolhas que dizem respeito ao mundo digital – ou seja, a uma parte cada vez mais importante de nossas vidas – foram feitas, nos últimos trinta anos, sem pedir permissão a cidadãos, partidos ou parlamentos. O ciberespaço permeia a nossa vida, mas está fora de nosso controle.

Trata-se da concretização daquela ideia de tecnologia política teorizada em um antigo texto de Michel Foucault, de 1976: “Era preciso encontrar um mecanismo de poder que, além de controlar meticulosamente as coisas e as pessoas, não fosse demasiado custoso, nem demasiado voraz em relação à sociedade, e fosse capaz de favorecer o processo econômico. Como vigiar alguém, como intensificar seu desempenho,

⁹ Para uma coleta das ideias que já são comumente chamadas de “tecnoutopistas”, cfr. O’Connell, 2017.

multiplicar suas capacidades, como colocá-lo no lugar em que ele será mais útil” (Foucault, 1998, p. 162).

Na síntese de Ian Bremmer (2021), os tecno-utopistas enxergam a revolução digital também como uma revolução social e política, que em breve levará ao desaparecimento dos Estados-nação tal como foram criados no século XVII. Não está claro o que deveria surgir em seu lugar: essa aspiração se expressa mais pelo pragmatismo dos projetos do que pela teorização de novos arranjos sociais.

De muitas vezes chega a exortação à necessidade de se enfrentar essas questões. A Europa e as suas instituições avançaram nesta direção. Não apenas no que concerne à regulamentação e às normativas dos gigantes da Web e de suas plataformas. Há também problemas de caráter ético, político e social não triviais do ponto de vista da inteligência artificial (Cfr. Novelli *et ali.*, 2023). Em maio de 2023, centenas de pesquisadores, executivos e acadêmicos do setor de tecnologia assinaram uma carta alertando o mundo sobre a ameaça da inteligência artificial. Se para uns, a IA salvará o mundo; para outros, ela o destruirá. Alguns são mais cautelosos e invocam o que foi feito em 1945 com a tecnologia nuclear: sabemos que ela pode gerar energia barata e um impacto razoável para o benefício da humanidade, mas também pode destruir a civilização humana, por isso foi criada uma ordem internacional (com regras e autoridades) para garantir o uso dessa tecnologia para o bem. Por que não fazer isso novamente com a inteligência artificial? Por que não criar uma espécie de equivalente da Food and Drug Administration para novas tecnologias? Assim como acontece com um medicamento, que deve ser testado quanto aos efeitos colaterais de curto e longo prazo antes de ser liberado, por que não fazer o mesmo com os aplicativos de inteligência artificial?

Além disso, há outro problema fundamental. Quem controla os controladores? Podemos – nossas democracias liberais podem – nos permitir deixar esse processo nas mãos de empresas que hoje representam um punhado de oligopólios poderosíssimas tanto econômica quanto politicamente?

“O fato de os web designers tomarem decisões relevantes em lugares muito distantes dos holofotes do espaço público significa que hoje a Internet é um espaço livre e sem lei, que corrói a soberania, abole a privacidade e talvez represente os mais graves riscos para a segurança global” (Harari, 2016, p. 569-570).

Os desenvolvedores da inteligência artificial e os gestores das plataformas são os únicos a ter uma visão do futuro. A política não a tem. Com a morte das utopias do século XX e o esgotamento do neoliberalismo, resta como único e grande projeto para o futuro da humanidade aquilo que foi chamado de “solucionismo tecnológico” (Morozov), um projeto político universal que não admite concorrentes. Trata-se do desenvolvimento de uma filosofia datista: o conhecimento (e até mesmo a ciência) passa agora a se basear em dados, nas enormes massas de informação que computadores quânticos cada vez mais potentes são capazes de processar. Isso tem importantes implicações políticas e culturais. Levando essa utopia (ou distopia?) concreta ao limite, o “solucionismo tecnológico” significa que não precisamos nos preocupar tanto com os limites do desenvolvimento e com o colapso do sistema terrestre, nem com o aquecimento global ou com a superpopulação, porque nos próximos anos a inteligência artificial encontrará a solução para todos os problemas. Doses maciças de inovação tecnológica, inteligência artificial e mais dados: eis a fórmula mágica para transformar o mundo. E, obviamente, para salvá-lo. Mas já se

passaram alguns anos desde que algumas dessas inovações surgiram: como foi que as coisas se desenrolaram?

“O balanço até agora é péssimo. Empresas como a Airbnb e a TaskRabbit (um software para contratação de transportadores e trabalhadores braçais) foram retratadas como as salvadoras da classe média oprimida; os carros elétricos da Tesla foram descritos como um remédio para o aquecimento global. A Soylent, que produz vitaminas líquidas substitutas de refeições, assumiu a missão “resolver” o problema da fome, enquanto o Facebook prometeu “resolver” os problemas de conectividade do sul global. Nenhuma dessas empresas salvou o planeta. Cerca de dez anos atrás, chamei esse fenômeno de “solucionismo”, mas “neoliberalismo digital” seria igualmente apropriado. Trata-se de uma visão de mundo que redefine os problemas sociais à luz de soluções tecnológicas criadas para gerar lucros. Assim, questões que dizem respeito à esfera pública são reinterpretadas como oportunidades de mercado” (Morozov, 2023).

Além disso, continua Morozov, a ideologia que sustenta grande parte do debate e da opinião pública (especialmente no Vale do Silício), que ele propõe chamar de “iagismo” – do acrônimo de inteligência artificial generativa, iag – quer que mesmo aqueles do setor de tecnologia que têm receios quanto a essa inovação trabalhem dia e noite para desenvolvê-la. Com bons propósitos: é claro, ela pode destruir o mundo, mas também pode melhorá-lo, dar respostas definitivas a grandes problemas... No entanto, talvez devêssemos parar de tentar desenvolver a inteligência das máquinas e começar a tentar desenvolver a nossa própria inteligência. Porque os problemas são outros: “Os verdadeiros riscos da iag são políticos, e domar robôs rebeldes não será suficiente para evitá-los. Nem mesmo a mais segura das inteligências artificiais gerais será a panaceia

progressiva prometida por seu lobby. Ao apresentar seu desenvolvimento como um fato inevitável, o iagismo nos distrai da tarefa de encontrar um modo melhor de ampliar a inteligência” (Morozov, 2023).

Porém, mesmo defensores do liberalismo e da euforia tecnológica, como Henry Kissinger, Eric Schmidt e Daniel Huttenlocher, manifestam algumas dúvidas. Se a inteligência artificial é, de fato, como prometido, a tecnologia destinada a mudar nossa vida, inclusive em seus detalhes (da educação à saúde, da alimentação à vida privada), podemos permitir que ela seja desenvolvida, regulamentada, gerenciada e governada por empresas privadas?

Mesmo eles dizem que não. Vislumbram, com certeza, um futuro promissor e dizem que sim, “as sociedades [...] desenvolverão as estruturas necessárias para compreender e interagir de forma proveitosa com a IA, de modo que essas técnicas possam ser usadas em benefício da humanidade”. Mas, para que isso aconteça, será necessário resolver alguns problemas nada triviais: “Quem controlará a inteligência artificial geral? Quem concederá acesso a ela? A democracia é possível num mundo em que poucas máquinas ‘geniais’ estão sob o controle de um pequeno número de organizações?”, perguntam-se os três (Kissinger; Schmidt; Huttenlocher, 2021).

Seria, então, conveniente voltar à analogia com a revolução da imprensa com a qual começamos. Também Kissinger, Schmidt e Huttenlocher, ao falarem da inteligência artificial, evocam aquele período, esperando que ocorra hoje o que aconteceu então: um círculo virtuoso entre a nova tecnologia (a prensa tipográfica com caracteres móveis) e as intuições filosóficas (o Iluminismo) que mudaram para sempre a cultura. Querendo compartilhar do otimismo deles, esperamos que, como naquela época, um *mundo novo* leve a uma *nova*

humanidade. Nesse meio tempo, entretanto, ainda não há uma *filosofia guia* para acompanhar o desenvolvimento da nova tecnologia revolucionária, e as certezas do Iluminismo certamente precisam ser reformuladas

Porque talvez tenha chegado o momento de responder à pergunta formulada no MIT, em Boston, na década de 1950, quando a primeira onda de inteligência artificial despontava no horizonte: na época, Marvin Minsky, uma das mais proeminentes figuras da área, proclamou: “Conseguiremos tornar as máquinas inteligentes, nós as tornaremos conscientes”. E Douglas Engelbart, uma figura igualmente importante, retrucou: “Farão isso pelas máquinas? E o que vocês farão pelas pessoas?” (cf. Mubeen, 2022).

Referências

- ANDERS, G. *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956), vol. I, Beck, München 1980² (tr. it. *L'uomo è antiquato*, di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, vol. I).
- BOGOST, I. *The First Year of AI College Ends in Ruin*, “The Atlantic”, May 16, 2023: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2023/05/chatbot-cheating-college-campuses/674073/>
- BREMMER, I. *Intelligenza artificiale. I quattro rischi più gravi*, *Corriere della sera*, 13 giugno 2023.
- BREMMER, I. *The Technopolar Moment, How Digital Powers Will Reshape the Global Order*, “Foreign Affairs”, November-December 2021.
- CHATELAIN, J.-M.; MOLLIER, J.-Y.; DELOIGNON, O. *D'encre et de papier. Une histoire du livre imprimé*. Imprimerie Nationale-Actes Sud: Paris, 2021.
- EISENSTEIN, E. L. *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento*. Il Mulino: Bologna, 1986

- ERASMUS, *Festina Lente*, in *The "Adages" of Erasmus*, trad. ingl. dall'edizione del 1508 degli *Adagi*. A cura di M. Mann Phillips. Cambridge University Press: Cambridge, 1964.
- FOUCAULT, M. *Le maglie del potere*, in Archivio Foucault III, *Estetica dell'esistenza, etica, politica (1978-1985)*. Feltrinelli: Milano, 1998.
- HARARI, Y. N. *AI has hacked the operating system of Human Civilisation*, "The Economist", Apr 28th, 2023: <https://www.economist.com/by-invitation/2023/04/28/yuval-noah-harari-argues-that-ai-has-hacked-the-operating-system-of-human-civilisation?>
- HARARI, Y. N. *Nexus. A Brief History of Information Networks from the Stone to AI*. Fern Press: London, 2024 (tr. it. *Nexus. Breve storia delle reti di informazione dall'età della pietra all'IA*. A cura di M. Piani. Bompiani: Milano: 2024).
- JACOBS, J. *The Death and Life of Great American Cities*. Random House: New York, 1993 (tr. it. *Vita e morte delle grandi città*. A cura di G. Scattone. Einaudi: Torino, 2009).
- KISSINGER, H.; SCHMIDT, E.; HUTTENLOCHER, D. *The Age of AI and Our Human Future*. John Murray Publishers-Hachette: London, 2021 (tr. it. *L'era dell'intelligenza artificiale*. A cura di A. Piccato. Mondadori: Milano, 2023).
- MARX, K. *Capitale e tecnologia*. Manoscritti 1861-1863. A cura di P. Bolchini. Editori Riuniti: Roma, 1980.
- MOAZED, A.; JOHNSON, N.L. *Modern Monopolies*. St. Martin Press: New York, 2016.
- MOROZOV, E. La vera minaccia dell'intelligenza artificiale. *Internazionale*, n. 1525, 18/24 agosto 2023.
- MUBEEN, J. *Mathematical Intelligence: What We Have that Machines Don't*. Profile Books: London, 2022 (tr. it. *L'intelligenza matematica. Cosa abbiamo che le macchine non hanno*. A cura di S. Frediani. Einaudi: Torino, 2023).

- NEGROPONTE, N. *Being Digital*. Knopf: New York, 1995 (tr. it. *Essere digitali*. A cura di F. Filippazzi e G. Filippazzi. Sperling & Kupfer: Milano, 1995).
- NICHOLS, T. *The Death of Expertise*. Oxford University Press: New York, 2017 (tr. it. *La conoscenza e i suoi nemici*. A cura di C. Veltri. Luiss University Press: Roma, 2017).
- NOVELLI, C.; CASOLARI, F.; ROTOLO, A.; TADDEO, M.; FLORIDI, L. *Taking AI Risks Seriously: A Proposal for the AI Act* (May 14, 2023): <https://ssrn.com/abstract=4447964> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4447964>.
- O'CONNELL, M. *To Be a Machine*. Granta: London, 2017 (tr. it. *Essere una macchina*. A cura di G. Pannofino. Adelphi: Milano, 2018).
- PARISIÉR, E. *The Filter Bubble*. Penguin: New York, 2011 (tr. it. *Il filtro*. A cura di B. Tortorella. Il Saggiatore: Milano, 2012).
- PEDEMONTE, E. *La fattoria degli animali*. Treccani: Roma, 2024.
- PEDEMONTE, E. *Paura della scienza*. Treccani: Roma 2022.
- PEDEMONTE, E. *Personal media*. Bollati Boringhieri: Torino, 1998.
- PEDEMONTE, E. Piattaforme digitali: la dittatura vorace che piace. *DigitCult*, v. 2, n. 3, 2017.
- SIMONDON, G. Technical Mentality. *Parrhesia*, n. 7, 2009, p. 17-27.
- SRNICEK, N. *Platform Capitalism*. Polity Press: Cambridge and Malden, 2016 (tr. it. *Capitalismo digitale*. A cura di C. Pappaccio. Luiss University Press: Roma, 2017).
- SUNSTEIN, C. R. *#republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press: Princeton, 2017 (tr. it. *#republic. La democrazia nell'epoca dei social media*. A cura di A. Asioli. Il Mulino: Bologna, 2018).

- TOFFLER, A. *The Third Wave*. Bantam Books: New York, 1980 (tr. it. *La terza ondata*. A cura di L. Berti. Sperling & Kupfer: Milano, 1987).
- VAN DIJCK, J.; POELL, T.; WAAL, M. *The Platform Society: Public Values in a Connective World*. Oxford University Press: New York, 2018.
- YATES, F. A. *The Art of Memory*. Routledge: London, 1966 (tr. it. *L'arte della memoria*. A cura di A. Biondi e A. Serafini. Einaudi: Torino, 2004).
- ZUBOFF, S. *The Age of Surveillance Capitalism*. Public Affairs: New York, 2019 (tr. it. *Il capitalismo della sorveglianza*. A cura di P. Bassotti. Luiss University Press: Roma, 2019).

A democracia sob ataque

O que deu errado?*

Vincenzo Maimone

Premissa

Já há algum tempo, e com crescente insistência, a ideia de democracia tem sido alvo de ataques e objeto de releituras críticas que visam minar os seus fundamentos e sugerir o seu abandono e a sua substituição por modelos político-institucionais aos quais é atribuída maior eficácia organizacional e uma melhor capacidade de agregação do consenso. A eficácia dos modelos alternativos é medida com base na redução e no enfraquecimento dos contrapesos institucionais, cuja função é frear a tentação de tendências autoritárias. A democracia, de fato, se consolida tanto através do livre exercício do dissenso quanto através de um rigoroso equilíbrio do poder político. A vontade de uma maioria consciente, segundo a definição canônica, baseia-se na capacidade de justificar suas razões por meio de um processo deliberativo aberto e livre. O cenário contemporâneo, no entanto, parece ter obscurecido essa imagem irênica, substituindo-a por uma versão mais robusta e beligerante da dimensão política. O espaço para o debate e para o confronto parece ter-se reduzido ou, arriscando uma descrição alternativa, ter sido reduzido a um adorno inútil, a freio da função política. A ilusão da eficiência deliberativa suplantou a razoabilidade da justificação e o esforço do raciocínio foi substituído

* Traduzido do italiano por Judikael Castelo Branco.

pelo cálculo econômico de um decisionismo desprovido de mediações.

A ação política prevalece e encurrala o pensar politicamente, desdenhando da análise arendtiana e de seu alerta para não renunciar ao poder do raciocínio.

Nessa perspectiva, a estratégia política predominante é aquela orientada para uma crescente polarização do posicionamento político. A recusa ao esforço de qualquer mediação, de fato, leva a uma radicalização cada vez mais rígida das posições. O retorno à cena política nacional e internacional de um léxico extremista: o ressurgimento xenófobo que se registra no velho e no novo continente constitui um exemplo flagrante de tal regressão. A reivindicação e a implementação das modalidades de reconhecimento dos direitos individuais, direitos sociais etc., sofreram um revés a tal ponto que modificaram radicalmente o panorama político. Sob este ponto de vista, a América de Trump encarna perfeitamente essa regressão. Mas, infelizmente, os exemplos podem se multiplicar. O que preocupa, e sobre o que, como estudiosos, acredito ser indispensável deter-se, é a identificação das razões – pessoais e coletivas, psicológicas, econômicas e sociais – que tornaram a alternativa à democracia uma solução viável, desejável e, até mesmo, indispensável para o crescimento socioeconômico de um país. Assistimos inermes, inermes demais, à reconfiguração de conceitos políticos básicos. A linguagem da política e do confronto está a empobrecer, assumindo os tons belicosos de um rosnado ameaçador e de um embate cada vez mais agressivo.

A questão sobre a qual pretendo me deter, com base nessas premissas, é a seguinte: se a democracia está sob ataque, o que deu errado?

Em um mundo cada vez mais caótico e sobre o qual sopram ventos de guerra cada vez mais insistentes, tentar reverter

o curso dessa tendência autoritária generalizada constitui não apenas um ponto de partida para a reflexão intelectual, mas talvez, ou sobretudo, um dever moral irrenunciável.

1. Os fundamentos da democracia

Daniel Innerarity, em seu recente ensaio *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*, forneceu uma descrição sintética, mas convincente, das razões fundamentais que explicam a condição de crise em que se encontram grande parte das democracias contemporâneas.

De fato, segundo Innerarity (2022, p. 9):

A principal ameaça à democracia hoje não é a violência ou a ineficácia, mas a simplificação.

Trata-se, a meu ver, de um bom ponto de partida para a compreensão do estado de saúde das instituições democráticas contemporâneas. A simplificação a que Innerarity se refere constitui uma atitude que ofusca, esconde e omite elementos descritivos da realidade, buscando uma ilustração superficial e, por isso mesmo, inadequada do contexto social, econômico e político. Esse processo reducionista influi de maneira determinante na correção das determinações políticas e na capacidade de análise dos fenômenos sociais. Em outras palavras, vivemos em um mundo que ainda hesita em lidar com a complexidade, refugiando-se em um horizonte determinista no qual prevalece a necessidade de enfatizar a centralidade de uma explicação, de uma causa única, monolítica e ingenuamente considerada infalível.

Seguindo ainda a perspectiva traçada por Innerarity, é necessário focar a atenção nos aspectos peculiares dessa corrida rumo à simplificação.

Innerarity escreve:

A simplicidade que critico aqui tem duas faces: uma inadequação conceitual e um instrumento ideológico, ou seja, é ao mesmo tempo uma questão teórica e um problema prático. Quanto ao primeiro, trata-se de enfrentar a nossa dificuldade em nos adaptarmos às transformações do mundo contemporâneo. Com o segundo, refiro-me a um conjunto de práticas políticas que, talvez devido a uma falta de renovação conceitual que as sustente, tornam esse déficit ainda mais profundo, convertendo a arena política em uma série de simplificações motivadas por puro interesse. A renúncia a qualquer forma de sofisticação teórica dá origem a políticas que favorecem aqueles que melhor sabem lidar com essa corrida à simplificação – embora isso não contribua em nada para a clareza, e, ao contrário, torne impossível distinguir qual seja a questão realmente em jogo (Innerarity, 2022, p. 11).

No que diz respeito ao déficit teórico apontado por Innerarity, ele se refere ao que pode ser considerado como uma dotação inadequada de instrumentos epistemológicos e metodológicos capazes de interpretar e descrever o contexto histórico-político atual de maneira coerente e correta. Nesse sentido, a referência de Innerarity (2022, p. 11) a uma espécie de *inatualidade dos conceitos políticos* capta, pelo menos em parte, a essência do dilema democrático contemporâneo. Na base dessa dificuldade hermenêutica estaria, portanto, uma inadequação lexical – também ela vítima e resultado desse processo de redução e simplificação da complexidade, neste caso da complexidade linguística.

Dito de outro modo, o que parece escapar é a correspondência entre a real extensão do fenômeno, da ideia ou do conceito que se pretende descrever e os termos utilizados para fazê-lo. É absolutamente evidente, seguindo o exemplo indicado por Innerarity, que as ideias de *legitimidade*, *soberania*, *representação* ou *autoridade* (Innerarity, 2022, p. 11), interpretadas segundo critérios deterministas, não são capazes de captar a complexidade do real.

Poderíamos considerar essa inadequação como uma espécie de resistência obstinada à mudança. Um desejo de refugiar-se dentro dos limites reconfortantes de um mundo delimitado, seguro por estar a salvo da imprevisibilidade da mudança. Como frequentemente acontece, é a permeabilidade das fronteiras que nos assusta – sejam elas geográficas, culturais ou políticas. Diante da incessante variabilidade do panorama histórico-político, há quem prefira o porto seguro da tradição e da defesa dogmática de uma imutabilidade pouco realista.

A esse respeito, escreve Innerarity (2022, p. 12):

As sociedades não são mais as de outrora, mas o seu horizonte conceitual resiste como se nada tivesse acontecido. Esse desalinhamento da teoria política com a realidade depende, em grande medida, de uma evolução da sociedade, da ciência e dos diversos subsistemas sociais, que ainda não encontrou uma renovação correspondente nas categorias da política.

E logo adiante, Innerarity (2022, p. 13) esclarece ainda mais essa inadequação:

Os nossos modelos de decisão, previsão e governo continuam a se basear em critérios de probabilidade destinados a não se realizar em condições de intensa complexidade.

Subestimar a incidência da complexidade na construção de qualquer perspectiva política e no processo de análise e interpretação do cenário público determina algumas consequências relevantes sobre as quais é útil deter-se. Essas consequências repercutem tanto no plano da consistência teórica dos conceitos quanto em sua capacidade pragmática de fornecer perspectivas e soluções para as diferentes questões político-sociais. No que diz respeito ao primeiro aspecto, a natureza complexa da dimensão pública encontra sua representação imediata quando se considera o papel e a incidência da evolução, em termos de significado e extensão, que, na realidade, sempre caracterizaram as categorias do político. Se percorrermos retrospectivamente o longo caminho histórico do modelo democrático, é possível observar como os elementos essenciais, os fundamentos da democracia, passaram por um longo processo de maturação, nem sempre fácil ou linear, na tentativa de ampliar os espaços de participação e implementar a capacidade de compreensão das instâncias, reivindicações e demandas de reconhecimento provenientes da diversificada plateia dos grupos sociais. O processo de democratização, portanto, sustenta e regula o processo de reconhecimento e de reivindicação de liberdades e direitos. E esse aspecto, como nos lembrava Norberto Bobbio em *L'età dei diritti*, constitui um processo incessante de evolução e de especificação da natureza dos sujeitos jurídicos e políticos. O reconhecimento e a reivindicação de espaços de representação e de expressão refletem a complexidade intrínseca da realidade e – penso ser necessário acrescentar – não podem prescindir dela. Negligenciar esse elemento politicamente dinâmico significa congelar e bloquear qualquer impulso de emancipação e crescimento.

A variabilidade dos significados e dos contextos incide – e essa é a segunda consequência decorrente de uma abordagem simplificada da dimensão política – sobre a viabilidade dos modelos e das propostas políticas.

Trata-se de aspectos reciprocamente relacionados e, portanto, mesmo que à primeira vista as categorias do político pareçam assentar-se sobre os mesmos pilares conceituais (soberania, representação, autoridade etc.), as mudanças ocorridas no contexto da dimensão pública impõem uma declinação diferente e, acima de tudo, específica desses conceitos e da sua extensão. É importante ressaltar que essas variações ocorrem tanto de forma sincrônica quanto diacrônica, ou seja, no mesmo período histórico, mas em contextos distintos, e no mesmo contexto, mas em períodos históricos diferentes. Essa especificação evidencia o fato de que os modelos políticos não são indiferentemente sobreponíveis. A exportabilidade de experimentos políticos, realizada sem levar em devida consideração a especificidade dos contextos (sociais, econômicos, históricos), corre o risco de criar quimeras estéreis: modelos híbridos ineficazes, politicamente impraticáveis por serem inadequados à especificidade das demandas às quais deveriam fornecer uma solução. A ideia predominante parece ser a de que, dado um modelo político-institucional — mas o mesmo enfoque pode ser observado, sob vários aspectos aos quais voltaremos mais adiante, também no âmbito econômico —, sua aplicação pode (ou mesmo deve) prescindir da especificidade do contexto. O poder político transforma-se, assim, numa espécie de *passer-partout* monolítico, indiferentemente aplicável e cuja eficácia e eficiência resultam uma mera, artificial e muitas vezes artificiosa avaliação quantitativa do consenso. Tal visão ignora e contradiz os fundamentos da democracia e pouco ou nada tem a ver com a natureza pluralista do modelo democrático. Essa

versão monodimensional do poder político implica um retrocesso na luta pelo reconhecimento e pela salvaguarda dos direitos individuais. Uma inclinação perigosa que, olhando bem para o panorama político contemporâneo, muitos parecem ter decidido empreender. Nesse sentido, a política agressiva de Trump e a disseminação rápida de seus imitadores constituem um exemplo paradigmático e revelam a perigosa tendência antidemocrática e o ataque em curso aos próprios fundamentos do Estado democrático. A simplificação míope empobrece o debate institucional, reduzindo tudo a um mero cálculo quantitativo do consenso: um consenso unívoco, instável, em alguns casos até dogmático e, sobretudo – e talvez o aspecto mais dramático dessa inclinação –, privado da possibilidade de uma revisão ou de uma crítica aberta e independente. O interesse nacional, com sua herança violenta e refratária a qualquer forma de inclusão e pluralismo, parece dominar a agenda política.

Para compreender melhor a direção tomada por essa tendência conservadora e antidemocrática, é útil evocar os elementos fundamentais de uma democracia funcional.

O modelo democrático caracteriza-se por alguns aspectos fundamentais que influenciam tanto a arquitetura institucional quanto os mecanismos deliberativos e de justificativa e seleção entre soluções diferentes e alternativas.

Na sua definição padrão, a democracia identifica-se com a vontade e a participação ativa de uma maioria consciente que, em virtude do direito de cidadania, está legitimada a expressar uma opinião e um julgamento, diretamente ou através de representantes selecionados com base em procedimentos reconhecidos publicamente como legítimos, sobre o funcionamento das instituições com vista à prossecução do bem comum. Esta definição preliminar requer, obviamente, a introdução de toda

uma série de pesos e contrapesos e, no curso do longo caminho histórico da humanidade, sofreu modificações e variações pelas razões acima ilustradas: ampliação da esfera de inclusão da cidadania, alteração da estratificação entre classes sociais, reivindicação e reconhecimento de status específicos etc.

O conjunto composto por todas essas instâncias influencia e regula a articulação do poder no interior da arena pública. De acordo com a definição dada por Claude Lefort, o poder no contexto das instituições democráticas deve configurar-se como um *espaço vazio*: necessariamente provisório, pois aberto à dúvida e no qual a incerteza e a rejeição de qualquer dogmatismo constituem um fator de crescimento e um propulsor direcionado para uma participação cada vez mais ampla.

Com efeito, segundo Lefort (2007, p. 27):

O lugar do poder torna-se um *lugar vazio*. É inútil insistir nos detalhes do dispositivo institucional. O essencial é que ele impede que os governantes se apropriem e se identifiquem com o poder. Seu exercício está sujeito a um processo de renovação periódica. Ele se produz ao término de uma competição formal, cujas condições são preservadas de forma permanente. Esse fenômeno implica uma institucionalização do conflito. Vazio, não ocupável, de modo que nenhum indivíduo ou grupo possa lhe ser consubstancial. O lugar do poder também se mostra irrepresentável. Permanecem visíveis apenas os mecanismos de seu exercício, ou os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política. Seria errado acreditar que o poder esteja agora situado *na* sociedade, pelo simples fato de emanar do sufrágio popular; ele continua sendo a instância em virtude da qual a sociedade se compreende em sua unidade, relaciona-se consigo mesma no espaço e no tempo. Mas essa instância não se refere mais a um polo incondicionado; nesse sentido, ela assinala uma fratura entre o *interior* e o *exterior* do social, fratura que institui a relação entre eles;

torna-se tacitamente reconhecível como puramente simbólica.

A este respeito, Innerarity afirma (2022, p. 111):

A democracia é um espaço de dúvida, de conflito, de invenção imprevisível. O poder não pertence a ninguém; é um lugar vazio, apenas temporariamente ocupado por alguém.

Dentro desse espaço aberto, a natureza provisória do poder funciona como garantia e proteção contra formas de controle monolíticas, cuja legitimação escapa ao debate, refugiando-se nos seguros confins da ortodoxia dogmática ou na mera contagem de cédulas eleitorais.

O panorama delineado por Lefort e Innerarity se caracteriza por sua intrínseca complexidade e pela incessante capacidade de remoldar esquemas e de criar hipotéticas soluções alternativas. A democracia, nesse sentido, revela sua natureza resiliente. A diversidade, ou seja, a diferença, constitui um valor irrenunciável e um fator político de crescimento e desenvolvimento.

Dito de outra forma, o sistema democrático se reconfigurou, ao longo do tempo, como uma densa e mutável rede de relações e interações sociais, políticas, econômicas e culturais, que influíram de maneira decisiva na construção e na definição de estratégias para a busca do bem comum e no fortalecimento da cooperação social. Retomando Innerarity, é útil ressaltar que “a cooperação não é possível sem heterogeneidade” (Innerarity, 2022, p. 103).

A síntese entre as lutas pela emancipação, o fortalecimento da autonomia individual e uma garantia – que se espera que seja cada vez mais ampla – do respeito e da fruição das

liberdades políticas fundamentais moldou as instituições democráticas, concentrando a atenção na necessidade da separação dos poderes e na possibilidade do dissenso como forma legítima de diálogo entre cidadãos e instituições. Ao longo da história da humanidade, essa visão pluralista desempenhou uma função central de proteção e salvaguarda contra perigosas tendências autoritárias.

A fratura entre o interior e o exterior do social, detectada por Lefort, e a contraposição – sob certo ponto de vista fisiológica – entre instâncias individuais e movimentos coletivos explicam a natureza paradoxal que habita a ideia de democracia. O medo atávico e ancestral que perturba a alma humana diante da incerteza, na falta de uma abertura suficientemente sólida ao inesperado, na ausência de curiosidade filosófica, põe em risco a continuidade do processo democrático e leva a buscar refúgio seguro em formas consolidadas e tradicionais de relações de poder.

Prosseguindo na perspectiva delineada por Lefort, vale destacar este ponto conceitual fundamental:

O essencial, a meus olhos, é que a democracia se institui e se mantém na *dissolução dos pontos de referência certos*. Ela inaugura uma história em que os homens experimentam uma indeterminação última – no que diz respeito ao fundamento do poder, da lei e do saber, assim como ao fundamento da relação de *um com o outro* – em todos os níveis da vida social (no passado, a divisão, especialmente entre os detentores da autoridade e seus súditos, se manifestava sempre com base na crença em uma natureza das coisas ou em um princípio sobrenatural) (Lefort, 2007, p. 29).

Assim, a crise das democracias se desenvolve no momento em que a insegurança prevalece sobre o desejo de

emancipação, quando a incerteza, que poderia servir de motor do crescimento e da maturação política e intelectual, cede lugar ao temor diante do desconhecido, quando, enfim, o instinto de sobrevivência domina e alimenta o conflito, sobrepondo-se à capacidade de cooperar.

Quando aumenta a insegurança dos indivíduos, em consequência de uma crise econômica ou das devastações de uma guerra; quando o conflito entre classes e grupos se exaspera sem encontrar uma solução simbólica na esfera política; quando o poder parece decair no plano real, a ponto de parecer algo particular a serviço dos interesses e dos apetites de ambições vulgares – em suma, quando o poder se mostra *na* sociedade e, ao mesmo tempo, a sociedade se mostra *fragmentada*, é então que se desenvolve o fantasma do povo-Uno, a busca por um poder que se encarne, por um Estado livre da divisão (Lefort, 2007, p. 30).

Como Daniel Innerarity (2022, p. 103) corretamente destaca:

A experiência histórica nos ensina obstinadamente que, quando a construção da unidade se realiza sob a égide de um pensamento que considera que deve se colocar além de todas as diferenças, como medida necessária para alcançar o bem comum, o resultado é que as diferenças são expulsas da esfera pública e o que se afirma é apenas o idêntico, não o bem comum.

Acredito que essas considerações de Lefort e Innerarity descrevem perfeitamente a situação política que caracteriza os Estados Unidos sob a liderança de Donald Trump, mas não apenas os Estados Unidos. Em termos mais gerais, parece ser essa

a direção que foi imposta ao debate político. O mantra conservador leva obsessivamente à rejeição de qualquer elaboração complexa.

O lado obscuro dessa tendência simplificadora é o retorno arrogante, à cena política, do supremacismo e da exclusão social como forma de controle do dissenso. A expulsão das diferenças da esfera pública é o contraponto conservador, refratário ao confronto: trata-se da recusa dogmática à mudança e do desejo de controle capilar de cada dimensão da ação individual e coletiva. É óbvio que nessa perspectiva a complexidade representa um perigo.

Para compreender plenamente a incidência, do ponto de vista político-institucional, dessa tendência histórica e política, é necessário prestar atenção a um aspecto, por assim dizer, metodológico, inerente à maneira como aprendemos a conhecer a sociedade e a interpretar as características e a especificidade das interações que se articulam dentro dela. Num contexto em que a complexidade é considerada um fator propulsor e um estímulo ao crescimento, a rede de interações pode ser configurada como uma espécie de peneira de malha fina: um filtro capaz de identificar e captar diferenças específicas. Mais precisamente, poderíamos descrever esse processo de análise como uma série de operações de refinamento e filtragem realizadas por meio de diferentes parâmetros epistemológicos capazes de identificar, conforme o caso, os fatores relevantes, captando suas nuances e implicações culturais, sociais e políticas. Levar a sério o processo de conhecimento da complexidade social significa, portanto, assumir essa longa e incessante tarefa de elaboração e compreensão da diversidade. As malhas desta peneira e a densa rede que as conecta são representadas pelos conceitos políticos, pelas descrições identitárias, em suma, por todos aqueles fatores que permitem refinar cada processo de

reconhecimento identitário, tanto na dimensão individual como na mais ampla e articulada constituída pelo espaço público. Nesta perspectiva, a riqueza e a densidade conceitual da linguagem constituem pilares capazes de consolidar esta abordagem e estimular um debate aberto e democrático. Por outro lado, uma abordagem reducionista e simplista impede este processo de compreensão, uma vez que se limitaria a utilizar uma peneira com malhas tão largas que impediriam um trabalho de refinamento eficaz e construtivo. Nesta dimensão simplificada, qualquer diferença relevante é neutralizada e incorporada em macro categorias desprovidas de real profundidade: identidade biológica, identidade nacional, para citar apenas as distinções mais óbvias e genéricas.

Trata-se de um risco concreto e de uma tendência que está produzindo efeitos de relevância política e social, evidenciando a inversão de rumo e a regressão que caracterizam o debate político contemporâneo.

Em 1984, George Orwell esboçou um cenário distópico dominado pelo poder monolítico e onipresente do “Grande Irmão”, no qual o empobrecimento linguístico, operado através de um processo reducionista caracterizado pela novilíngua, era parte fundamental dos mecanismos de controle sobre as liberdades individuais, a autonomia de julgamento e a própria possibilidade de expressar qualquer forma de dissenso. A novilíngua anula toda nuance de sentido, homogeneiza e reduz a capacidade descritiva. Uma simplificação que compromete qualquer análise complexa: *good*, *ungood*, *plusgood*, *double-plusgood* são, por exemplo, os termos utilizados para expressar o conceito de bom, o seu contrário e as suas possíveis diferentes gradações. Uma abordagem simples, linear e friamente aséptica que delimita conceitualmente todo espaço de reflexão e análise. Trata-se apenas de uma hipótese literária? O cenário

de Orwell é somente um alerta a ser lido com curiosidade e não com preocupação? É preciso deter-se e refletir sobre essas questões, pois, apesar da conotação distópica, a realidade parece aproximar-se do cenário orwelliano. Com efeito, na figura 1, estão listadas todas as palavras que, com base em uma pesquisa minuciosa conduzida pelo *New York Times*, foram banidas, direta ou indiretamente, pelas ações executivas assinadas em série desde o dia da posse de Donald Trump na Casa Branca. Adjetivos, substantivos, conceitos políticos que caracterizaram o debate filosófico político e antropológico, bem como a promulgação de regulamentos e procedimentos destinados a reduzir as formas de exclusão social decorrentes de políticas de discriminação ou da arbitrariedade da sorte e da loteria social. Para compreender em que medida a exclusão destas palavras da agenda política afeta a qualidade de vida de cada indivíduo, basta considerar o cancelamento, em muitas empresas americanas, dos programas D.E.I. (Diversity, Equality, Inclusion), cujo objetivo era reduzir o mal-estar causado por formas diretas ou indiretas de discriminação social e econômica. Ou ainda, a redução do debate inerente às questões de gênero e à escolha da própria identidade sexual à mera distinção biológica. Ao percorrer mais uma vez os termos incluídos nesta longa e articulada lista, é possível identificar todas as questões de reconhecimento, de reivindicação de uma vida digna e de participação democrática concreta e substancial reduzidas ao silêncio e riscadas do debate público: questões de gênero, identitárias, étnicas e a própria relevância das políticas redistributivas são apagadas com um simples passar de borracha.

activism	discriminate	inclusive	privilege
activists	discrimination	inclusive leadership	privileges
advocacy	discriminatory	inclusiveness	promote diversity
advocate	disparity	inclusivity	promoting diversity
advocates	diverse	increase diversity	pronoun
affirming care	diverse backgrounds	increase the diversity	pronouns
all-inclusive	diverse communities	indigenous community	prostitute
allyship	diverse community	inequalities	race
anti-racism	diverse group	inequality	race and ethnicity
antiracist	diverse groups	inequitable	racial
assigned at birth	diversified	inequities	racial diversity
assigned female at birth	diversify	inequity	racial identity
assigned male at birth	diversifying	injustice	racial inequality
at risk	diversity	institutional	racial justice
barrier	enhance the diversity	intersectional	racially
barriers	enhancing diversity	intersectionality	racism
belong	environmental quality	key groups	segregation
bias	equal opportunity	key people	sense of belonging
biased	equality	key populations	sex
biased toward	equitable	latinx	sexual preferences
biases	equitableness	LGBT	sexuality
biases towards	equity	LGBTQ	social justice
biologically female	ethnicity	marginalize	sociocultural
biologically male	excluded	marginalized	socioeconomic
BIPOC	exclusion	men who have sex with men	status
Black	expression	mental health	stereotype
breastfeed + people	female	minorities	stereotypes
breastfeed + person	females	minority	systemic
chestfeed + people	feminism	most risk	systemically
chestfeed + person	fostering inclusivity	MSM	they/them
clean energy	GBV	multicultural	trans
climate crisis	gender	Mx	transgender
climate science	gender based	Native American	transsexual
commercial sex worker	gender based violence	non-binary	trauma
community diversity	gender diversity	nonbinary	traumatic
community equity	gender identity	oppression	tribal
confirmation bias	gender ideology	orientation	unconscious bias
cultural competence	gender-affirming care	people + uterus	underappreciated
cultural differences	genders	people-centered care	underprivileged
cultural heritage	Gulf of Mexico	person-centered	underrepresentation
cultural sensitivity	hate speech	person-centered care	underrepresented
culturally appropriate	health disparity	polarization	underserved
culturally responsive	health equity	political	undervalued
DEI	hispanic minority	pollution	victim
DEIA	historically	pregnant people	victims
DEIAB	identity	pregnant person	vulnerable populations
DEIJ	immigrants	pregnant persons	women
disabilities	implicit bias	prejudice	women and underrepresented
disability	implicit biases		
	inclusion		

Figura 1 (fonte: New York Times)

É importante considerar que essa lista não indica apenas uma mera escolha lexical, mas se concretiza na redução do financiamento a projetos de pesquisa que incluam entre as palavras-chave aquelas presentes na lista; na suspensão de programas políticos de inclusão e, em suma, na redefinição das prioridades políticas. Trata-se de uma escolha com conotação política, ideológica e que afunda suas raízes conceituais, como já mencionado anteriormente, no terreno da xenofobia e do supremacismo.

Nesses termos, o estado de saúde das democracias contemporâneas requer uma observação cuidadosa.

Se aceitarmos a narrativa sobre a complexidade apresentada por Innerarity (2022, p. 92-93), ou seja:

1) O mundo que nos é restituído segundo categorias científicas complexas não só implica uma melhor descrição da realidade, mas também permite um espaço maior de liberdade. Razão pela qual podemos dizer que *a complexidade é um fator de maior democracia*. [...]

2) As democracias difundem mais complexidade do que qualquer outra forma de organização da sociedade, precisamente na medida em que, melhor do que outras, articulam o pluralismo social e tornam possível o aprendizado da coletividade. Considerando tudo isso, a democracia pode ser entendida como o *regime da complexidade*. A democracia é a forma de governo que cultiva o dissenso, protege a diversidade e a heterogeneidade, que está mais interessada em difundir a complexidade social do que em reprimi-la. [...]

3) Democracia e complexidade não são exigências contrapostas, mas aspectos de uma mesma dificuldade: a de governar levando em conta a variedade de requisitos de um sistema plural. [...] O futuro da democracia depende de sua

capacidade de articular essa complexidade crescente e de desenvolver formas para o governo de sistemas sociais cada vez menos ligados à simplificação que é o Estado-nação, entre si interdependentes, com propriedades emergentes e riscos difíceis de identificar e gerenciar.

Então, comparando a narrativa que nos é oferecida pela perspectiva da democracia complexa com a crônica contemporânea e com a tendência autoritária que parece influenciar as instituições políticas mundiais, é legítimo colocar a seguinte questão: Se a democracia deveria constituir o horizonte ao qual todas as instituições deveriam aspirar, o que deu errado?

2. O que deu errado?

Para compreender as razões subjacentes à crise institucional – e não apenas institucional – que assola as democracias contemporâneas, é necessário olhar para o passado recente, na tentativa de identificar em qual encruzilhada histórica algo começou a dar errado. O mal-estar das democracias contemporâneas é difícil de contestar. Se forem analisados os indicadores básicos que certificam o estado de saúde de uma instituição político-social, torna-se plenamente evidente a condição de crise sistêmica em que se encontra a própria ideia de democracia. A reduzida participação no debate público e o crescimento do abstencionismo, o bloqueio da mobilidade social, o aumento das desigualdades socioeconômicas e a consequente disparidade no acesso e na distribuição de bens, chances e oportunidades são apenas alguns dos aspectos que demonstram a precariedade das sociedades democráticas contemporâneas. A esses elementos de instabilidade devem ser acrescentados outros fatores, econômicos e políticos, que incidem sobre a

arquitetura das instituições democráticas contemporâneas, tais como o controle da informação e dos meios de comunicação de massa, cada vez mais concentrado nas mãos de grupos privados, lobbies e multinacionais, e a tentativa sempre mais premente de reduzir a incidência dos mecanismos de garantia e controle (*check and balance*) assegurados pela separação de poderes, em direção a um contínuo fortalecimento do Executivo. Voltaremos a esses temas mais adiante, pois o controle da informação e a centralização dos poderes fornecem pontos interessantes para reflexão e análise, não apenas na dimensão estritamente política, mas também no que diz respeito à psicologia social, aos mecanismos culturais de construção do consenso e à natureza e função da opinião pública.

Como Colin Crouch (2003, p. 27) corretamente salientou, ingressamos, de fato, na era da pós-democracia:

A pós-democracia pode ser considerada desta forma. Por um lado, as transformações associadas a ela nos levam para *além* da democracia, rumo a uma forma de sensibilidade política mais flexível diante das contraposições que produziram os pesados compromissos de meados do século XX. Em certa medida, fomos além da ideia de governo do povo para desafiar a própria ideia de governo *tout court*. Isso se reflete na mudança de sentido do conceito de “cidadania”, da qual já falamos anteriormente: o colapso da deferência em relação ao governo, sobretudo na forma como os meios de comunicação abordam a política; a insistência na total abertura por parte dos governos; a redução dos políticos a algo mais parecido a comerciantes do que a legisladores, ansiosos por descobrir o que querem seus “clientes” para conseguirem manter-se em evidência.

Por sua vez, o mundo político reage à posição subalterna e incômoda na qual essas transformações ameaçam relegá-lo.

Incapaz de retornar às posições anteriores de autoridade e respeito, incapaz de discernir – senão com dificuldade – as demandas que chegam da população, recorreu às conhecidas técnicas contemporâneas de manipulação política, que lhe asseguram a vantagem de conhecer a opinião do público sem que este seja capaz de controlar o processo em seu próprio benefício. Ademais, ele imita os métodos de outros mundos dotados de uma identidade mais certa e segura: a indústria do espetáculo e a comercialização de bens.

Esta última consideração merece uma análise mais aprofundada. A dimensão política, portanto, não se configura como um espaço de elaboração de uma reflexão autêntica e original, mas sim como uma área na qual se reproduzem passivamente, de forma acrítica e artificial, roteiros e clichês destinados a entreter e surpreender o público.

A visibilidade instantânea prevalece sobre a permanência do raciocínio ponderado, assim como a pretensão egoísta é apresentada como se fosse uma legítima reivindicação de um direito fundamental. Presos mais uma vez no antro da caverna platônica, desfrutamos, inconscientemente satisfeitos, do espetáculo das sombras refletidas na parede, e essa visão acaba por aliviar o peso de nossas correntes.

Num mundo cada vez mais artificial, a política soçobra e permanece enredeada em seus paradoxos.

Segundo Crouch (2003, p. 28):

Daí emergem os conhecidos paradoxos da política contemporânea: tanto as técnicas para manipular a opinião pública quanto os mecanismos para expor a política ao exame público tornam-se cada vez mais sofisticados, enquanto o conteúdo dos programas partidários e as características da

rivalidade entre os partidos tornam-se cada vez mais vagos e insípidos.

O panorama partidário, dominado mais pela necessidade de persuadir quanto à eficiência das próprias linhas programáticas do que pela necessidade de justificar a sua razoabilidade e coerência, perde nitidez, confunde as posições e as sobrepõe de maneira arbitrária num amálgama desprovido de uma real consistência.

Tudo isso determina consequências relevantes no plano da estrutura social e política das democracias contemporâneas. Mais uma vez, quem paga o preço são os elementos fundamentais, os próprios alicerces de todo sistema que queira, de forma crível, definir-se como democrático.

Crouch resume de maneira clara a natureza e a relevância, do ponto de vista político-institucional, dessa transformação.

O *Welfare state* torna-se gradualmente residual, destinado ao pobre necessitado, em vez de fazer parte dos direitos universais da cidadania; os sindicatos são relegados às margens da sociedade; o papel do Estado como policial e carcereiro volta a ganhar relevância; cresce o fosso entre ricos e pobres; a tributação serve menos para a redistribuição da renda; os políticos respondem em primeira instância às exigências de um punhado de empresários aos quais se permite traduzir os próprios interesses em linhas gerais de conduta política; os pobres deixam progressivamente de se interessar pelo processo em qualquer forma e sequer vão votar, retornando, voluntariamente, à posição que eram obrigados a ocupar na fase pré-democrática (Crouch, 2003, p. 29-30).

A marginalização socioeconômica de minorias vulneráveis antigas e novas reconfigura o espaço social e redefine os confins da cidadania e da participação política. O esvaziamento da função de interposição e controle por parte das agências de representação dos interesses coletivos (sindicatos, associações etc.) acaba por legitimar formas cada vez mais autoritárias de *Governance* e fornece álibis a *Leaders* fotogênicos para se desvincularem das críticas e da vigilância dos princípios que estão na base de toda democracia constitucional.

A participação política cedeu, ou parece querer ceder, o lugar a formas de delegação e de desresponsabilização deliberativa. Essa renúncia à coparticipação na discussão pública acabou por fornecer um álibi e uma legitimação, direta e indireta, a formas cada vez mais invasivas e rígidas de oligarquia política, econômica e social. As rédeas da sociedade são regidas e governadas por uma elite sempre mais restrita, objeto de admiração e emulação cegas por parte de uma opinião pública que parece desencantada e centrada em si mesma. O cimento social, o vínculo de solidariedade cívica que deveria estar na base de uma democracia funcional, parece ter secado: neutralizado pelo desinteresse em relação a qualquer forma de envolvimento político. E, em todo caso, mesmo que algum fermento de participação política viesse a mobilizar grupos minoritários de dissidentes, a introdução de políticas de controle e de repressão da dissidência (basta pensar na ação de contenção dos protestos na Argentina de Milei por parte da ministra da Segurança, Patricia Bullrich; ou na aprovação do decreto de segurança na Itália – para citar apenas alguns exemplos recentes), constitui uma estratégia útil para bloquear, em sua origem, qualquer oposição, por mais frágil que seja.

Mas quando começou esse declínio? Quando teve início esse lento deslizamento pela ladeira escorregadia da pós-democracia?

Se quiséssemos arriscar a atribuição de uma data específica, suficientemente icônica, poderíamos com certeza indicar o 9 de novembro de 1989, ou seja, o momento da queda do muro de Berlim. Francis Fukuyama exulta, declarando em alto e bom som o fim da história. O capitalismo e a lógica do mercado triunfaram sobre o dirigismo econômico e a burocracia do regime. Os restos daquela fronteira ideológica são demolidos e vendidos em leilão para a alegria dos colecionadores de relíquias políticas. Enquanto isso, em algum lugar, é provável que alguém tire da poeira e volte a polir velhos bustos e cruces celtas que ficaram escondidos no sótão à espera de tempos melhores.

Para a democracia, anunciava-se o início de uma nova era de ouro, marcada pelas esperanças progressistas do individualismo liberal e pela benevolência espontânea de mãos invioláveis empreendedoras. Um entusiasmo que já animava o Ocidente há alguns anos e que encontrou seus paladinos no hedonismo reaganiano e no decisionismo thatcheriano. O presidente americano assinalou um ponto decisivo na gestão das tensões político-econômicas da Guerra Fria, enquanto a Dama de Ferro mostrou a verdadeira face do liberalismo econômico e liquidou a própria ideia de sociedade, reduzindo-a a uma mera construção fantasiosa.

E assim, paradoxalmente, o declínio da democracia é oportunamente mascarado pela embriaguez liberal. Uma resaca ideológica cujo *hangover* ainda parece não ter passado.

“É o mercado, querida!”

Este é o slogan que anima as discussões acadêmicas e os debates televisivos. Redefinem-se as agendas políticas,

remodelam-se as relações de poder e os limites entre público e privado. O espaço político e econômico está cada vez mais desvinculado da rigidez das fronteiras geográficas. A discussão política propõe questões e temas cujo cenário de referência é a dimensão global. Mesmo no campo progressista, ou que se autodenomina como tal, a busca por uma terceira via – uma mediação razoável entre a liberdade de iniciativa empresarial e o reconhecimento dos direitos fundamentais – cria prosélitos e enriquece as bibliografias da literatura especializada.

O entusiasmo parecia sincero e as condições favoráveis. De fato, talvez tivesse se tornado finalmente possível imaginar uma sociedade mais justa, baseada em instituições capazes de promover e garantir a efetiva igualdade de oportunidades, de capacidades etc.

Um otimismo sutil e pervasivo se difundia e permeava as análises filosófico-políticas daqueles anos, a tal ponto que as questões relativas à justiça distributiva e ao acesso a bens e recursos foram consideradas definitivamente resolvidas. Era chegada a hora de celebrar o mercado e voltar a atenção para as questões identitárias. A facilidade com que se encerra o debate sobre a justiça distributiva, juntamente com a ambiguidade com que se tenta exportar a democracia, contribuem, no entanto, para alimentar a suspeita sobre a efetiva aplicabilidade de tal abordagem. A crítica ao universalismo da democracia liberal traz consigo a dúvida de que a narrativa elaborada e difundida pelo mercado e pela política global esconda um engano perpetrado em detrimento dos sujeitos mais vulneráveis. Entre as cláusulas ocultas deste novo contrato social, parece ressurgir o eco de um novo colonialismo aparentemente menos agressivo por ser reformista, mas igualmente ideológico e penetrante. Sob este ponto de vista, Aimé Césaire e Frantz Fanon, em tempos insuspeitos, mas talvez ainda não maduros, advertiram-nos

sobre os riscos inerentes à política colonial e sobre as consequências políticas daí decorrentes.

Em primeiro lugar, seria necessário estudar como a colonização contribui para *descivilizar* o colonizador, para embrutecê-lo no verdadeiro sentido da palavra, para degradá-lo, para despertar nele aqueles instintos ocultos de ganância, violência, ódio racial, relativismo moral e mostrar como, cada vez que no Vietnã se corta uma cabeça ou se arranca um olho, e na França isso é aceito; cada vez que uma menina é estuprada e na França isso é aceito; cada vez que um malgaxe sofre um suplício, e na França isso é aceito, há uma conquista da civilização que pende de seu peso morto, a ocorrência de uma regressão universal, a infiltração de uma gangrena, a propagação de um foco de infecção; e como, no fundo de todos os tratados violados, de todas as mentiras difundidas, de todas as expedições punitivas toleradas, de todos os prisioneiros amarrados e “interrogados”, de todos os patriotas torturados, no âmago desse incentivo ao ódio racial e à ostentação da arrogância, reside o veneno instilado nas veias da Europa e o lento, porém seguro, progresso do barbarismo do continente (Césaire, 2020, p. 56).

Assim se expressava Aimé Césaire em 1955. Alguns anos mais tarde, Frantz Fanon, em *Os condenados da terra*, questionava-se sobre os efeitos perversos dos processos de descolonização e sobre o uso instrumental do repertório de valores ocidentais.

Assim que o colonizado começa a refletir sobre suas amarras, a inquietar o colono, enviam-lhe almas boas que, nos “congressos de cultura”, lhe expõem a peculiaridade, a riqueza dos valores ocidentais. Mas a cada vez que se trata de valores ocidentais, produz-se no colonizado uma espécie de

enrijecimento, de tetania muscular. Na fase de descolonização, apelam para a razão dos colonizados. São-lhes propostos valores seguros e lhes explicam repetidamente que a descolonização não deve significar regressão, que é preciso apoiar-se em valores experimentados, sólidos, bem avaliados. Ocorre, porém, que quando um colonizado ouve um discurso sobre a cultura ocidental, ele puxa o seu facão ou pelo menos se certifica de que o tem ao seu alcance. A violência com a qual se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados, faz com que, por meio de uma justa inversão das coisas, o colonizado ria ironicamente quando esses valores são evocados diante dele. No contexto colonial, o colono só se detém em seu trabalho de desancar o colonizado depois que este último reconhece enfaticamente a supremacia dos valores brancos. No período da descolonização, a massa colonizada desdenha esses mesmos valores, insulta-os, vomita-os com satisfação (Fanon, 2007, p. 11).

No horizonte temporal contemporâneo aqui analisado, a relação conflituosa entre colono e colonizado permanece, assim como a tentativa de impor uma narrativa valorativa específica. Muda o perfil dos atores, ainda que persista a assimetria do poder exercível.

As regras e os objetivos do mercado tornam necessária uma escolha quanto à natureza do sujeito a quem se dirigir. Entre cidadão e consumidor, entre uma praça movimentada e participativa e as prateleiras cheias dos supermercados, o modelo econômico prefere sempre – e de qualquer forma – a segunda opção, certamente mais conveniente e mais facilmente domesticável através de estratégias de marketing adequadas ou, em casos extremos, com um forte apelo à persuasão autoritária. A

cidadania, fator determinante no contexto das instituições democráticas, não constitui mais um elemento agregador – o elo e o *medium* entre a densa rede de relações intersubjetivas – mas, ao contrário, torna-se um instrumento político de exclusão social. Os interesses em jogo são exclusivamente individuais, a dimensão política coincide com os limites exclusivos da subjetividade. “Uma cabeça, um voto” torna-se o critério de cálculo da aprovação político-institucional.

A esse respeito, Lefort (2007, p. 29) destaca que:

Além disso, nada torna mais tangível o paradoxo da democracia que a instituição do sufrágio universal. É justamente quando se acredita que a soberania popular se manifesta e o povo se atualiza expressando a sua vontade que as solidariedades sociais se dissolvem, o cidadão encontra-se isolado de todas as redes nas quais a vida social se desenvolve, para ser convertido em unidade de conta. O número substitui a substância.

O consenso, portanto, prescinde de uma avaliação qualitativa, limitando-se exclusivamente ao cálculo quantitativo de uma massa indistinta e cada vez menos consciente do real funcionamento dos mecanismos institucionais. Tal atitude repercute na capacidade propulsora das instituições democráticas e justifica, paradoxalmente, a desafeição em relação aos princípios constitucionais e o retrocesso em direção a formas de controle autoritário. Assistimos, muitas vezes impotentes, à erosão dos espaços de democracia conquistados com sacrifício ao longo do tempo. Contam-se as cabeças, mas nem todas merecem ser computadas no cálculo do consenso.

É nesse sentido que deve ser interpretada, por exemplo, a cruzada recentemente iniciada nos Estados Unidos pelos defensores ultracatólicos – apoiada e amplamente divulgada nas

redes sociais pelo atual secretário de Defesa, Pete Hegseth – a respeito da conveniência de permitir, ainda, o voto às mulheres. A contestação desse pilar fundamental da democracia evidencia a proximidade dos tempos atuais com o abismo da regressão rumo a formas totalitárias de controle e poder, muitas vezes enraizadas em narrativas herdadas de uma rígida teologia política. Trata-se de uma regressão lenta, mas constante, que não parece suscitar qualquer reação por parte da sociedade civil e que, ao contrário, em alguns casos é acolhida como uma espécie de bênção, em nome da eficiência e da prioridade atribuída à prática – que impõe decisões rápidas e voltadas a uma capitalização imediata dos efeitos – em detrimento da dimensão dialógica e racional da política. A ação política desvincula-se do pensamento político, contrariando a perspectiva arendtiana. O constrangimento econômico, político ou social determina as estratégias políticas de nações inteiras. A ostentação da força e o uso da ameaça como vantagem estratégia de negociação constituem o *modus operandi* de muitos líderes contemporâneos, aclamados por uma multidão entusiasmada e cada vez menos envolvida – ou simplesmente desatenta.

“É assim que morre a liberdade, sob aplausos estrondosos...” – assim dizia uma das personagens da saga de ficção científica *Star Wars* ao anunciar a passagem da República para o Império. Um cenário nada irrealista ou relegável a uma dimensão meramente distópica. As democracias constitucionais estão sofrendo. Os efeitos perversos das narrativas liberais sobre a valorização da meritocracia, a iniciativa do mercado e sua suposta tendência inata a produzir espontaneamente efeitos benéficos se manifestaram plenamente, revelando paradoxos e contradições.

Portanto, talvez o que deu errado e levou à crise endêmica das democracias constitucionais deva ser buscado em uma

espécie de excesso de confiança na resistência das instituições democráticas, na supervalorização da solidez dos direitos adquiridos e na subestimação da necessidade de protegê-los e vigiar seus limites diante da pressão dos interesses econômicos.

Essa perspectiva leva em conta a necessidade de concentrar a atenção em um aspecto não secundário na análise da gênese e da evolução dos sistemas democráticos. Costumamos considerar os regimes democráticos como sistemas institucionais destinados a ser subvertidos por ações de grupos de poder, mais ou menos restritos, que adotam a violência ou a intervenção *manu militari* para assumir o poder e o controle das instituições. O golpe é o inimigo contra o qual a democracia deve se proteger. No contexto contemporâneo, porém, a própria ideia de golpe de Estado está passando por uma reconfiguração que o torna menos invasivo e, justamente por isso mesmo, mais insidioso.

No ensaio *Como a democracia chega ao fim*, David Runciman desenvolveu uma minuciosa análise sobre esse tema a partir das considerações e estudos realizados por Nancy Bermeo a respeito da evolução conceitual e estratégica das formas de golpe de Estado.

Com efeito, Bermeo identificou outras cinco formas de subversão da ordem política estabelecida, além do golpe tradicional.

Golpe de Estado executivo, quando aqueles que já estão no poder suspendem as instituições democráticas.

Fraude eleitoral, quando as eleições são manipuladas para produzir um resultado específico.

Golpe de Estado promissório, quando as pessoas que se apoderam da democracia convocam eleições para legitimar seu governo.

Ampliação executiva, quando aqueles que já estão no poder desmantelam gradualmente as instituições democráticas sem, no entanto, aboli-las.

Manipulação estratégica das eleições, quando as eleições não são totalmente livres e justas, mas também não são totalmente fraudulentas (Runciman, 2018, p. 44).

O catálogo é rico e articulado. As variantes levam em conta a especificidade dos contextos e o nível de reatividade da sociedade civil. Um elemento característico e comum a essas diferentes declinações é que em nenhuma delas é necessário o envolvimento do exército. Trata-se, de fato, de modalidades de subversão das instituições nas quais o responsável direto não é um agressor externo, mas o próprio governo que oculta a guinada autoritária atribuindo a mudança repentina de regime à necessidade de uma maior eficácia do poder executivo, à circunstâncias de emergência superiores, à necessidade de salvar e proteger a *grandeur* do Estado-nação (basta pensar na retórica M.A.G.A., para citar apenas um exemplo atual, mas emblemático).

Comentando a lista de Bermeo, Runciman (2018, p. 44) ressalta:

De qualquer perspectiva que se olhe, entre as diferentes tipologias existe uma diferença fundamental: para ter sucesso, alguns golpes de Estado precisam deixar bem claro que a democracia acabou, enquanto outros precisam fingir que ela ainda está intacta. O golpe militar se enquadra na primeira categoria. Mas os outros tendem a se enquadrar na segunda, especialmente os três últimos. Nesses casos, salvar as aparências é tudo. As eleições são manipuladas porque a vitória aparente nas urnas é o que confere autoridade para governar; o golpe de Estado promissório e a ampliação executiva

exigem a conservação das aparências da democracia, pois o sucesso depende do fato de as pessoas continuarem acreditando que a democracia ainda existe. Para algumas variantes de golpe de Estado, a democracia não é inimiga, pelo contrário: oferece uma cobertura à subversão e é, portanto, amiga dos conspiradores.

O paradoxo surge em toda a sua abrangência: uma democracia não suficientemente protegida, na qual a sociedade civil delega passivamente sua função de vigilância e garantia e na qual as instituições sofrem os ataques de um poder executivo dominante e cada vez mais pressionador, cria as condições para sua própria dissolução.

E Runciman, retomando alguns elementos, ainda válidos, da definição de golpe de Estado elaborada por Luttwak, sustenta que:

Para que a democracia seja subvertida, é essencial que o povo como um todo permaneça indiferente. Nenhum golpe de Estado pode ter sucesso se o público se rebelar. Nesse caso, as únicas alternativas são o fracasso do golpe ou uma guerra civil em grande escala. No entanto, existem vários modos de manter o público sob controle. Um golpe militar se baseia em intimidação e coerção; por sua vez, um golpe de Estado que se esconde por trás dos mecanismos da democracia pode confiar na passividade inata do público (Runciman, 2018, p. 46).

A evolução política do fenômeno Trump incorpora alguns aspectos relevantes dessa descrição. O assalto ao Congresso em janeiro de 2021 e a batalha político-institucional pelo fortalecimento do poder executivo são elementos emblemáticos da estratégia subversiva de Trump. Trata-se de uma

tendência antidemocrática cujas consequências e efeitos, nos planos político, econômico e social, repercutirão por muito tempo nas instituições estadunidenses – e não apenas nelas.

Como nos lembrava Aimé Césaire (2020, p. 105):

[...] a dominação americana é a única da qual não se consegue libertar. O que quero dizer é que, dela, não se sai ileso.

O corpo político das democracias contemporâneas mostra os efeitos deletérios de uma ação venenosa. Um veneno sutil, imperceptível e, no entanto, letal, que se espalha como óleo em todas as dimensões da ação pública: que influencia e condiciona tanto a esfera individual como a pública.

3. O que podemos fazer, se é que ainda é possível fazer algo?

Torna-se completamente evidente que a crise da democracia atinge e erode algumas dimensões fundamentais do espaço público. O inimigo é conhecido, assim como é conhecida a sua estratégia de cerco e ataque. Nesse sentido, é possível sustentar que o front do conflito já identificou, há muito tempo, os alvos a atingir e cercar. Trata-se, predominantemente, dos três pilares fundamentais de qualquer democracia constitucional, ou seja: direitos, instituições e educação. A conexão e a interdependência entre esses três elementos, à luz do que foi argumentado até aqui, deveriam ser evidentes por si só. Se observarmos os indicadores político-sociais que medem o estado de saúde das democracias contemporâneas, perceberemos imediatamente como os valores inerentes a esses três aspectos revelam um estado endêmico e persistente de sofrimento. No campo dos direitos, por exemplo, registra-se um evidente retrocesso no que diz respeito ao reconhecimento dos direitos

fundamentais, tanto na dimensão eminentemente política quanto naquela ligada ao acesso a bens, recursos, chances e oportunidades. Nesta segunda dimensão, a economia de mercado revelou sua verdadeira natureza, marginalizando parcelas cada vez mais amplas de grupos sociais com base no arbítrio e na contingência da sorte bruta, sobre a qual já não se considera nenhum tipo de correção. Quanto à dimensão política dos direitos, o ressurgimento de pulsões xenófobas e o retorno de um nacionalismo exasperado à cena política refletem o estado de sofrimento e a desatenção social que esses temas têm padecido nos últimos anos. Uma falta de atenção que não é apenas o resultado de uma preguiçosa indiferença em relação à participação política, mas que é – também e talvez acima de tudo – a consequência de uma escolha política bem determinada, nada neutra, cujo alvo é a própria capacidade de elaboração de um pensamento racional, baseado em razões e publicamente justificável. Logo, o alvo é a própria noção de saber. O inimigo é o conhecimento e o conjunto de equipamentos e instituições que o promovem e preservam a sua importância. O vice-presidente dos Estados Unidos, em uma convenção de neoconservadores, já há alguns anos – mas é um tema que ele retomou e desenvolvem também recentemente –, declarou, apoiado por coros de júbilo e aplausos estrondosos, uma guerra aberta às universidades. O conhecimento é o inimigo da política tradicional: o racionalismo é visto como uma maldição perigosa e perniciosa que estimula o ceticismo e afasta de um saber dogmático e insuscetível de críticas. Ao ataque ideológico ao conhecimento seguiu-se o ataque econômico: o corte indiscriminado dos fundos destinados à pesquisa acadêmica constitui a consequência lógica dessa cruzada obscurantista.

Daniel Innerarity acentuou esse aspecto em um breve ensaio apropriadamente intitulado *La sociedad del*

desconocimiento. Conhecimento e poder na era da incerteza. De fato, segundo Innerarity:

Nunca como hoje o conhecimento foi tão importante, mas também objeto de dúvidas; nunca dele tivemos tanta necessidade e, ao mesmo tempo, desconfiamos tanto; nunca depositamos tantas esperanças no saber como solução para os nossos problemas, enquanto ele próprio se tornava um problema. Desde sempre, a ciência, fonte da máxima autoridade, é também matéria controversa. Para alguns, os especialistas são uma tábua de salvação, para outros, o alvo de toda a ira. E se há quem espere que o saber possa nos livrar do erro e da ignorância, outros temem que ele nos conduza às piores loucuras.

Na era da racionalidade triunfante, do conhecimento institucionalizado, dos avanços tecnológicos e dos sistemas inteligentes, o que aparece é uma estranha constelação: enquanto a ciência goza de enorme reconhecimento, muitos, paralelamente, a encaram com suspeita, com sentimentos que vão da desconfiança ao negacionismo mais radical. A simples e irracional resistência ao conhecimento, típica das sociedades tradicionais, não basta para explicar essa relutância; ela revela, antes, algo sobre a maneira particular de produção do conhecimento em nossas sociedades (Innerarity, 2024, p. 7).

Se considerarmos a atitude ambígua em relação às vacinas durante a pandemia de COVID-19, ou o corte nos financiamentos destinados à pesquisa sobre vacinas de mRNA operado por Robert F. Kennedy Jr., secretário da Saúde, e ainda o ceticismo, temperado por um fatalismo fideísta, em relação às responsabilidades antropogênicas sobre as mudanças climáticas, torna-se evidente que, em relação ao conhecimento científico, verifica-se, tal como acontece com a reivindicação dos direitos fundamentais, uma regressão perigosa e alarmante. O que

impressiona e preocupa, convém frisar, não é a coexistência de visões alternativas – o debate científico alimenta-se, de fato, desta contraposição e da dialética entre visões e versões do mundo, da ciência e do conhecimento nem sempre reciprocamente conciliáveis. O que chama a atenção, e que determina o retrocesso para posições estereis e dogmáticas, é a escolha de impedir, por meio de instrumentos políticos e econômicos, que o próprio debate possa ocorrer. Estamos diante de uma nova forma de inquisição e de controle sobre o que pode ser considerado conhecimento, sobre o que é passível de ser expresso e sobre o que simplesmente pode ser objeto de uma investigação científica. É importante sublinhar que a defesa da pesquisa científica não se configura como uma mera diatribe acadêmica, uma luta pela reivindicação de algum tipo de privilégio de casta. A pesquisa científica tem efeitos relevantes na qualidade de vida de cada um de nós. Negligenciar o impacto do conhecimento em nossas existências significa assumir, conscientemente, a responsabilidade pelo destino das gerações presentes e futuras. E esse ônus constitui outro baluarte fundamental da democracia.

Ora, se observarmos com a devida atenção os mecanismos de controle político implementados pelas atuais elites políticas, perceberemos que um passo obrigatório para reforçar o domínio do executivo sobre todas as outras agências institucionais de garantia e controle é silenciar e retirar a capacidade de intervenção e interposição desses contrapoderes. As autopromovidas democracias elitistas contemporâneas empunham a bandeira do voto popular e dos interesses da maioria dos cidadãos (aqueles com pedigree adequado) para legitimar a subjugação do Parlamento ou, mesmo, para interpretar de forma controversa os próprios princípios constitucionais.

Direitos, instituições e conhecimento são, portanto, os âmbitos nos quais é fundamental mobilizar a oposição e a vigilância consciente.

No entanto, o que se destaca e nos torna pessimistas quanto ao bom desfecho de tal confronto é a passividade, misturada à cumplicidade, que acompanha o consenso homologador em relação a essa visão distorcida da democracia.

A impressão dominante é a de que o interesse egoísta torna as pessoas passivas diante das violações evidentes – agora parte da crônica cotidiana – dos direitos fundamentais. Defendemos com obstinação os limites do nosso pequeno quintal e, enquanto ninguém ameaça a sua integridade, consideramos a perda de liberdade e de direitos um problema que diz respeito a outros e que não precisa perturbar o nosso sono.

Referências

- CÉSAIRE, A. *Discorso sul colonialismo. Seguito dal Discorso sulla negritudine*. Trad. A. Pardi. Verona: Ombre Corte, 2020.
- CROUCH, C. *Postdemocrazia*. Trad. C. Paternò. Bari; Roma: Laterza, 2003.
- FANON, F. *I dannati della terra*. Trad. C. Cignetti. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2007.
- INNERARITY, D. *Una teoria della democrazia complessa. Governare nel XXI secolo*. Trad. M. Anastasio. Roma: Castelvecchi, 2022.
- INNERARITY, D. *La società dell'ignoranza. Sapere e potere nell'epoca dell'incertezza*. Trad. M. Anastasio. Roma: Castelvecchi, 2024.
- LEFORT, C. *Saggi sul politico XIX e XX secolo*. Trad. B. Magni. Bologna: Il Ponte, 2007.

RUNCIMAN, D. *Così finisce la democrazia*. Paradossi. Presente e futuro di un'istituzione imperfetta. Trad. F. Pe'. Torino: Bollati Boringhieri, 2018.

Anarquia e Instituição

Reflexões sobre a crise contemporânea da horizontalidade*

Catherine Malabou

Tornou-se impossível falar sobre instituições sem reconhecer o papel social, político e – ousaria dizer – ontológico central desempenhado atualmente pela tecnologia. Vivemos numa era de uberização generalizada da vida e as plataformas tecnológicas digitalizadas são instituições de um novo tipo. Em um artigo intitulado *Digital Platforms as Institutions [Plataformas digitais como instituições]* encontra-se esta definição: “as plataformas são instituições nas quais as rotinas e as regras foram digitalizadas, projetadas com base no potencial digital (*affordances*) das plataformas. Exemplos de *ride-hailing* incluem processos de tomada de decisão algorítmica, como a correspondência motorista-cliente na definição de preços” (Heeks, 2021). A Uber aparece como o arquétipo de tais plataformas, como a última parte da definição demonstra.

Em vista disto, [oferecemos] uma definição de “uberização”. A empresa americana Uber nasceu em São Francisco em 2009. A ideia dos fundadores, num dia em que eles não conseguiam encontrar um táxi, era a de conectar diretamente o cliente a um serviço de motorista particular, através de um

* C. Malabou, “Anarchia e istituzione. Riflessioni sulla crisi contemporanea dell'orizzontalità”. In: S. Dadá; M. Polleri. (Ed.). *Sulla fondazione. Anarchia e istituzioni*. Roma: Quodlibet, 2023, p. 25-32. Traduzido por Antonio Frank Jardimino Maciel e Judikael Castelo Branco.

aplicativo informático disponível pelo smartphone. Graças a diversas campanhas de arrecadação de fundos, a Uber conseguiu se desenvolver em várias cidades ao redor do mundo. A Uber então deu nome a um fenômeno social: a *uberização*. A uberização, em seu sentido mais básico, consiste em conectar diretamente indivíduos e empresas de serviços por meio de aplicativos que tornam essa conexão quase instantânea. AirBnB e Amazon são obviamente os exemplos mais famosos de uberização, mas existem muitos outros, como serviços bancários, plataformas de educação, plataformas de saúde etc. De forma geral, a chamada “uberização da sociedade” ultrapassa os meros limites da tecnologia e refere-se à desregulamentação geral das trocas sociais e econômicas, remodelando profundamente as próprias definições de sociedade e sociabilidade.

Certamente, as plataformas digitais não são meras ferramentas. Elas não apenas dão forma a novas organizações econômicas, mas também permitem a passagem de uma economia de produção para uma economia baseada em serviços. É verdade que as plataformas *peer-to-peer* constituem uma inovação organizacional radical e que o capitalismo de plataformas substituiu de forma definitiva a lógica do capitalismo gerencial depois da crise financeira de 2008. No entanto, os efeitos das modalidades de funcionamento flexíveis e descentralizadas estão longe de ser somente econômicos e não se limitam à produção de consumo colaborativo. Eles têm também um impacto social e político fundamental.

O sociólogo americano W. R. Scott define instituições como “elementos culturais normativos e reguladores que [...] proporcionam estabilidade e significado para a vida social [...]. Instituições são transmitidas por vários meios, incluindo sistemas simbólicos, sistemas relacionais, rotinas e artefatos” (Scott, 2014, p. 150). Não estamos habituados a considerar as

plataformas digitalizadas como instituições. Na maioria das vezes, o termo instituição se refere a órgãos estatais ou governamentais. No entanto, as plataformas são verdadeiras instituições do ponto de vista jurídico, que se tornaram socialmente normativas, criando novos hábitos e comportamentos. E tornaram-se de tal forma que permitiram a alguns teóricos afirmar que elas são, na realidade, mais institucionais, por assim dizer, do que as instituições políticas tradicionais.

Gostaria de explicar este ponto. O capitalismo de plataformas não é exatamente idêntico ao capitalismo neoliberal tradicional. Ao contrário, ele coincide com sua tendência extrema, ou seja, com o anarcocapitalismo. Este último é, antes de tudo, uma teoria que contesta o papel dos Estados centralizados em favor das instituições privadas que defendem a propriedade e a autopropriedade (*self-ownership*). O primeiro teórico a usar o termo anarcocapitalismo foi o economista da escola austríaca Murray Rothbard. Para ele, o Estado e as instituições governamentais não são precisamente instituições. Por quê? Os governos não são instituições construídas sobre uma noção de contrato social, mas sim são formados e mantidos por meio da prossecução da conquista e do uso da força. Sua violação mais comum é o confisco de propriedade pela tributação. Rothbard afirma:

seria um exercício instrutivo para o leitor cético tentar formular uma definição de imposto que também não incluísse roubo. Assim como o ladrão, o Estado exige dinheiro com o equivalente à mira de um revólver; se o pagador de impostos se recusar a pagar, seus bens são confiscados através da força, e, se ele resistir a esta pilhagem, ele será preso ou levará um tiro se continuar a resistir. É verdade que os apologistas do Estado sustentam que o imposto é “na verdade” voluntário; uma simples, porém elucidativa, refutação a esta afirmação é

ponderar o que aconteceria se o governo abolisse o imposto e se limitasse a simplesmente pedir contribuições voluntárias. Será que alguém realmente acredita que qualquer coisa comparável ao enorme rendimento atual do Estado iria continuar a fluir para dentro de seus cofres? (Rothbard, 1982, p. 163).

Portanto, as comunidades auto-organizadas horizontalmente, regradas por contratos, substituiriam de forma vantajosa as (não)instituições governamentais e é, obviamente, possível considerar tais afirmações como prefigurações do papel das plataformas digitais.

Em tempos mais recentes, Peter Sloterdijk desenvolveu aproximadamente o mesmo tipo de argumento. Em 13 de junho de 2009, publicou um pequeno ensaio no “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, que foi considerado escandaloso por muitos. Esta publicação foi seguida por uma longa polêmica com Axel Honneth. O título do ensaio era *Die Revolution der gebenden Hand*, “A revolução da mão que dá” (Sloterdijk, 2010a). Nesse texto, Sloterdijk descreve o Estado Social como uma “cleptocracia” (Sloterdijk, 2010a, p. 97, 105) devido ao sistema tributário. A justificativa clássica desse sistema é um suposto equilíbrio entre a mão que toma – a coleta de impostos – e a mão que dá – impostos que são redistribuídos para fins sociais, escolas, saúde, planejamento urbanos etc. Segundo Sloterdijk, no entanto, “essa mão do governo que toma, libera suas receitas principalmente para um aparente interesse público, financiando o trabalho de Sísifo em nome da ‘justiça social’” (Sloterdijk, 2010b). Na realidade, a mão que toma parece ser uma mão que rouba: Os cidadãos pagam sempre mais impostos, enquanto fica cada vez mais evidente que o Estado desistiu da sua missão social. Finalmente, Sloterdijk se pergunta: não seria “mais merecedor

e mais produtivo do ponto de vista sociopsicológico” (Sloterdijk, 2010b) se esse dinheiro viesse de doações voluntárias?

A minha decisão de abordar o anarquismo a partir de um ponto de vista filosófico, não hesito em afirmar que isso nunca foi feito antes, pelo menos não de maneira suficiente, não foi inicialmente motivada por uma ingênuo sonho revolucionário idealista. Ela foi sobretudo motivada por aquilo que no meu livro chamei de “crise da horizontalidade” (Malabou, 2022). A nossa época atual é caracterizada pela coexistência do anarquismo *de fato* e de um anarquismo nascente, que está despertando. O primeiro, como acabei de ilustrar, é o reino do anarcocapitalismo, que é contemporâneo com o fim do Estado Social, que cria um sentido de abandono; basta pensar no estado dos hospitais e da saúde hoje. Os cidadãos sabem que só podem contar consigo mesmos e que devem se tornar empresários de si para sobreviver através do uso, de fato, de plataformas digitalizadas. O anarcocapitalismo faz acreditar que isso seja liberdade. Transações diretas, a possibilidade de alugar o seu próprio apartamento, para escapar dos sistemas bancários em algumas transações privadas etc. Tudo surge como formas emancipadoras de se conectar, colaborar e mobilizar na medida em que eles fornecem serviços *on-demand* para o maior número possível de necessidades e com estruturas centrais leves e flexíveis.

Todavia – poder-se-ia objetar –, não estamos, talvez, assistindo ao enrijecimento global do intervencionismo político, inseparável de uma nova forma de centralização do poder econômico? Como podemos falar de anarquismo, até mesmo de direita, num momento de crescente autoritarismo político, de concentração da riqueza e do lucro por algumas corporações e conglomerados? Com certeza. No entanto, quando alguns jornalistas políticos declaram divertidamente que Donald Trump é

um anárquico, eles não estão brincando com as palavras, mas tentando circunscrever o que o mundo inteiro percebe como uma grande crise: a combinação híbrida de violência governamental e desregulamentação ilimitada da vida. O autoritarismo não contradiz o desaparecimento do Estado, é o seu mensageiro – a máscara dessa denominada economia “colaborativa” que, ao colocar profissionais e usuários em contato direto através de plataformas tecnológicas, pulveriza sempre mais qualquer tipo de fixidade.

Foi descobrindo o mundo das transações de criptomoedas e a circulação de moedas não nacionais que tomei consciência desta evidência factual. As criptomoedas parasitam moedas dos Estados [nacionais] e competem com o circuito monetário habitual dos bancos comerciais e centrais. Como sabemos, a bitcoin é uma expressão do capitalismo tecnológico extremo.

É óbvio que se de um lado o anarcocapitalismo busca a transparência e a visibilidade, do outro, ele autoriza o uso em larga escala, mas opaco, de dados, a *dark web*, a fabricação de informações e novas formas de opressão, exploração e subordinação.

Então, o que eu chamo a ascensão de um anarquismo que está despertando concerne ao surgimento de movimentos sociais, como o dos coletes amarelos na França ou, de forma muito diferente, o dos *Black Lives Matter* no Estados Unidos, que se recusam a ser domesticados por qualquer forma partidária ou sindical e a formar assembleias e estruturas autogeridas de cooperação e ajuda mútua. Mesmo que esses movimentos não se reconheçam como anarquistas, é claro que eles desafiam as estruturas tradicionais do protesto em massa, resistindo a qualquer forma de centralização, hierarquia e disciplina sobreposta.

Escrevi *Au Voleur! Anarchisme et philosophie* para analisar o surgimento de um anarquismo “polimórfico”, que é tão libertário quanto libertariano. O que eu chamo de “crise da horizontalidade” concerne ao fato de que as duas tendências opostas do anarquismo, o anarcocapitalismo e o anarquismo revolucionário estão caminhando hoje no mesmo solo, compartilhando as mesmas plataformas.

A descoberta dessa crise reforçou minha surpresa em relação à total ocultação – ou desconhecimento – por parte dos filósofos contemporâneos do anarquismo em seus dois ramos opostos, o anarquismo revolucionário e anarquismo libertariano.

Gostaria de insistir ainda sobre esse ponto. Sou grata a Roberto Esposito por trazer ao meu conhecimento o livro de Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought*¹. Marchart (2007) analisa sobretudo a diferença, tantas vezes retomada por importantes pensadores políticos contemporâneos, entre “política” e “político”. Ele afirma que isso coincide com a diferença ontológica de Heidegger. Sendo assim, escreve Marchart:

como diferença, esta diferença não apresenta nada mais do que uma cisão paradigmática na ideia tradicional de política, na qual foi necessário introduzir um novo termo (político) para indicar a dimensão “ontológica” da sociedade, a dimensão de instituição da sociedade, enquanto política foi mantida como termo para [indicar] as práticas “ônticas” da política convencional (tentativas inúmeras, particulares e possivelmente sem sucesso dar um fundamento à sociedade) (Marchart, 2007, p. 130).

¹ Roberto Esposito faz referência a este volume em seu livro *Pensiero Istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica* (Esposito, 2020).

A diferença política concerne à diferença entre o político entendido como uma causa ausente e a política entendida como efeitos institucionais ônticos dessa ausência: a existência do Estado, da polícia, até mesmo do governo. A diferença política permite que os filósofos concluam que a sociedade, devido à dupla divisão ontológica/ôntica e instituinte/instituída, não pode ser idêntica a si mesma e que, por esse motivo, permanece sem um fundamento essencial.

Portanto, o pós-fundacionalismo em filosofia política coloca sistematicamente em discussão as figuras metafísicas do fundamento, da totalidade, da universalidade, da essência, bem como a unidade e a presumida fixidade das classes sociais. “Uma abordagem pós-fundacional não busca apagar completamente estas figuras do fundamento – declara Marchart – mas enfraquecer o seu estatuto ontológico” ((Marchart, 2007, p. 2), ou seja, afirmar a ausência de uma causa *final*).

Não se trata, então, de contestar as instituições em si, mas de aceitar vê-las como fundamentos contingentes”, para utilizar uma expressão de Judith Butler (1994), isto é, vê-las como fugazes e parciais, mas ainda assim como fundamentos, como pós-fundamentos. Desprovidas de sólidas bases ontológicas, mas, seja como for, ontologicamente determinadas como estruturas diferenciais.

Por mais interessantes que sejam estas hipóteses, não creio, todavia, que elas reflitam o estado atual da política. É bastante surpreendente ver que nenhum pensador pós-fundacionista jamais sentiu a necessidade de confrontar o anarquismo, mesmo que de uma forma conflitual, apesar do anarquismo ser o único conjunto de teorias e práticas políticas que desafiam diretamente todas as formas de fundamento. É preciso lembrar que *an-arché* e *an-archia*, em grego, significam ausência de

arché, quer dizer, ausência de um princípio, tanto de um começo quanto de um mandamento? Embora alguns dos filósofos mais importantes do século XX tenham desenvolvido um conceito forte de anarquia – penso, por exemplo, em Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Rancière e Agamben –, nenhum deles jamais considerou com verdadeira seriedade o anarquismo político. Laclau, por exemplo, associa a política pós-fundaciona- lista ao pós-marxismo.

Penso que não enfrentar o anarquismo, ignorá-lo enquanto se reflete sobre o colapso dos fundamentos últimos, significa deixar de lado a principal questão política de hoje: a de conseguir elaborar uma nova diferença, talvez um novo tipo de diferença ontológica, entre anarquismo e anarquismo, horizontalidade e horizontalidade, libertarianismo e formas descentralizadas de protestos.

Hoje, começam a surgir alguns estudos sobre o papel do novo conjunto tecnológico de instituições em relação às instituições tradicionais, mas ainda há muito a ser feito. Esse papel é unanimemente caracterizado como disruptivo. As plataformas tecnológicas estão associadas a uma perturbação institucional. Uma perturbação, em tecnologia, refere-se a uma ruptura ou a uma interrupção do curso normal ou da atividade normal de um processo. A especificidade das plataformas tecnológicas digitalizadas é que funcionam como instituições des-institucionalizantes. Elas ocultam sua estrutura institucional, moldando-a através da máxima visibilidade. Sabemos, por exemplo, que o uso de modernas tecnologias informáticas, como a tecnologia *blockchain*, garante a transparência da transmissão e a confiabilidade do armazenamento dos dados. Aparecem, portanto, como não institucionalizadas, isto é, não sancionadas por nenhuma entidade hierárquica evidente – mesmo que, é óbvio, se baseiem num funcionamento e num enquadramento mental

(*mind-framing*) altamente normativo. A tarefa de hoje não é tanto aquela de tentar re-institucionalizar o que a operação anarcocapitalista está atualmente des-institucionalizando, porque isso é impossível – para começar, tal tentativa implicaria uma suspensão da internet. Trata-se, antes, de trazer à luz e resistir aos procedimentos de dominação oculta que estão envolvidos na desinstitucionalização libertariana. Concordo com Roberto Esposito quando diz que a alternativa entre poder constituinte e poder destituente não é mais produtiva. Todavia, não penso que a ideia de uma noção reelaborada de poder instituinte possa responder ao poder des-institucionalizante do capitalismo anárquico e das plataformas.

Como gesto provisório, eu proporia um “poder substituinte”, capaz de caracterizar o conjunto de processos que visam capturar a força des-institucionalizante e redirecioná-la no rumo da cooperação e da emancipação. O poder substituinte deveria trabalhar nos modos de reapropriar-se da tecnologia da criptoeconomia que pode criar e sustentar novas noções de comunalidade – o tipo de energia palpável em grupos que aprendem juntos, fazem arte juntos ou que constroem um movimento político juntos. Criando, assim, organizações descentralizadas construídas por uma rede de contratos públicos e automatizados.

Em todo o caso, acredito que chegou a hora de extrair, em todas as suas potencialidades, o poder substituinte do anarquismo nascente.

A única tentativa de juntar a teoria da instituição de Claude Lefort e o anarquismo foi feita pelo esforço de Miguel Abensour de comparar o conceito lefortiano de “democracia selvagem” com a visão de anarquia de Schürmann (Abensour, 2002). Abensour explica, de fato, que a democracia é “selvagem” porque permanece irreduzível a uma forma institucional,

ou seja, a um regime político. Isso é interessante, mas devemos nos questionar se essa mesma irreduzibilidade não é secretamente capturada pelas atuais modalidades tecnológicas de sua expressão.

Referências

- ABENSOUR, M. Savage democracy and principle of anarchy. *Philosophy and Social Criticism*, v. 28, n. 6, 2002, p. 703-726.
- BUTLER, J. Contingent foundations: Feminism and the question of “postmodernism”. In: SEIDMAN, S. (Ed.), *The Postmodern, Tum: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 153-170.
- ESPOSITO, R. *Pensiero Istituyente*. Tre paradigmi di ontologia politica. Torino: Einaudi, 2020.
- HEEKS, R. Digital Platforms as institutions. *ICTs for Development*, 2 June 2021.
- MALABOU, C. *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. Paris: PUF, 2022.
- MARCHART, O. *Post-Foundational Political Thought, Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- ROTHBARD, M. *The Ethics of Liberty*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1982.
- SCOTT, W. R. *Institutions and Organizations*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2014.
- SLOTERDIJK, P. *Die nehmende Hand und die gebende Seite*. Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neube-gründung von Steuern. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010a.
- SLOTERDIJK, P. The Grasping Hand. The modern democratic state pillages its productive citizens. *City Journal*. Winter 2010b.

Filosofia e Anarquismo Alternativa ou dilema?*

Catherine Malabou

Explorar as relações entre filosofia e anarquismo equivale a decifrar um longo e complexo processo de renegação. Se muitos filósofos proclamaram abertamente seu envolvimento com o marxismo, ou sua simpatia por ele, nenhum deles, ao menos na tradição continental, jamais se declarou anarquista¹. Nenhum deles produziu uma análise detalhada e paciente dos textos anarquistas. Logo, não encontramos leituras decisivas de Proudhon, Kropotkin, Bakunin, Malatesta, Goldman, Bookchin ou de outros. O anarquismo sempre foi, e ainda é, quase unanimemente condenado por ser ingênuo, acríptico e, em grande parte, impraticável ou inviável. Alain Badiou, por exemplo, declara que o anarquismo “nunca foi nada além da crítica vã, da duplicata ou da sombra dos partidos comunistas, assim como a bandeira negra é apenas a duplicata ou a sombra da bandeira vermelha” (citado em Noys, 2008). E isso porque ele “estabelece uma oposição simplista entre poder e resistência” (Noys, 2008, p. 109). O anarquismo seria, então, um movimento “anti”-simples e imaturo, desprovido de qualquer elaboração dialética ou sofisticação.

* C. Malabou, “Philosophy and Anarchism: Alternative or Dilemma?”. In: C. Malabou, *Plasticity. The Promise of Explosion*. Edited by Tyler M. Williams. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022, p. 215-225. Traduzido por Judikael Castelo Branco.

¹ Jean-Paul Sartre é uma das raríssimas exceções.

No entanto, o desprezo dos filósofos pelo anarquismo permanece ambíguo. Mais do que uma rejeição pura e simples, esse desprezo parece ser uma renegação, um tipo de negação que é uma afirmação velada ou reprimida.

Por que essa afirmação? É impressionante ver como alguns filósofos proeminentes do século XX, embora rejeitem veementemente o anarquismo político, desenvolveram, ao mesmo tempo, fortes conceitos de anarquia. É o caso, sobretudo, de Schurmann, Levinas, Derrida, Foucault, Deleuze, Agamben e Rancière. A contradição evidente que existe entre o distanciamento desses filósofos em relação ao anarquismo e a promoção de uma anarquia ontológica é a razão pela qual utilizo o termo renegação. Uma noção que se torna ainda mais visível quando se observa o fato de que estes filósofos são atualmente considerados as novas vozes do anarquismo contemporâneo, isto é, do “pós-anarquismo”.

Eis o paradoxo de uma anarquia sem anarquismo, de um anarquismo metafísico, mas não político, ontológico, mas não prático. Por que se tornou importante analisar hoje essas estruturas distorcidas e complicadas? Por que se tornou urgente repensar as relações entre filosofia, anarquia e anarquismo?

Anarquia vem do grego *an-arkhia*, que significa literalmente sem um *arkhè* – isto é, sem um princípio, que por sua vez significa tanto início quanto mandamento. A tendência fundamental de todos os movimentos anarquistas, apesar de sua diversidade, diz respeito à rejeição radical e intransigente da dominação. Mas a dominação não deve ser confundida com maestria, autoridade ou poder. Estes últimos termos são ambivalentes. Todos eles possuem um valor positivo e um valor negativo. Poder, por exemplo, pode designar uma força, no sentido de um talento ou de uma capacidade. O mesmo se aplica à maestria ou à autoridade: “Não vejo nada de errado na prática de

uma pessoa que, sabendo mais do que outras num determinado jogo da verdade, lhes diz o que fazer, ensina e lhes transmite conhecimentos e técnicas”, declara Foucault (2003a, p. 40). O conceito de “dominação” carece claramente dessa ambivalência e, portanto, obscurece a distinção entre o uso e o abuso do poder. Dominação é sinônimo de subjugação, subordinação e alienação. É por isso que Max Weber, por exemplo, deixou de usar “dominação [*Herrschaft*]” para designar a constituição política, no sentido grego de *politeia*, e preferiu “poder”, reservando, assim, a palavra “dominação” para economias de poder abusivas e violentas².

A crítica anarquista à dominação ecoa imediatamente a crítica à representação. Os anarquistas tradicionais afirmam que todo aquele a quem é confiado o mandato de representar outrem – seja a sociedade como um todo, um grupo ou uma pessoa –, se não for rapidamente substituído, é inevitavelmente levado a subjugar, alienar e dominar os representados. As críticas à dominação e à representação convergem, desafiando assim a ideia de uma divisão necessária entre os que devem governar e os que devem ser governados. Essa ideia nunca foi filosoficamente criticada, talvez porque todos os filósofos concordem, ainda que nem sempre o digam explicitamente, que os seres humanos precisam fundamentalmente de senhores.

Insistir na dominação não equivale a negar a exploração econômica, como os marxistas costumam argumentar contra os anarquistas. Não se trata de rejeitar a crítica ao capitalismo – uma crítica que o anarquismo jamais abandonou. Trata-se de reconhecer que há um problema específico do poder, um problema que existe por si só. O problema do poder é a dominação;

² Sobre esses pontos, veja-se Arendt (1970).

o problema do poder é o abuso de poder. Ele não é apenas econômico, nem apenas político, mas também institucional, acadêmico, psíquico e doméstico.

É claro que o anarquismo não é apenas um movimento antiestatista; a destruição do Estado talvez já nem seja seu objetivo principal. O anarquismo é, antes de tudo, uma reflexão sobre os mecanismos de dominação que suscitam questões políticas que ultrapassam o próprio âmbito da política. Esses mecanismos atuam tanto no nível coletivo quanto no individual. A grande ativista anarquista Emma Goldman lamentava que a maioria dos radicais, em particular as feministas radicais, prestasse atenção apenas às “tirantias externas”, enquanto os “tiranos internos”, operando em pequenos círculos, até mesmo nas relações interpessoais, permaneciam sem exame e sem derrota. Em *The Tragedy of Woman’s Emancipation*, ela declarou:

A explicação para essa inconsistência por parte de muitas mulheres avançadas está no fato de que elas nunca compreenderam verdadeiramente o significado da emancipação. Pensavam que tudo o que era necessário era a independência das tirantias externas; os tiranos internos – as convenções éticas e sociais –, muito mais prejudiciais à vida e ao crescimento, foram deixados de lado para se resolverem por conta própria; e, de fato, se resolveram. Eles parecem se dar tão bem nas mentes e nos corações das expoentes mais ativas da emancipação feminina quanto nas mentes e nos corações de nossas avós. (Goldman, 1917, p. 227).

Em uma entrevista concedida a Charlie Rose em 2006, David Graeber desenvolve a mesma ideia sobre a existência da dominação na vida cotidiana: “Na academia, existe uma hierarquia”, diz ele, “e espera-se que você tenha medo [. . .] Se você dá às pessoas total impunidade e poder sobre os outros, isso

cria uma dinâmica psicológica quase sadomasoquista” (Graeber, 2006, 17:30–17:47). Rose responde perguntando: “Ser anarquista é não respeitar a autoridade?” “Não”, responde Graeber,

Acho que ser anarquista é ser crítico em relação à autoridade e sempre examinar [...] se ela é legítima. Penso que existem formas de autoridade que são legítimas, mas você não venera a autoridade como algo em si. Por exemplo, [...] eu gosto da noção de autoridade auto-subversiva. Acho que existem formas de autoridade que minam sua própria base, e considero isso algo muito bom – como no caso de um professor. Se você é professor e ensina alguém muito bem, essa pessoa passa a saber o que você sabia, então não há mais nenhuma base para a sua autoridade [...] A relação subverte sua própria base. Se você é médico e cura alguém, você já não tem mais razão para exercer autoridade sobre essa pessoa. (Graeber, 2006, 18:04–19:00).

Ocorre dominação ou autoridade ilegítima – ele acrescenta – quando uma pessoa é constantemente subordinada – e mantida nessa condição – por outra, tornando-se prisioneira de tal situação.

Naturalmente, a noção de autoridade auto-subversiva, de dominação auto-subversiva, é central. É uma afirmação significativa do pensamento anarquista que a dominação pode ser desafiada, combatida e até derrubada por forças externas, mas que ela também contém, em seu próprio núcleo, uma linha interna de fratura, uma fissura que permite sua auto-subversão.

Mas, afinal, onde está – e qual é – o limite entre autoridade legítima e ilegítima? Entre poder e dominação? Em que momento, exatamente, a fronteira é transgredida?

É tarefa da filosofia responder a essas perguntas. A maneira anarquista de lidar com elas não deve ser ignorada pelos filósofos. No entanto, essa ignorância está em ação. Como é possível explicar esse fato? Como mencionei anteriormente, eu, com certeza, não teria abordado o problema da relação entre filosofia e anarquia se o conceito de anarquia não tivesse, paradoxalmente, se constituído como um fio condutor do pensamento desconstrucionista e pós-estruturalista. Alguns dos mais importantes filósofos continentais europeus, começando por Heidegger, determinaram a tarefa da filosofia como um processo de *Abbau*, ou desconstrução, daquilo que se poderia chamar de paradigma arquéico, ou seja, a supremacia do *arkhè* em todos os domínios teóricos e práticos. Podem-se distinguir três tendências principais dessa desconstrução: a desconstrução do paradigma arquéico na metafísica (Schurmann, Derrida), a desconstrução do paradigma arquéico na ética (Levinas) e a desconstrução do paradigma arquéico na filosofia política (Foucault, Rancière). Vou expor aqui apenas três delas: Schurmann, Levinas e Foucault.

II

Em seu famoso livro *Heidegger On Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Reiner Schurmann caracteriza o gesto heideggeriano de *Abbau*, ou desconstrução, como libertador de um modo anárquico, ainda inédito, não apenas de pensar, mas também de agir. A tradição metafísica, explica Schurmann, foi sempre governada por uma subordinação essencial da filosofia prática à filosofia teórica, por meio da primazia da *arkhè*. “O esquema principal que a filosofia prática tradicionalmente toma emprestado da filosofia primeira é a referência a uma *arkhè*” (Schurmann, 1987, p. 5). Para Aristóteles,

inventor do sentido filosófico de *arkhè*, a política toma de empréstimo seu esquema conceitual central da ontologia e da ordem derivada que esta estabelece entre o individual e o universal: as ações e os fins individuais são articulados aos da cidade, assim como os acidentes se referem à substância, ou os predicados ao sujeito como seu princípio. O paradigma arquêico, então, consiste na solidariedade entre *arkhè* e *telos*. O *telos*, como sugere Schurmann (1987, p. 107), não é apenas “a noção complementar de *arkhè*”, ele é sinônimo de *arkhè*. Em sua *Metafísica*, Aristóteles declara: “Tudo o que vem a ser move-se em direção a uma *arkhè*, isto é, um *telos*: na verdade, aquilo por causa de que uma coisa existe, é sua *arkhè*, e o devir existe por causa de seu *telos*” (citado em Schurmann. 1987, p. 103). Schurmann cunha o termo “teleocracia” para caracterizar a primazia da unidade metafísica entre origem e dominação. A teleocracia assegura a ordem das coisas contra a arbitrariedade e o caos, impondo uma matriz normativa sobre o ser. Tudo que é *adynaton* – impotente, caótica, anárquica – é excluído dela.

O *Abbau* heideggeriano tende, pelo contrário, a deixar que “o elemento an-árquico e anti-teleocrático” apareça livremente, liberando sua força de deslocamento e fragmentação (Schurmann, 1987, p. 29). O pensamento an-árquico manifesta-se em Heidegger através dos motivos do “sem porquê”, “sem objetivo”, “sem razão” (Schurmann, 1987, p. 236). O desmantelamento da teleocracia determina uma concepção de política que ultrapassa o que normalmente se identifica como filosofia política ou teoria política, pois estas são em grande parte alimentadas pela economia “princípioal”. Seguindo Heidegger até certo ponto, mas também dele se afastando (Heidegger nunca fez uso do termo “anarquia”), Schurmann radicaliza a desconstrução e anuncia a chegada de uma “compreensão pós-

hegemônica, não-principal e an-árquica do político” (Villalobos-Ruminot, 2017).

A renegação ocorre quando Schürmann diferencia rigorosamente a anarquia do anarquismo, quase num gesto de descontaminação. Ele escreve:

É desnecessário dizer que aqui não se trata de anarquia no sentido de Proudhon, Bakunin e seus discípulos. O que esses mestres buscavam era deslocar a origem, substituir o poder “racional”, *principium*, pelo poder da autoridade, *princeps* – uma operação extremamente metafísica. Eles procuravam substituir um ponto focal por outro. A anarquia que estará em questão aqui é o nome de uma história que afeta o terreno ou o fundamento da ação, uma história em que o alicerce cede, e em que se torna evidente que o princípio de coesão, seja ele autoritário ou “racional”, não é mais do que um espaço em branco privado de poder legislativo e normativo. A anarquia expressa um destino de declínio, a decadência dos padrões aos quais os ocidentais, desde Platão, relacionaram seus atos e feitos, a fim de ancorá-los ali e resguardá-los da mudança e da dúvida. É a produção racional dessa ancoragem – a tarefa mais séria tradicionalmente atribuída aos filósofos – que se torna impossível com Heidegger (Schurmann, 1987, p. 7).

Acusado de simplesmente substituir um princípio por outro, o anarquismo político tradicional seria supostamente governado pelo paradigma arquéico e teleocrático, e, portanto, permaneceria subjacente à desconstrução. Esse é um *leitmotiv* comum da crítica ao anarquismo: ele obedece a um princípio, ainda que seja o princípio de não ter princípio.

Schurmann não teria sido capaz de elaborar o conceito de anarquia ontológica sem Proudhon, que foi o primeiro a

transformar – isto é, a subverter – o sentido inicial de “anarquia” como caos e desordem. Somente com Proudhon o anarquismo pôde designar algo diferente da desordem. “A sociedade encontra sua maior perfeição”, escreve Proudhon, “na união da ordem com a anarquia” (2011, p. 138). Desordem organizada. Então, por que essa rejeição do anarquismo de Proudhon justamente no momento em que se toma emprestado seu conceito positivo, afirmativo, de anarquia?

III

O quadro teórico do pensamento de Levinas é diferente, mas a renegação é a mesma. Levinas trabalhou constantemente para dismantlar o paradigma ético arquéico que governou toda a tradição filosófica ocidental, trazendo à luz o conceito de “responsabilidade anárquica”. Esse conceito aparece no início de sua obra, em textos como *Humanisme de l'autre homme*, que tem um capítulo chamado “Humanismo e An-arquia” (Levinas, 2003, p. 45–57). No entanto, é em *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* que a anarquia se encontra mais fortemente elaborada (Levinas, 1998, p 257). O questionamento do paradigma arquéico é ainda mais radical em Levinas do que em Heidegger, na medida em que opera sobre a própria filosofia heideggeriana. Anárquico, explica Levinas, designa aquilo que vem antes de toda ontologia. O ser, nos sentidos tradicional e heideggeriano, não pode ser considerado como resistente ao paradigma arquéico. Pelo contrário, está em sintonia com ele. Para Levinas, a dominação pertence ao poder da totalidade, e a ontologia é a própria estrutura da totalidade. A anarquia, para Levinas, situa-se para “além da essência”: um espaço que não obedece a nenhum princípio, cuja economia não deriva de um ser pré-existente – o espaço do totalmente outro, alheio a

qualquer comando, a qualquer começo. A anarquia começa com o Outro, a partir do Outro, o que significa que ela não começa. “A anarquia [é] mais antiga que o início e a liberdade” (Levinas, 1998, p. 257).

É evidente que Levinas também “rejeita uma concepção puramente política da anarquia”, como afirma com razão Miguel Abensour (2011, p. 123–124). O anarquismo político é analisado aqui, mais uma vez, como uma simples tentativa de substituir o princípio da autoridade pelo princípio da razão. Abensour declara que, para Levinas, “a anarquia alcança um domínio mais profundo, um domínio pré-político ou, antes, que está para além do político e do ontológico” (2011, p. 124). Levinas é muito explícito sobre este ponto: “Seria contraditório estabelecer-la [a anarquia] como um princípio (no sentido em que os anarquistas a entendem). A anarquia não pode ser soberana, como uma *archè*” (citado em Abensour, 2011, p. 124).

No entanto, há certamente uma crítica ao poder estatal em Levinas: “A anarquia só pode causar perturbação – mas de forma radical –, possibilitando momentos de negação sem qualquer afirmação. O Estado, então, não pode se estabelecer como um todo” (1998, p. 194). Questiona-se sobre essa perturbação radical que não subverte aquilo a que se dirige. O que é isso? A resposta está contida no título das *Novas Leituras Talmúdicas* de Levinas: “Além do Estado no Estado” (1999a, p. 79-107). A crítica ao Estado político empírico é sustentada pela ideia do Estado messiânico; o futuro anárquico do Estado de César é o Estado de Davi. O anarquismo é o que esculpe uma dimensão de transcendência dentro da imanência do político, uma imanência na qual o anarquismo tradicional permaneceria preso. O espaço além do Estado continua sendo um Estado, porque somente um Estado que também seja um governo pode garantir a existência da justiça. A anarquia em Levinas é como uma

abertura fechada, mais exatamente uma forclusão, e aqui está a negação, algo que está, ao mesmo tempo, aberto e encerrado.

O conceito de “substituição” em Levinas, que sustenta sua visão ética da anarquia, é, contudo, politicamente forte. Comentando os escritos de Levinas sobre as rebeliões de 1968 em Paris, Mitchell Verter afirma: “Os radicais de 68 – e, na verdade, todos os revolucionários ‘que merecem o nome de revolucionários’ – se caracterizam por sua capacidade de substituir eticamente a si mesmos pelo sofrimento do Outro” (Verter, 2010, p. 80). A substituição é a expressão ética da mutualidade, o fim da “alergia”, como Levinas costuma dizer. A substituição abre um espaço ontológico e político e uma economia que não podem ser reunidos ou submetidos a um controle centralizado. Há “uma anarquia essencial à multiplicidade”, continua Levinas (1969, p. 294), e essa anarquia, longe de ser um caos, aparece como uma economia de ajuda mútua e de responsabilidade pelo Outro.

No entanto, Levinas nunca faz referência a Kropotkin, que também argumenta, contra Hobbes, que a ajuda mútua e a substituição são mais fundamentais do que a competição. Leitor de Darwin, Kropotkin afirma que a seleção natural não é a única lei evolutiva. Os animais não apenas competem; eles também ajudam uns aos outros. A proteção contra inimigos, a necessidade de sobrevivência, a união e o apoio mútuo em prol da comunidade são as razões para a ajuda mútua. Na primeira parte de seu livro, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902), Kropotkin analisa o comportamento das formigas e das abelhas, os sistemas de proteção mútua entre pássaros, grou e papagaios. Na segunda parte, Kropotkin passa para as comunidades políticas e afirma a necessidade de recriar a ajuda mútua e o altruísmo onde a tendência biológica à cooperação se perdeu ao

longo da evolução. Essa recriação constitui o principal desafio e a orientação fundamental de seu anarquismo.

Ainda assim, Levinas nunca o menciona. Ele certamente admitiria a existência de uma base biológica para a ética. Podemos nos perguntar, porém, se seu conceito de substituição não teria sido fortalecido por um confronto com algo como a tendência anarquista da própria vida...

IV

Examinemos agora a posição de Foucault. Como sabemos, depois de ter concentrado sua atenção na crítica da soberania, ele começou a desenvolver o conceito de “governamentalidade”, que se tornou central em sua obra. “Governamentalidade” refere-se aos múltiplos conjuntos de técnicas que visam normalizar sujeitos e populações.

Houve diferentes tentativas de demonstrar que Foucault, em razão dessa dupla crítica à soberania e à governamentalidade, foi um pensador do anarquismo e talvez até mesmo um anarquista. Esse é, por exemplo, o principal argumento de Derek C. Barnett em sua notável tese de doutorado, “The Primacy of Resistance: Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed” (2016). Barnett menciona três razões que sustentam essa visão. Primeiro, a definição de Foucault de crítica como “a arte de não ser governado” – ainda que bem cedo Barnett esqueça que Foucault acrescenta: “não ser governado tanto assim [...] dessa forma e a esse preço” (2003c, p. 265). Segundo, a caracterização da arqueologia da governamentalidade como uma “anarqueologia” em *Do governo dos vivos*. Na sessão de 30 de janeiro de 1980, Foucault afirma que “o poder não tem legitimidade intrínseca” (2014, p. 77). O poder é sempre contingente em sua origem, e Foucault sempre proclamou

“a não-necessidade de todo tipo de poder” (2014, p. 78), a tal ponto que essa não-necessidade se torna um princípio de inteligibilidade da política. Foucault fornece, então, um desdobramento muito interessante que esclarece sua relação com o anarquismo:

Vocês me dirão: aí está, isso é anarquia; é anarquismo. Ao que eu responderia: não entendo muito bem por que as palavras “anarquia” ou “anarquismo” são tão pejorativas a ponto de o simples fato de empregá-las já valer como um discurso crítico triunfante. E, em segundo lugar, penso que há, ainda assim, uma certa diferença. Se definirmos, de forma bastante aproximada – aliás, estou disposto a discutir ou retomar essas definições, que sei serem muito imprecisas –, em todo caso, se definirmos a anarquia por duas coisas – primeiro, pela tese de que o poder é essencialmente mau e, segundo, pelo projeto de uma sociedade em que todas as relações de poder devem ser abolidas, anuladas –, vocês podem ver que o que estou propondo e discutindo é claramente diferente. Em primeiro lugar, não se trata de ter em vista, ao final de um projeto, uma sociedade sem relações de poder. Trata-se, antes, de colocar o não-poder, ou a não-aceitabilidade do poder, não no fim da empreitada, mas no início do trabalho, sob a forma de um questionamento de todas as maneiras pelos quais o poder é, de fato, aceito. Em segundo lugar, não se trata de dizer que todo poder é ruim, mas de partir do princípio de que nenhum poder é, de direito, absoluta e definitivamente inevitável. Podem ver, portanto, que há certamente algum tipo de relação entre o que vagamente se chama de anarquia ou anarquismo e os métodos que eu emprego, mas que as diferenças são igualmente claras. Em outras palavras, a posição que adoto não exclui absolutamente a anarquia — e, afinal, mais uma vez, por que a anarquia seria algo tão condenável? Talvez ela seja automaticamente

condenada apenas por aqueles que assumem que deve haver sempre, inevitavelmente, essencialmente, algo como um poder aceitável [. . .] Em vez de empregar a palavra “anarquia” ou “anarquismo”, que não seriam apropriadas [. . .], direi que o que estou propondo é, antes, uma espécie de anarqueologia (Foucault, 2014, p. 78-9).

Entendemos, então, que a “anarqueologia” não parte da tese de que todo poder é condenável *per se*, mas de que ele é sempre contingente em sua origem e em sua estrutura. Dito de outro modo, nenhuma *arkhè* é estável o suficiente para garantir qualquer necessidade ou legitimidade firmes e definitivas ao poder, seja qual for sua forma, incluindo a forma democrática.

Em terceiro lugar, está o fato de Foucault sempre ter deixado claro que a resistência é anterior ao poder. Em seu seminário *Em defesa da sociedade* (2003), Foucault analisa as relações de poder por meio de antagonismos e estratégias que resistem a ele. Essas palestras foram ministradas alguns meses antes de *A história da sexualidade*, e os dois textos são frequentemente lidos em conjunto como apoio à tese principal de Foucault de que “a resistência nunca está numa posição de exterioridade em relação ao poder” (1990, p. 95). O poder é produtivo e não apenas repressivo. Com efeito, no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault apresenta uma leitura pouco ortodoxa de Hobbes, na qual desenvolve a ideia de que o estado de natureza é, na realidade, um estado de guerra civil. Como declara Barnett (2016, p. 348),

A questão da “guerra civil”, tal como apresentada em *Em defesa da sociedade*, é [...] um paradigma da forma geral que a resistência assume dentro de [uma] concepção alternativa de política [...]. Foucault lê Hobbes como revelador de uma maneira pela qual o conceito político de guerra civil pode ser

redefinido como um paradigma de resistência. Em Foucault, então, o conceito de guerra civil designa simultaneamente um paradigma político alternativo, no qual a história do político pode ser entendida de forma agonística – isto é, como uma teoria de luta e conflito permanentes –, bem como a forma como essa concepção do político se volta necessariamente para a política de resistência como sua característica definidora.

Outras declarações de Foucault corroboram definitivamente a tese de Barnett sobre a existência de uma tendência anárquica no pensamento foucaultiano:

Deve haver um momento em que, rompendo todos os laços de obediência, a população terá realmente o direito, não em termos jurídicos, mas em termos de direitos essenciais e fundamentais, de romper quaisquer laços de obediência que mantenha com o Estado e, levantando-se contra ele, dizer: Minha lei [...] deve substituir a regra da obediência. Consequentemente, existe uma escatologia que assumirá a forma do direito absoluto à revolta, à insurreição e à quebra de todos os laços de obediência: o direito à própria revolução (Foucault, 2007, p. 356).

No entanto, há também várias passagens em que Foucault se distancia claramente do anarquismo. O argumento principal é que o anarquismo clássico concebeu as relações entre poder e resistência como duas entidades nitidamente opostas. De modo geral, a visão anarquista do poder tende a determiná-lo como uma unidade substancial de forças que comandam de cima e devem ser resistidas de fora, em vez de vê-lo como uma força múltipla, fragmentada e criativa. “Deve-se dizer que não sou anarquista”, afirma Foucault, “na medida em

que não admito essa concepção inteiramente negativa do poder” (2001, p. 1510).

Em sua leitura de *O que é a crítica?*, de Foucault, Judith Butler, comentando sobre a “arte de não ser governado”, escreve: “Contudo, ele deixa claro que não está propondo a possibilidade de uma anarquia radical e que a questão não é como se tornar radicalmente ingovernável” (2002, p. 218).

V

Em cada uma dessas três posições – a de Schurmann, a de Levinas e a de Foucault – está em ação uma estranha configuração, a de uma *dissociação*, proveniente de uma separação analisada de forma precipitada entre anarquia e anarquismo. Minhas duas questões iniciais – a renegação do anarquismo pela filosofia em nome da anarquia e a necessidade de uma crítica renovada e revigorada da dominação – mostram-se intimamente interligadas. Explorar uma equivale a oferecer uma resposta à outra. Parece que a crítica ao paradigma arquêmico só foi possível até agora às custas de uma repressão – a repressão da força desconstrutiva do próprio anarquismo. Como se a filosofia quisesse manter à distância seu próprio impulso anarquista. Do que a filosofia está se protegendo?

É claro que várias respostas são possíveis. Dizer publicamente “sou anarquista” é algo difícil. Isso ressoa imediatamente como terrorismo e violência. Continua sendo uma posição altamente subversiva. Ao mesmo tempo, os filósofos que mencionei nunca tiveram medo de expressar outras posições muito radicais. Será por causa do verbo “ser”? Eu *sou* um anarquista. Ser e anarquia podem parecer incompatíveis, já que “ser”, entendido de maneira comum, conota fixidez. No entanto, os

filósofos nunca usam a palavra “ser” em seu sentido comum. Penso que há algo mais em jogo aqui.

Repitamos a pergunta: do que a filosofia tem medo? Por que ela impede seu próprio poder de subversão? Que apego secreto à dominação ela mantém, que a impede de subverter radicalmente a própria dominação?

Minha tese é que existe, no discurso filosófico sobre a anarquia, uma estratégia de evasão do anarquismo. Derrida, que não está isento dessa estratégia, nos lembrou da impossibilidade de esconder ou excluir totalmente aquilo que se deseja evitar. Todas as estratégias de evasão estão fadadas ao fracasso. Em *O Cartão-Postal*, ele declara: “A evasão nunca evita o inevitável, em cujas garras já se encontra” (1987, p. 263).

Como não pensar, então, na *Verneinung* de Freud? “A maneira como nossos pacientes apresentam suas associações durante o trabalho de análise nos dá a oportunidade de fazer algumas observações interessantes”, escreve Freud.

“Agora você vai pensar que estou querendo dizer algo ofensivo, mas, na verdade, não tenho tal intenção”. Percebemos que se trata de uma rejeição, por projeção, de uma ideia que acabou de surgir. Ou: “Você pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Não é minha mãe.” Nós corrigimos isso para: “Então era a mãe dele”. Em nossa interpretação, tomamos a liberdade de desconsiderar a negação. (SE XIX, p. 235).

Além disso,

Há um método muito conveniente pelo qual, às vezes, podemos obter uma informação que desejamos sobre o material reprimido inconsciente. “O que”, perguntamos, “você consideraria a coisa mais improvável de se imaginar nessa situação? O que você acha que estava mais distante da sua mente

naquele momento?” Se o paciente cair na armadilha e disser o que considera mais incrível, ele quase sempre faz a admissão correta [...] O que ele está repudiando, com base no que aprendeu com o tratamento, é, naturalmente, o significado correto da ideia obsessiva. Assim, o conteúdo de uma imagem ou ideia reprimida pode chegar à consciência, desde que seja negado. (SE XIX, p. 235).

Podemos então imaginar facilmente como Freud teria interpretado a frase “Eu não sou um anarquista...”.

Referências

- ABENSOUR, M. *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment*. Trans. M. Blechman and M. Breugh. Cambridge: Polity, 2011.
- ARENDT, H. *On Violence*. New York: Harcourt, 1979.
- BARNETT, D. C. *The Primacy of Resistance: Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed*. PhD dissertation, University of Western Ontario, 2016.
- BUTLER, J. What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue. In: *The Political*. Ed. D. Ingram. Oxford: Blackwell, 2002.
- DERRIDA, J. *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- FOUCAULT, M. *The History of Sexuality: An Introduction, vol. 1*. Trans. R. Hurley. New York: Vintage, 1990.
- FOUCAULT, M. La vérité et les forms juridiques. In: *Dits et écrits I. 1954–1975*. Ed. D. Defert, F. Ewald and J. Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom. In: *The Essential Foucault: Selections from*

- the Essential Works of Foucault, 1954–1984*. Ed. P. Rabinow and N. Rose. New York: New Press, 2003a.
- FOUCAULT, M. What is Critique? In: *The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Foucault, 1954–1984*. Ed. P. Rabinow and N. Rose. New York: New Press, 2003b.
- FOUCAULT, M. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*. Trans. G. Burchell. New York: Picador, 2007.
- FOUCAULT, M. *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980*. Trans. G. Burchell. Ed. M. Senellart. New York: Picador, 2014.
- GOLDMAN, E. The Tragedy of Woman’s Emancipation. In: *Anarchism and Other Essays*. 3rd rev. edn. New York: Mother Earth, 1917.
- GRAEBER, D. Interview. *Charlie Rose*. <<https://charlie-rose.com/videos/10730>>. 2006. Accessed: 15 Jun. 2021.
- KROPOTKIN, P. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. In *The Anarchist Library*. <<https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-mutual-aid-a-factor-of-evolution>>. 1902. Accessed 15 June 2021.
- LEVINAS, E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969.
- LEVINAS, E. *Otherwise Than Being, Or, Beyond Essence*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1998.
- LEVINAS, E. Beyond the State in the State. In *New Talmudic Readings*. Trans. R. A. Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1999.
- NOYS, B. Through a Glass Darkly: Alain Badiou’s Critique of Anarchism. *Anarchist Studies*, v. 16, n. 2, 2008, p. 107–20.

- SCHURMANN, R. *Heidegger On Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Trans. Christine-Marie Gros. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.
- VERTER, M. The Anarchism of the Other Person. In *New Perspectives on Anarchism*. Ed. N. J. Jun and S. Wahl. Plymouth: Lexington, 2010.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, S. Anarchy as the Closure of Metaphysics: Historicity and Deconstruction in the Work of Reiner Schurmann. *Política Común* v. 11, 2017. <<https://doi.org/10.3998/pc.12322227.0011.004>>. Accessed 10 June 2021.

In dubio pro libertate:
A emergência ecológica e o perigo de uma tirania ambiental

Jelson Oliveira

1. Introdução

Já não há dúvidas de que a emergência climática é hoje um teste crítico para a democracia, na medida em que o aquecimento global exige urgentes políticas de contenção, mudança nos estilos de vida que implicam decisões econômicas e transição para tecnologias adequadas. Para Jonas, essas medidas se tornam difíceis de serem aprovadas em regimes que dependem de consenso eleitoral, como são as democracias liberais contemporâneas. Uma avaliação instrumental da democracia liberal e do socialismo faz ver que a urgência dessas medidas exige uma reforma da democracia, com o risco de que sejamos submetidos, em casos extremos, a alguma espécie de tirania ambiental, na qual uma “elite esclarecida” tomará as decisões que nós não fomos capazes de tomar em tempos democráticos em que ainda era possível salvar o valor inestimável da liberdade. Assim, embora Jonas valorize a liberdade democrática, ele alerta (por meio de uma “heurística do temor” aplicada politicamente) que um poder centralizado poderia ser mais eficaz para impor sacrifícios coletivos e disciplina social quando o que

está em jogo é a sobrevivência está em jogo. Ainda assim, como demonstrei em trabalho anterior (Oliveira, 2018) Jonas é um filósofo da democracia e, nesses termos, ele reconhece que a aposta preferível é fortalecer a democracia para que ela consiga deter o saque ambiental, por meio de regulação, autocontenção, austeridade e responsabilidade (interespecies e intergeracional), preservando o máximo de liberdade possível no processo.

Como pretendemos demonstrar, Jonas é um filósofo da democracia e se ele faz algum uso do conceito de tirania ambiental, é como parte da aplicação da “heurística do medo” (Jonas, 2006, p. 70) no âmbito político, ou seja, como uma advertência para o que pode acontecer de pior. Para Jonas, é o crescimento da ameaça tecnológica que coloca em xeque a liberdade, reconhecida por ele como “um valor moral em si, digna de ter um alto preço” (Jonas, 2006, p. 278), em cujo regime (liberal) “tornam-se possíveis as virtudes que só florescem em regime de liberdade e a cuja posse concedemos um valor maior, em termos gerais, do que o valor de se evitar os vícios também determinados pela liberdade, que seria aquilo que o sistema não liberal teria a contrapor” (Jonas, 2006, p. 278). Para o filósofo, assim, as melhores decisões são sempre aquelas tomadas em um regime de liberdade, pois “em todos os terrenos da atividade humana, um sistema liberal, desde que ele possa se defender dos seus excessos, é preferível por motivos morais ao sistema não livre, mesmo quando este último possa atender melhor, ou de forma mais segura, a muitos dos interesses importantes dos homens” (Jonas, 2006, p. 279). O problema é

justamente o problema dos excessos, ou seja, da constante necessidade do capitalismo liberal em nos levar para além dos limites naturais e éticos. Nesses casos, o diagnóstico é lamentável: “diante de uma política futura de sacrifícios responsáveis, a democracia seria, pelo menos momentaneamente, inapta (pois nela predominariam os interesses do presente)” (Jonas, 2006, p. 279). Ora, é esse diagnóstico pessimista que o obriga a avaliar a grande catástrofe da liberdade, a tirania: diante da calamidade ambiental, caso nada seja feito a tempo, chegaremos em um estado tal em que uma tirania ambiental seria a única saída para a humanidade.

Para cumprir esse trajeto, partiremos de uma análise do tema da liberdade como um tema fundamental da reflexão de Jonas, dado que à medida que o poder tecnológico e científico se amplia, cresce também o risco de autodestruição da humanidade, o que exige um novo tipo de *contenção* ética e política. Na verdade, como veremos, esse é o dilema: caso a humanidade não esteja disposta a fazer sacrifícios no presente e limitar o uso de seus poderes, o maior bem conquistado ao longo da história, precisamente a liberdade, poderá ser perdido no futuro, dadas as intercorrências advindas da emergência ambiental. A reforma ou atualização da democracia, por assim dizer, se dará pela via de uma autolimitação consciente e voluntária, para que, no futuro, não sejam necessárias medidas autoritárias, fazendo com que a vida seja “paga com o preço da liberdade”.

Analisaremos as vantagens do marxismo frente ao capitalismo, como fim de demonstrar que, do ponto de vista da

“heurística do medo”, é preciso imaginar que um regime tirânico seria o único a nos obrigar a fazer aquilo que não fomos capazes de fazer voluntariamente. Demonstraremos, assim, que a liberdade não deve ser entendida como o direito de “fazer tudo o que se pode”, mas como um poder de dominar a si mesmo diante do poder que se tem sobre o mundo. Tratar-se-ia de uma forma superior de liberdade, nascida da prudência e da renúncia voluntária que se opõem à necessidade futura de coerção externa. Como veremos, Jonas acentua a importância das pequenas renúncias e escolhas cotidianas conscientes, que preparariam o terreno para as grandes transformações políticas. No fim, concluiremos que a liberdade só poderá ser preservada se for orientada pela responsabilidade, pois é apenas no exercício ético do autocontrole e da moderação que a humanidade encontrará meios de proteger a vida e a própria democracia das ameaças que ela mesma criou. Ou, seguindo as pistas de Pommier (2022), que é preciso repensar a democracia a partir do reconhecimento dos limites da terra e da própria ação humana sobre o planeta, em nome de uma política da vida.

2. A questão da liberdade como problemática fundamental

No final de um dos seus ensaios mais instigantes (*No limiar do futuro: valores de ontem e valores para amanhã*¹),

¹ Publicado por Jonas em alemão, em 1983, como *Auf der Schwelle der Zukunft: Wert von gestern und die Welt von morgen*, esse texto é uma versão da conferência proferida pelo filósofo no colóquio da Comissão Alemã da UNESCO, intitulado "Transformação da responsabilidade e dos valores na atualidade", realizado em 2 de junho de 1982 em Freiburg im Breisgau. O

depois de analisar a urgência de uma mudança no estilo de vida que tem ameaçado o planeta de um colapso ambiental, Jonas analisa aquela que ele considera “a problemática fundamental” para o mundo de amanhã: a questão da liberdade. O autor tem em mente que, em não se fazendo as mudanças urgentes e necessárias na aquisição e no uso dos poderes, e se a humanidade de agora não estiver disposta a fazer os sacrifícios necessários para alterar o rumo dos fatos, chegar-se-á em um estágio tal que o maior bem ético e político da humanidade, conquistado com muito esforço, estará em risco: “entre as renúncias que nos imporá está inevitavelmente a renúncia à liberdade que se fará necessária em proporção ao crescimento de nosso poder e aos riscos de autodestruição que ele traz” (Jonas, 2013, p. 48). Essa é uma espécie de ameaça maiúscula que nos espera no mundo de amanhã caso a emergência climática se agrave e, com ela, entra em cena o colapso final da civilização, tomado pelo colapso ambiental: a destruição das condições de uma vida autêntica no futuro, tal como reza o imperativo ecológico fundado na responsabilidade (Jonas, 2006, p. 47), teria consequências políticas nefastas na medida em que desorganizaria por completo a relação entre liberdade e responsabilidade, tal como ela tem se estabelecido ao longo da história. Curiosamente, seria o fim da liberdade caminha de par com a reivindicação de liberdade absoluta por parte da tecnociência e, mesmo, dos cidadãos comuns que a postulam como instrumento para satisfação de seus desejos e vontades.

texto forma a primeira parte¹ do livro publicado com o teólogo católico alemão Dietmar Mieth, sob o título de *Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte (O que é vital para o amanhã. Valores futuros ainda não descobertos*; Frigurgo, Herder, 1983). O texto passou a formar, em 1985, o capítulo 3 de *Técnica, medicina e ética*.

Para Jonas, quanto menos formos capazes de limitar ou mesmo renunciar a tais desejos, que têm nos empurrado para a beira do abismo, ou seja, quanto menos formos capazes de sacrifícios agora, mais correremos o risco de viver uma calamidade que nos obrigará a renunciar a todo exercício da liberdade, um custo tão indesejado e lamentável quanto obrigatório em uma situação em que a vida mesma estiver em risco. É nessa situação, portanto, que a vida será paga com o preço da liberdade, na medida em que seremos obrigados a cumprir medidas impopulares e controversas, advindas de algum tipo de poder central que imporá determinadas políticas restritivas, baseadas em providências rigorosas e medidas austeras que, sendo de difíceis, aparecerão como única saída diante do colapso. Em outras palavras, a democracia, como o governo da liberdade, na medida em que perde a capacidade de orientar para o bem comum, poderá ser sacrificada em nome de ações de contenção, reformas severas e ajustes duros, provocadas por deliberações e intervenções de sacrifício coletivo, decididas algum tipo de elite melhor-informada.

Como já defendi em trabalho anterior, longe de aconselhar a tirania ecológica, Jonas é um pensador da democracia, na medida em que reconhece o prejuízo de uma tal situação e faz de uma ética da responsabilidade um apelo em nome da contenção, da modéstia e da frugalidade, para que a liberdade de agora seja preservada no amanhã. É a responsabilidade hodierna no uso dos poderes, portanto, que oferecerá a chance de que as gerações do futuro possam continuar vivendo em liberdade, ou seja, longe de tiranias. Precisamos, afinal, fazer pequenos sacrifícios agora, antes que seja tarde demais. Isso inclui controlar os poderes que se apresentam como risco à vida:

Os controles que tal poder requer, em mãos tão pouco fiáveis como as nossas, não podem deixar de impor estritos limites à arbitrariedade também no nível individual; e, junto com as libertinagens – já não toleráveis – de um capitalismo desenfreado e seus excessos de consumo, também algumas liberdades que nos são queridas, pessoais e coletivas, poderão ser vítimas da aguda *condition humaine*. (Jonas, 2013, p. 47).

Estamos, assim, diante de uma das tensões éticas centrais da filosofia jonasiana: o reconhecimento de que o aumento do poder tecnológico exige um correspondente aumento da responsabilidade moral, mesmo que isso implique restrições momentâneas e pontuais à liberdade individual, para salvar a liberdade enquanto tal. Jonas denuncia a ilusão moderna de uma liberdade absoluta, muito mais própria do niilismo ético que se funda no lema dostoiévskiano de que “tudo está permitido”. Esse tipo de afirmação, ao invés de representar um exercício de liberdade, evoca uma irresponsabilidade desenfreada, até porque, a “vontade de *ilimitado* poder” (2013, p. 18) que a orienta, não passaria de uma constante tentativa de ultrapassar os limites da própria natureza. Em um mundo onde o poder humano alcançou dimensões planetárias, capaz de alterar ecossistemas, manipular a vida e ameaçar o próprio futuro da espécie, a liberdade sem contenção converte-se em risco coletivo que se opõe à necessidade de uma autolimitação ética, que seria, para Jonas, a única forma superior de liberdade, aquela que nasce de uma disciplina interior capaz de prevenir a necessidade de uma tirania externa. Assim, “as libertinagens – já não toleráveis – de um capitalismo desenfreado e seus

excessos de consumo”, cuja força se abastece na lógica hedonista e produtivista que transforma a liberdade em mero direito ao consumo², corroendo a dimensão ética e política da convivência humana e extra-humana neste planeta. Isso quer dizer que a sobrevivência do humano depende de uma transformação profunda da ideia e da prática da liberdade: não mais o fazer ilimitado, mas o agir responsável, ou seja, um domínio de si diante do poder que se tem sobre o mundo, um domínio sobre o próprio poder, um controle extratecnológico da tecnologia.

Seria a liberdade, nesse contexto – reflete Jonas – um luxo ocioso? E como poderemos pensá-la diante do “fantasma da tirania”, que deveria ser aceita em uma situação extrema?

Alguém sentirá a tentação de dizer que a liberdade teve seu momento. Sem dúvida, se converterá numa questão importante saber quanto de seu luxo podemos seguir nos permitindo; e, com o aumento da crise, aparecerá o fantasma da tirania. Teremos que aceitá-la como saída salvadora, porque sempre será melhor que a extinção. (Jonas, 2013, p. 47).

Como solução, portanto, Jonas recorre àquela que é a lógica inerente de todas as éticas, a autodisciplina:

² Não posso deixar de lembrar aqui a estátua da liberdade que decora os pátios de uma conhecida loja de departamentos no Brasil. Em uma estrada rumos às lindas praias de Santa Catarina, pode-se avistar aquela que diz ser uma das maiores estátuas da América Latina (mais alta do que o Cristo Redentor do Rio de Janeiro); quem adentrar no monumento, verá logo na porta uma placa na qual se lê uma explicação para a escolha do símbolo: aquela não é a celebração da liberdade política, da liberdade democrática ou qualquer outro elemento que lembre o papel histórico desse grande valor; não: aquela é a celebração da liberdade de consumo.

Mas pensemos que, para a disciplina imposta, existe a alternativa da autodisciplina. Desde sempre, este foi o preço da liberdade: ela só pôde prosperar sobre o pano de fundo de um costume forte e vinculante, mediante a renúncia à licenciosidade, mediante uma autolimitação voluntária. (Jonas, 2013, p. 47).

A ética da responsabilidade se torna, assim, uma ética da contenção, fundada na autolimitação consciente como alternativa à coerção externa. Portanto, longe de pregar o advento de uma ditadura ambiental, Jonas a utiliza como uma perspectiva política da sua “heurística do medo” (2006, p. 71): seria preciso imaginar o mal futuro para engajar-se com mais vigor na luta que tenta evitar que tal mal imaginado se torne real. Para Jonas, quando o ser humano se torna incapaz de conter seus próprios (que é a situação imposta pelo niilismo contemporâneo), acaba-se por criar as condições para que a tirania se imponha em nome da salvação coletiva. “Cabe a nós”, escreve o autor, “evitar a necessidade da tirania, controlando-nos e sendo mais uma vez rigorosos em relação a nós mesmos. Um sacrifício voluntário da liberdade agora pode salvar o que há de mais importante nela para depois” (Jonas, 2013, p. 47). A “tirania necessária” seria, assim, o preço da irresponsabilidade e, nesse ponto, um governo do medo substituiria um governo da razão. É preciso, antes disso, que se faça um sacrifício voluntário da liberdade, como um gesto ético de maturidade. Assim, Jonas resgata uma antiga lição do pensamento ético, inclusive retomado por Kant: a liberdade autêntica não está no fazer tudo o que se pode, mas **no** agir de modo a preservar o futuro da vida, o que inclui restringir o próprio poder. Trata-se, então, de um chamado à responsabilidade antecipatória: renunciar hoje para

garantir que ainda haja um amanhã onde a liberdade possa existir.

A ética de Jonas está fundada, portanto, na reabilitação da “autodisciplina” como uma espécie de virtude ecológica que atualiza noções antigas como moderação, contenção e medida (*métron*) que, entre os gregos, estavam associadas à sabedoria moral. Para isso, seria necessário fazer política no cotidiano, por assim dizer, ou seja, transformar o modo de consumir, produzir e desejar, em vista da garantia das condições de vida futura. E essa, escreve o filósofo, é uma causa de toda a humanidade:

Como todos somos cúmplices do sistema, enquanto consumimos os frutos de sua rapina, todos — cada um de nós — podemos fazer algo para mudar o rumo de sua ameaça, modificando, nisto e naquilo, nossa forma de vida; colaborando, por exemplo, na reabilitação da autodisciplina em si. (Jonas, 2013, p. 47).

Esse tipo de política inverte o raciocínio comum. Talvez por certo pessimismo em relação às elites políticas ou científicas ou mesmo devido a uma clareza em relação à gravidade dos fatos, Jonas ressalta que a mudança necessária deve articular a ação política no âmbito mais geral e aquelas que são impulsionadas a partir “de baixo”:

Em última instância, a causa da humanidade se impulsionará a partir de baixo, e não de cima. As grandes decisões visíveis, para o bem e para o mal, serão tomadas (ou não) no nível político. Mas todos nós podemos preparar, invisivelmente, o solo para elas — começando por nós mesmos. O princípio, como em tudo o que é bom e correto, é aqui e agora. (Jonas, 2013, p. 48).

A saída, portanto, é a conjugação das “grandes decisões” com as ações cotidianas. É essa conjugação que pode promover a necessária mudança cultural a partir de um solo invisível, que é o campo das atitudes éticas, do exemplo pessoal e do agir responsável que se difunde pela sociedade como uma força moral subterrânea, por assim dizer, preparatória para as grandes decisões. Por isso, estaríamos diante de um tipo de revolução ética cotidiana, feita sem heroísmo e sem espetáculo, que antecede e sustenta toda transformação política legítima. A ética da responsabilidade é, assim, o solo sobre o qual poderá crescer uma sólida política da responsabilidade; sem aquela, essa poderia ser apenas um discurso desprovido de efetividade. O primeiro elemento da nova ética é, assim, o indivíduo que, consciente e preocupado com a coletividade, assume para si determinados sacrifícios. A partir desse esforço pessoal, ele poderá reconhecer, apoiar e até mesmo exigir as mudanças políticas necessárias.

3. A ética como entusiasmo pela austeridade

Em uma passagem d’*O princípio responsabilidade*, Jonas dá ainda mais concretude a essa estratégia, ao falar de uma transmutação do “entusiasmo pela utopia” em um “entusiasmo pela austeridade”. Esse é, exatamente, o subtítulo do texto, formulado na forma de uma pergunta, à qual ele acrescenta, entre parêntesis, as palavras: “política e verdade” (Jonas, 2006, p. 246). Para o filósofo, essa seria precisamente a vantagem do

marxismo sobre o capitalismo (os dois regimes que dividiam o mundo no seu tempo):

Apesar de todas as dúvidas, continua sendo um ponto positivo o entusiasmo que o marxismo é capaz de inspirar em seus adeptos. O capitalismo não tem nada de semelhante a contrapor, no que se refere à disponibilidade para o sacrifício. O capitalismo necessitaria de um novo movimento religioso de massas para poder romper voluntariamente com o hedonismo que lhe foi inculcado graças ao estilo de vida afluente (ou seja, antes que a crua necessidade o force a tal). (Jonas, 2006, p. 246).

Isso significa que a capacidade de envolver os seus “adeptos” nas causas comuns (que implicam, inclusive, muitos sacrifícios, é uma das vantagens do marxismo, embora tal entusiasmo não seja orientado, até então, para uma meta que Jonas considera problemática, qual seja, precisamente a utopia: “Mas esse ponto positivo, bem entendido, é um entusiasmo pela utopia, ou seja, uma expectativa de uma realização futura sustentada pelas privações presentes” (Jonas, 2006, p. 246). Por isso, completa o autor, é necessário, agora, “saber quão rapidamente esse entusiasmo se esgotaria, caso fosse dirigido a um objetivo muito distinto, em nada luminoso, de uma humanidade que trata de economizar” (Jonas, 2006, p. 246). Em outras palavras, a questão seria: será que esse entusiasmo ainda persistiria se a meta fosse tão distante como é a garantia das condições de vida autêntica (portanto, com liberdade) no futuro? Seria legítimo, além disso, essa troca de metas? Não seria, no fundo, uma espécie de “abuso” e um “uso impróprio daquele entusiasmo” (Jonas, 2006, p. 246)? Isso não passaria de uma “falsa consciência” incentivada por uma elite que, embora leal, adotaria “o

‘princípio do medo’ sob o disfarce do ‘princípio da esperança’” (Jonas, 2006, p. 247).

Politicamente falando, o problema desse tipo de alternativa é que essa implicaria “a existência de uma elite com lealdades e finalidades secretas, cuja emergência em uma sociedade totalitária e doutrinária é mais improvável do que sob a condição de uma formação independente de opinião, nas sociedades livres (ou individualistas)” (Jonas, 2006, p. 247). Ou seja: uma tal elite, pensa Jonas, teria mais chance de aparecer em um regime capitalista do que num marxista. Ocorre que,

Caso uma tal elite ascendesse ao governo de uma sociedade livre, ela teria muito menos poder; enquanto no caso comunista, uma conspiração em prol do bem, que fosse capaz de conquistar o poder da cúpula, teria em suas mãos todo o poder do absolutismo, somado ao poder psicológico do ideal apresentado como pretexto. (Jonas, 2006, p. 247).

Expressando sua preocupação com o risco político inerente à concentração do poder, especialmente na medida em que este se legitima em nome de um ideal moral ou redentor, Jonas reconhece que a contenção dos riscos futuros poderia levar a um regime autoritário: sustentado pela ideia de “agir para o bem comum” ou para “salvar o futuro”, poderiam aparecer determinadas elites que poderiam manipular os medos. Para ele, o poder absoluto se torna mais perigoso quando se mascara de virtude e, mais ainda, quando antigos ideais revolucionários se convertem em instrumentos de dominação, na forma de um poder justificado por fins supostamente éticos, embora exercido de forma tirânica. A análise de Jonas nessa passagem esclarece adequadamente a sua posição: trata-se de uma advertência contra o que ele chama de “ironia trágica do idealismo

político”: quando o ideal do bem (no caso a proteção da natureza e das condições de vida autêntica no futuro) é instrumentalizado para legitimar o controle total das consciências e das ações. Ele tem consciência que a união entre absolutismo político e ideal redentor pode levar a uma nova forma de poder que não apenas oprime externamente, mas manipula internamente a motivação moral das pessoas. Reconhecendo, de outro lado, que numa sociedade livre o surgimento de uma elite bem-intencionada seria mais fácil, mas ela teria muito menos poder, dado que o poder estaria distribuído, limitado e sujeito à crítica pública, Jonas acaba por reconhecer que a liberdade, com todos os seus riscos, ainda deve ser reconhecida como um antídoto contra o totalitarismo moral. A liberdade é, afinal, sempre a melhor alternativa. Ou, ainda, fora da liberdade não há alternativa. As decisões firmes e impopulares que deverão ser tomadas pelos agentes políticos no futuro não podem ser travestidas de um tipo de “absolutismo do bem”, mas nascer, paulatina e cotidianamente, da consciência e da deliberação, jamais da coerção social. É aí que entram a prudência e a contenção, na qual a liberdade é orientada pela responsabilidade.

“Nesse ponto”, escreve Jonas, “adentramos uma zona de penumbra da política, na qual o leigo se movimenta com dificuldade, preferindo passar a palavra aos especialistas em ciência política” (Jonas, 2006, p. 247). Com a modéstia, Jonas reconhece que sua contribuição se limita ao campo da ética, embora lhe pareça que “aí talvez se torne necessário um novo Maquiavel, que teria de expor a sua teoria de forma rigorosamente esotérica” (Jonas, 2006, p. 247). Tal referência a Maquiavel está longe de ser elogiosa, sendo, na verdade, bastante trágica: indica que passou a ser necessário um pensamento político capaz de lidar com a dimensão realista e ambígua do poder, com seus meios não confessáveis e seus fins incertos. No fundo,

trata-se de um desconforto, já que Jonas sabe que, para proteger o futuro, talvez se torne cada vez mais inevitável o uso de estratégias moralmente problemáticas (como aquelas que implicam um limite à liberdade), algo que o incomoda profundamente. É por isso que ele escreve:

Evidentemente, seria melhor – além de mais desejável do ponto de vista moral e pragmático – que a sorte da humanidade pudesse ser confiada a uma “verdadeira consciência” em expansão, à qual corresponderia um idealismo público, capaz de voluntariamente aceitar sacrifícios em prol das gerações futuras de seus descendentes e também em prol dos contemporâneos sofredores de outros povos, coisa que sua situação privilegiada ainda não o exige. Não deveríamos excluir tal hipótese, dado o insondável mistério do que seja o “homem”. Desejar que seja assim é uma questão de crença, que de fato confere ao “princípio da esperança” um sentido muito diferente — em parte mais modesto, em parte mais grandioso. Do ponto de vista empírico, há pouca razão para tal crença, embora nenhum veto tampouco. Não me parece que seja uma atitude responsável apostar nessa hipótese. (Jonas, 2006, p. 247).

Note-se como Jonas contrapõe, aqui, o ideal ético ao pragmatismo político. Ao mesmo tempo em que expressa o desejo de que a humanidade possa alcançar um estágio moral fundado na autodisciplina, no senso de dever e na solidariedade intergeracional, ele teme o crescente risco da coerção e do controle. Ao falar de uma “verdadeira consciência”, ele acentua a possibilidade de um idealismo público global que se revele na forma de um despertar ético coletivo que levaria as pessoas modernas, de forma voluntária, a sacrificar privilégios em nome das gerações futuras e dos seres sofredores. Esse é, no fundo,

todo o projeto de sua ética. Jonas, contudo, não demora em reconhecer a fragilidade dessa esperança, porque se trataria mais de uma “crença” do que de uma hipótese empírica. Jonas demonstra então o que podemos chamar de seu realismo ético. Diferentemente dos utopistas, ele não confia que a humanidade vá, espontaneamente, converter-se em guardiã responsável da Terra. Isso significa que a responsabilidade deve ser construída, não esperada, ou seja, que ela é um esforço autodisciplinar e não um resultado mais ou menos natural dos fatos históricos. É nesses termos que a ética da responsabilidade aparece como uma crítica à ingenuidade das ideologias que acreditem na bondade natural do homem ou no progresso moral automático. Como ele mesmo acentua, o apelo à consciência é necessário, mas insuficiente. Ao denunciar o engodo das utopias e se apresentar como “antiutópica”³ a ética da responsabilidade, ao contrário do que fazem as éticas utópicas, deve partir da previsão dos piores cenários, não da esperança otimista nos melhores. Para ele, esse é o caminho para a prudência, não negar o ideal, mas agir como se ele não estivesse garantido, a fim de dar margem para que a ética possa avaliar adequadamente as consequências das ações humanas.

4. Sobre a vantagem e a desvantagem do marxismo em relação ao capitalismo

Jonas considera que cabe à filosofia “a tarefa de perguntar qual das propostas ideológicas e dos projetos políticos programáticos [em vigor no seu tempo: o capitalismo e o

³ Enquanto as éticas tradicionais estão centradas nas “possibilidades utópicas dessa tecnologia, a que aqui se busca não é escatológica e é antiutópica”, escreve Jonas (2006, p. 55).

marxismo] é o melhor para o homem e para o seu futuro” (Jonas, 2005, p. 360) e, mais ainda, “que forma de governo, ideologia, modelo de sociedade ou inclusive que sistema já existente oferece as melhores garantias de que vamos submetermos – devido à conservação da vida ameaçada – ao doloroso processo de renunciar a tudo o que tecnologicamente seria possível obter” (Jonas, 2005, p. 361). Assim, para o filósofo, o capitalismo oferece evidentes desvantagens em relação à crise ambiental, principalmente por projetar a ideia de felicidade associada a um hedonismo consumista, resta então avaliar se o outro modelo, o socialista, teria alguma vantagem e poderia, de alguma forma, oferecer alguma resposta para o problema ambiental. Analisando o marxismo não como doutrina moral, mas sob um ponto de vista instrumental e pragmático, Jonas reconhece que, em termos de organização e disciplina social, o sistema marxista pode apresentar algumas vantagens sobre outros regimes autoritários, especialmente porque ele pode promover um consenso acerca das prioridades coletivas:

Até agora, o resultado indica que o marxismo apresenta vantagens em comparação com outros regimes ditatoriais, tanto no que se refere ao aspecto da disciplina social quanto àquele da confiança social, caso consideremos o assunto de um ponto de vista instrumental e suponhamos (algo altamente hipotético) o consenso entre os dirigentes quanto às futuras prioridades concretas do planeta. (Jonas, 2006, p. 249).

Embora essa seja uma hipótese improvável, ela é filosoficamente interessante, na medida em que as utopias correntes do marxismo podem mobilizar um entusiasmo coletivo por um ideal supremo que, mesmo sendo inalcançável, pode contribuir, de alguma forma, para a contenção das arbitrariedades do

poder. Ocorre, como já vimos, que essas mesmas estratégias podem acabar mascarando o autoritarismo sob o pretexto do bem comum. A leitura de Jonas, sendo ambígua, é ao mesmo tempo crítica e lúcida, porque acentua como ideias generosas podem se transformar em perigos e instrumentos de controle que colocam em risco a liberdade na medida em que legitimam o poder tirano.

Para ele, uma sociedade socialista tem mais condições e impor medidas impopulares, embora sob o risco do que ele chama de “lado sombrio do poder centralizado” (Jonas, 2006, p. 244). As vantagens do socialismo, assim, seriam aquelas próprias a qualquer autarquia: “as decisões da cúpula, que não necessitam da aprovação das bases para serem tomadas, não encontram resistência no corpo social (exceto, talvez, uma resistência passiva) e, dependendo do grau de confiabilidade do aparato, pode-se estar certo de que serão executadas” (Jonas, 2006, p. 244). Tais medidas podem incluir, inclusive, aquelas que possam contrariar “os interesses individuais dos sujeitos afetados” e que, sendo boas para o coletivo, “jamais se imporiam espontaneamente”, a não ser sob pressão de uma elite pretensamente esclarecida. Para Jonas, medidas desse tipo, caso “atinjam a maioria dos indivíduos, dificilmente conseguiriam ser aprovadas em um processo democrático” (2006, p. 244). Ora, o problema – e ao mesmo tempo o desafio imposto pela emergência climática – é que precisamente essas medidas passarão a ser necessárias: “são medidas assim, porém, as que o futuro ameaçador exige — e exigirá cada vez mais” (Jonas, 2006, p. 244). Falando, assim, de uma “tirania bem-intencionada, bem-informada e que possua uma visão correta da realidade”, a questão que se coloca é como “recrutar uma elite executiva desse tipo”. Para o filósofo, “o verdadeiro problema é: se considerarmos que aquela responsabilidade pelo futuro

presume uma elite ética e intelectual capaz de assumi-la, como surgirá tal elite e de que poderes ela será investida, de modo a executar sua missão?” (2006, p. 244). Embora não o faça com entusiasmo, Jonas acaba por concluir que a “tirania comunista” parece “ser superior ao sistema capitalista-liberal-democrático no que tange à realização de nossos objetivos incômodos” (ou seja, a proteção da natureza e das condições de vida no planeta).

No fundo, em resumo, Jonas considera que “traços intrínsecos da disciplina socialista, [podem ser] de grande utilidade nessa época que se avizinha, na qual se exigirão de cada um de nós grandes esforços e sacrifícios” (2006, p. 245).

5. *In dubio pro libertate?* Tecnologia e democracia

“Em caso de dúvida, a favor da liberdade?” é o título de uma Mesa-redonda com Hans Jonas, realizada durante um Simpósio no Hotel Schloss Fuschl, na Áustria, entre os dias 7 a 10 de maio de 1981⁴. Nesse texto Jonas analisa a reivindicação de liberdade absoluta por parte da tecnociência, mostrando com a pesquisa está ligada à ética e à política, de forma que é necessário controlar extra-tecnologicamente o avanço tecnológico.

⁴ O texto desse debate foi publicado no final de *Técnica, medicina e ética*, onde se pode ler a seguinte informação: “Publicado como *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur* (edição de D. Rössler e E. Lindenloh), Stuttgart/Nova Iorque, Schattauer, 1982 (Symposia Medica Hoechst, 17): a “Mesa-redonda com Hans Jonas” encontra-se nas pp. 265–296. Nos excertos aqui oferecidos tomam a palavra: Prof. Dr. W. Hennis (Ciência Política), Prof. Dr. G. Jakobs (Direito Penal), R. Kaufmann (Jornalista), Prof. Dr. H. Maier-Leibnitz (Física), Prof. Dr. C. Razim (Tecnologia de Materiais), Prof. Dr. G. Rohrmoser (Filosofia Social), Prof. Dr. D. Rössler (Teologia), Prof. Dr. E. Samson (Jurisprudência), Prof. Dr. W. Wild (Física), Prof. Dr. H. L. Winnacker (Bioquímica).” (Jonas, 2013, p. 191).

Para Jonas, a pesquisa básica deixou de ser apenas contemplativa, dado que ela é já sempre ação (socialmente financiada e politicamente implicada). Para ele, isso desloca parte do debate do laboratório para a esfera pública e para decisões de política científica (envolvendo decisões no que diz respeito a prioridades, financiamento e/ou contenção). Jonas defende que a sociedade deve perguntar sobre a utilidade de determinados investimentos, bem como reivindicar o uso de recursos para orientar e impor limites e prioridades para a ação tecnológica, não apenas para incentivá-la. Nessa entrevista ele chega mesmo a propor uma espécie de pausa deliberativa (para que seja possível “pensar onde estamos”) para decidir se a ciência pode continuar impulsionando ou se ela deve impor-se limites em alguns campos (Jonas fala, por exemplo, da clonagem humana). Para ele, essa imposição de limites seria tarefa política e não apenas técnica.

O tema do limite é um dos mais expressivos da ética jonasiana. No início da referida entrevista, ele é abordado a partir de uma reflexão sobre o papel da pesquisa básica: até onde deve-se continuar pesquisando, quando o risco do conhecimento (que não é apenas teórico, mas prático) torna-se evidente? “Onde teríamos que parar?”, pergunta Jonas (2013, p. 182), “onde está o limite?” (2013, p. 183). Para Jonas, essa “vontade *ilimitada* de poder” caracteriza um certo niilismo fáustico que marca a nossa cultura:

Vejo nisso uma espécie de sentimento diabólico-fáustico que conjuga Fausto e Mefisto: a Criação inteira a nosso alcance. Tudo é permitido – ou, em todo caso, podemos provar tudo. Só que algumas experiências deste século perturbam a boa consciência da mera aspiração fáustica. Também opino que há pontos em que se deve dizer: até aqui e não mais. Não há

nenhum autêntico interesse científico legítimo em seguir adiante nesse ponto. (Jonas, 2013, p. 183).

O culto da tecnologia é uma expressão, por isso, da recusa do reconhecimento dos limites próprios da natureza e, mesmo, dos limites éticos capazes de frear a alucinante ação que liga a busca pelo conhecimento à ação prática de transformação do mundo. Para Jonas, o século XX demonstrou, em diferentes perspectivas, como tal coisa é perigosa e como, portanto, é necessário que se imponha normas e orientações para o “interesse científico”. Para ele, o poder da tecnologia (a tecnocracia em vigor) tem um aspecto ameaçador e até mesmo diabólico quando a realização efetiva de suas promessas se dá de forma independente de qualquer juízo ético. Certas pesquisas violam a integridade da vida e podem produzir configurações sociais e políticas indesejáveis. Não há outro caminho, portanto, que fazer renúncias conscientes (contenção) a algumas possibilidades de poder e reconhecer nisso um antídoto preventivo contra saídas autoritárias que poderiam ser justificadas por “necessidades” criadas pela própria técnica.

Combatendo o “tudo é permitido” que é próprio da crença utópica na ilusão do progresso, que se tornou o foco central da ação política, Jonas também reconhece que o papel do financiamento público e da prestação de contas aos contribuintes, bem como as decisões sobre os rumos da pesquisa, requerem deliberação democrática (escolha de prioridades, estabelecimento de limites e de salvaguardas). Para isso, seria necessário questionar o “duplo consenso” moderno que reza que “todo conhecimento é bom” e que “todo conhecimento rende bons frutos” (Jonas, 2013, p. 185). Isso significa que o debate público sobre as finalidades da tecnologia deve estar entre as prioridades políticas e qualquer gesto democrático sério deveria partir

de uma revisão de valores, orientada pela sabedoria prática (prudência) como critério para escolhas coletivas: não basta a viabilidade técnica; é preciso perguntar *se* e *quando* devemos fazer o que pode ser feito e, mais ainda, se devemos limitar tal poder antes mesmo de ele aparecer como saber. Para Jonas:

O casamento entre ciência e tecnologia se fez de tal modo indissolúvel que o avanço da ciência significa também, forçosamente, que a tecnologia siga proliferando. A pergunta me excede. Talvez fosse necessário fazer uma pausa e pensar realmente onde nos encontramos, para então decidir, com ajuda da sabedoria, em que direção se deve continuar; que classe de ciência há que seguir impulsionando e em que ponto se pode dizer: já sabemos bastante, não faz falta seguir investigando aqui. (2013, p. 189).

Essa associação entre teoria e prática, em detrimento da teoria, leva ao que Jonas considera como sendo o lado “verdadeiramente demoníaco” da tecnologia: o fato de que ela quer agir de forma ilimitada, ou seja, sem nenhum controle extra-tecnológico (ético ou político). Uma ciência amparada eticamente seria uma ciência da contenção que, antes de sacrificar a liberdade, caminharia de par com ela:

A ciência de que precisamos é a da eventual contenção, da renúncia consciente a certas possibilidades de exercício do poder. A questão a saber é se devemos chegar a obter o poder para, então, conseguir controlar se ele será exercido ou não. Porém, o verdadeiramente demoníaco na tecnologia abastecida pela ciência é que ela conduz de poder a poder, pois somente aí está o exercício do poder. O verdadeiro poder somente se realiza quando se aplica realmente a possibilidade abstrata. Temos de voltar ao conceito de contemplação,

de teoria, que esteja separado da orientação para o poder e do que se pode fazer com ele. Desse modo, necessitamos de um restabelecimento do conceito clássico originário de teoria: a visão que nada faz a seus objetos de conhecimento, mas que os observa e os deixa ser o que são. O fomento da atitude reverente e contemplativa do ser humano é uma das tarefas da filosofia e da ética, que poderia repercutir no trabalho da ciência. Mas talvez este seja um dos sonhos de um fantasioso. (Jonas, 2013, p. 190).

Jonas, contudo, não aconselha nenhuma hostilidade à ciência. Esse seria, inclusive, um perigo enorme (“a fuga para os gurus e para a astrologia” [2013, p. 189]: antes, ele confessa, “é preciso conseguir o controle sobre a ‘caixa de Pandora’ do conhecimento científico que abrimos, sem tornar-se hostil à ciência” (2013, p. 189). Ora, a pergunta que resta é sempre se a democracia será capaz de exercer o controle ético e político que a tecnologia demanda, sob o risco de que ela se torne apenas um novo pacto com o diabo, tal como sugere a metáfora fáustica. No fundo, para Jonas, dado que não se pode apostar quando o que está em risco é algo tão grandioso, então, ao invés de celebrar o lema *in dubio pro libertate* é preciso se apoiar em outra “regra fundamental para o tratamento da incerteza: *in dubio pro malo*” (2013, p. 44).

6. Considerações finais

Em seu livro *La démocratie environnementale* (2022) Éric Pommier descreve a “democracia ambiental” como um modo de governo capaz de preservar nossa “parte de natureza”, articulando a liberdade política com os limites ecológicos impostos pelo planeta. Para ele, as instituições atuais tratam o ambiente como externalidade e precisam incorporar a ideia de que

a natureza é um bem comum, em nome da justiça intergeracional e tendo em vista o princípio da precaução. Ora, isso só seria possível por meio de um aprofundamento da democracia, rompendo com o epistemicídio que vem excluindo as vozes mais vulneráveis das decisões políticas. Para tanto, é necessário ampliar a participação pública (em conselhos, júris, assembleias de cidadãos e consultas vinculantes) como antídoto à tecnocracia, ao mesmo tempo em que se deve incentivar a integração entre saber científico e saber local e, inclusive, pensar mecanismos mais eficazes de responsabilização climática, que incluam a definição de metas verificáveis que levem em conta a justiça climática processual e distributiva⁵: quem mais polui deve arcar com maiores custos da transição.

No fundo, trata-se de romper com o ciclo de exploração e esgotamento da natureza que vem sendo promovido pelo sistema capitalista e seu estilo de vida predatório, vivido por uma “minoría mundial esbanjadora” (Jonas, 2006, p. 299) que pouco ou quase nada se interessa pela questão ambiental. Ora, na medida em que os interesses dessas minorias passam a ditar as regras da vida pública, então a política, como arte do bem comum, torna-se incapaz de contribuir para o enfrentamento daquele que aparece como o maior desafio ético-político da história. No fundo, ele não ser se render ao entusiasmo que molda a recepção da liberdade capitalista:

Devemos ser cuidadosos em nossa alegria e não pensar que é o capitalismo – cujo descontrolado uso dos recursos do mundo, do meio ambiente e da natureza, impelido pelo motor do dinheiro e da competição — que devemos agora saudar como tendo sido justificado como a boa coisa. Em seu triunfo do momento, devemos recordar que esse sistema de

⁵ Sobre esse tema ver Souza *et al.*, 2025.

livre mercado é, em parte, o grande perigo que nos confronta. (Jonas, 1990, p. 215).

Dado que o problema ambiental não é um problema de esquerda ou de direita, é preciso usar todos os instrumentos para “deter o saque, a depauperação de espécies e a contaminação do planeta que estão se desenvolvendo a toda velocidade, prevenir um esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem” (Jonas, 2013, p. 49) e isso exige “uma nova austeridade em nossos hábitos de consumo” (2013, p. 49) e uma maior “parcimônia no uso e na aquisição de nossos poderes.” (2013, p. 49).

Longe de ser um arauto da tirania ambiental, como sugeriu, por exemplo, Gilbert Hottois (1993, p. 23), para quem nosso filósofo não faria outra coisa do que ressuscitar “o mito do filósofo-rei com uma desmedida inigualável”, Jonas pode ser considerado um pensador da democracia, na medida em que reconhece seus limites e, sabedor da gravidade dos fatos, pensa os riscos à liberdade por via da “heurística do medo” (2006, p. 71). Em uma passagem d’*O princípio responsabilidade*, Jonas evidencia a sua posição a favor da democracia:

Um Estado de Direito é melhor que o Estado arbitrário; a igualdade diante da lei, melhor que a desigualdade; o direito por mérito, melhor que aquele por herança; o livre acesso aos direitos, melhor que o acesso por parte de uns poucos privilegiados; o direito de defender os próprios interesses e de participar dos processos decisórios sobre a coisa pública, melhor que a sua transferência permanente a gestores oficiais; a diversidade individual, melhor que a homogeneidade coletiva; a tolerância para com o outro, melhor que a conformidade da força. (Jonas, 2006, p. 279).

É a liberdade que devemos preservar, portanto. Nesse caso, faz sentido a resposta positiva (que afirma e não interroga): *in dubio pro libertate*. E para isso, precisamos de uma ética e de uma política da responsabilidade, que assumam o controle tecnológico e nos proteja de nós mesmos – antes que seja tarde demais.

Referências

- HOTTOIS, G. (Org.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. Paris: Vrin, 1993.
- JONAS, H. The Consumer's Responsibility – A commentary to Lenk. In: OFSTI, A. (Org.). *Ecology and Ethics: A Report from the Melbu Conference*. Trondheim: Nordland Akademi før Kunst og Vitenskap, 1990.
- JONAS, H. *Memórias*. Trad. I. Giner Comín. Madrid; Buenos Aires: Losada, 2005.
- JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane. Lisboa; Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- JONAS, H. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Trad. Grupo de Trabalho Hans Jonas da Anpof. São Paulo: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, J. A emergência ambiental, um desafio à democracia. In: *Minas e Horizontes do Pensamento*. Belo Horizonte: Educs, 2018. p. 228-233.
- OLIVEIRA, J. *Moeda sem efigie: a crítica de Hans Jonas à ilusão do progresso*. 1. ed. Curitiba: Kotter Editorial, 2023.

POMMIER, É. *La démocratie environnementale* – Préserver notre part de nature. 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France (PUF)/ Humensis, 2022.

SOUZA, G. de; OLIVEIRA, J.; BUGALSKI, L. M. G.; VASCONCELOS, T. *Fragil equilíbrio: justiça climática e responsabilidade ambiental*. 1. ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2025.

Messianismo e Política

Jacob Taubes leitor de Paulo de Tarso*

Oneide Perius

1. Introdução

Salta aos olhos de qualquer pessoa que esteja disposta a se aventurar entre os meandros mais profundos da filosofia política contemporânea, o crescente interesse que Paulo de Tarso tem despertado, pelo menos desde a aurora do século XX. Especialmente, sua *Carta aos Romanos*. No campo teológico este interesse parece mais do que natural e justificado, ainda mais quando posto no centro das novas concepções teológicas pelo volumoso, polêmico e inaugural estudo de Karl Barth (2009) sobre a *Carta aos Romanos*, cuja primeira edição publicou-se em 1918.

Na teologia protestante, aliás, desde os primeiros reformadores, Paulo sempre foi uma referência decisiva. Ricardo Quadros Gouvêa (2009, p. 5), autor do prefácio ao texto de Karl Barth em sua tradução para o português, diz textualmente: “A ênfase dada à chamada teologia paulina na teologia protestante foi tanta que alguns teólogos humoristas chegaram a sugerir que, enquanto a teologia católica romana fundamenta-se nos evangelhos, a teologia protestante fundamenta-se no

* O presente texto foi originalmente publicado como artigo. Ver: PERIUS, Oneide. “Messianismo e Política: Jacob Taubes leitor de Paulo de Tarso”. *Pensando - Revista de Filosofia*, v. 14, n. 32, 2023, p. 99-110, 2023. DOI: 10.26694/pensando.vol15i34.4155.

corpus paulino”. Exageros à parte, talvez possamos extrair alguma lição disso. O fato de a *Carta aos Romanos* ocupar-se centralmente do sentido da lei e do poder, bem como do Messias que proporciona um novo critério de justificação para além da ordem e do poder instituído que a mantém, talvez possa explicar a centralidade do corpus paulino na teologia protestante.

Dessa forma, ainda que não pareça tão óbvio o súbito interesse de um grande grupo de filósofos, especialmente os que se dedicam a pensar a política em nossa época, já conseguimos divisar o sentido deste movimento. Tratando-se de um texto fundador da cultura ocidental, não podemos deixar de acompanhar a constituição de um paradigma de enfrentamento de questões tão sensíveis à filosofia política como são as questões em torno da lei e do poder, ainda que seja necessário destacar que de modo algum a referida carta seja reduzida a isso.

Outra explicação, que pode se somar às tentativas de compreender esse fenômeno de um retorno a Paulo por parte de filósofos interessados em questões políticas, é o sentimento generalizado de que ao final do século XX a história havia chegado ao fim. O sistema político e econômico de proporções cada vez mais globais parece bloquear qualquer via alternativa ou mesmo mostrar a capacidade de integrar qualquer crítica. Resgatar a carga política do messianismo paulino parece, assim, um gesto necessário para que se possa seguir pensando a possibilidade de ruptura deste *continuum* histórico com elementos que esta própria ordem econômico-política neutraliza na sua constituição.

Tendo estes elementos como pano de fundo, nosso estudo pretende – partindo especialmente do seminário de 1987 em Heidelberg onde, algumas semanas antes de sua morte, Jacob Taubes apresenta sua leitura da *Carta aos Romanos* – fornecer as razões desse interesse reavivado e explorar a indicada

potência da carta paulina para o pensamento político contemporâneo. E escolher este texto como via de acesso ao corpus paulino tem uma razão bastante precisa. É Jacob Taubes que coloca Paulo de Tarso nos círculos de debates da filosofia contemporânea, pelo menos nos círculos do pensamento político de contestação do poder instituído. Além disso, em sua leitura reúnem-se as qualidades de um profundo conhecedor da tradição judaica, da tradição exegética cristã, bem como da filosofia contemporânea e de suas raízes.

2. Paulo de Tarso na filosofia contemporânea

É preciso assinalar, no entanto, que os campos onde se situam os intelectuais que fazem parte deste retorno às fontes paulinas, são amplamente difusos. Um destes intelectuais, por exemplo, é Martin Heidegger que dedicou um semestre entre 1920 e 1921 à realização de uma interpretação fenomenológica dedicada a Paulo de Tarso, especialmente da *Carta aos Gálatas*, bem como das *Cartas aos Tessalonicenses*. (Heidegger, 2010). Outro autor em que percebemos um fascínio pelo corpus paulino é Carl Schmitt. Grande especialista em direito público na Alemanha e conhecido como jurista do *Reich*, sua obra está permeada de referências à teologia paulina. É o caso, entre outros textos, de sua *Teologia Política* (2006), bem como do seu estudo sobre *O nomos da Terra* (2005). Além desses, outros tantos autores do campo do pensamento crítico ou mesmo revolucionário dedicaram-se a leituras paulinas. Giorgio Agamben dedicou seminários ao tema entre 1998 e 1999 (Agamben, 2016, p. 9). Desses exercícios interpretativos resultou a publicação do importante livro *O tempo que resta. Comentário à Carta aos Romanos* (Agamben, 2016). Alain Badiou (2009) é outro que publica um importante estudo sobre o tema: *São Paulo: a*

fundação do universalismo. Slavoj Žižek (2006), por sua vez, entra no debate em muitas ocasiões, especialmente com seu livro *A Marioneta e o anão: o cristianismo entre perversão e subversão*. Enrique Dussel, no âmbito da filosofia latino-americana, ocupa-se da questão, fazendo inclusive uma excelente síntese das leituras que mais se colocam em destaque na contemporaneidade, em seu livro *Paulo de Tarso na Filosofia Política atual e outros ensaios*. (Dussel, 2016). Franz Hinkelammert (2012), também ele propondo uma leitura desde a América Latina, escreve *A Maldição que pesa sobre a Lei: as raízes do pensamento crítico de Paulo de Tarso*. Estes são alguns exemplos do reavivado interesse do qual falávamos anteriormente. Todos estes, do campo do pensamento crítico, inspiram-se na contra-leitura de Jacob Taubes (1993).

Certamente, a potência das cartas paulinas se impõe no debate contemporâneo das ideias políticas para que um interesse tão vasto seja explicável. E mais, talvez seja esta a oportunidade de trazer à discussão filosófica de uma forma direta tão importante tradição que, na maioria das vezes, não parecia ser coisa de que deveriam se ocupar os filósofos. Enrique Dussel (2016, p. 10, 11) é bastante preciso neste sentido:

Na faculdade de filosofia, a partir do Iluminismo, é possível ensinar, levando-se em consideração livros que consistem em extensas narrativas racionais baseados em símbolos, como a *Ilíada* ou a *Odisseia*, de Homero, a *Teogonia*, de Hesíodo, que são textos religiosos “cheios de deuses”, porém considerados aptos para o cumprimento das interpretações filosóficas. Pelo contrário, há interdição absoluta para se usar ou interpretar filosoficamente (como se fossem intrinsecamente teológicos) textos da Bíblia judaico-cristã, tais como o *Êxodo*, o *Evangelho de João* ou a *Carta aos Romanos*, de Paulo de Tarso. O desafio atual é o de extrair essas enferrujadas narrativas simbólicas

(“teológicas” para o secularismo jacobino ilustrado) do local onde são mantidas e estudadas, na faculdade de teologia, e situa-las pela primeira vez na faculdade de filosofia, efetuando sobre elas uma hermenêutica, uma interpretação “espiritualmente filosófica”.

A querela em torno da secularização tem aqui o seu papel decisivo. Aos que defendem a legitimidade da época moderna enquanto ruptura radical com tudo que lhe era anterior, parece realmente um contrassenso pensar questões políticas contemporâneas à luz dos textos antigos, especialmente quando se trata de textos bíblicos. No entanto, para alguns autores este corte e essa ruptura do pensamento moderno não elimina um mundo cultural marcado por experiências religiosas e mesmo políticas que continuam atuantes na visão de mundo atual. Modificar os termos e os conceitos com os quais o pensamento opera não significa, automaticamente, abandonar a tradição que nos constitui antes mesmo de termos consciência disso. O próprio Jacob Taubes (1993, p. 13), no início de sua obra, chama a atenção para a necessidade de se criar, nos cursos de filosofia “cátedras de Antigo e Novo Testamento, bem como de História da Igreja.” E acrescenta, “me parece escandalosa a ignorância que produz o fato de que as faculdades sejam unidades fechadas.” Este olhar necessariamente aberto em relação à constituição histórica e cultural do ocidente, será condição de possibilidade para que possa ser captada a importância decisiva de Paulo de Tarso. É tempo, portanto, de construir pontes entre a tradição exegética da teologia e o esforço hermenêutico-crítico da filosofia. Os muros é que precisam ser derrubados.

3. Paulo de Tarso, Judeu

A primeira questão que precisa ser destacada, algo como uma condição de possibilidade para que as cartas paulinas possam ser compreendidas, é restituir-lhes o lugar correto de fala de seu autor. Disso se ocupa Taubes no início do seu seminário. O fato de Paulo ter escrito suas cartas em grego não pode significar, definitivamente, que ele pense como um grego. Ou seja, perde-se o essencial de sua fala se a tradição judaica que o constitui intimamente não for levada em consideração na interpretação de suas palavras. Dois relatos anedóticos que deixam esta questão bem mais clara são destacados no início do curso. Citaremos aqui o primeiro deles, no qual Taubes lembra uma conversa com o seu professor em Zurich, o germanista e helenista Emil Staiger.

Caminhávamos um dia pela rua Rämis, da Universidade em direção ao lago, até Bellevue. Ele mudaria de direção neste momento enquanto eu seguiria até as ruas estreitas do bairro judeu. Então ele me disse: “Sabe, Taubes, li ontem as cartas do apóstolo Paulo.” E acrescentou, com verdadeira irritação: “Isso não é grego, é iídiche!” Eu lhe respondi: “Certamente, professor. Por isso as entendo.” (Taubes, 1993, p. 12).

Destacar a importância disso para uma leitura correta das cartas paulinas não é mera questão retórica. A lógica messiânica das comunidades judaicas da diáspora é bem diferente da visão de mundo de um grego da época. Como bem destaca Giorgio Agamben (2016, p. 16, 17), cuja leitura é amplamente influenciada por Taubes e inclusive dedicada a ele:

Paulo pertence a uma comunidade judaica da diáspora que pensa e fala em grego (em judeu-grego) exatamente como os

sefarditas falarão em ladino (ou judeu-espanhol) e os asquenazes, em iídiche. Uma comunidade que lê e cita a Bíblia na tradução dos Setenta, como o faz Paulo toda a vez que tem necessidade dela (mesmo se, às vezes, ele pareça dispor de uma versão correta sobre o original ou, como se diria hoje, personalizada). (...) Não há nada mais puramente judaico do que habitar uma língua de exílio e trabalhá-la desde o seu interior até confundir a sua identidade e torná-la outra coisa que não uma língua gramatical: língua menor, gíria (como Kafka chamava o iídiche).

Acontece aqui algo bem parecido com o que acontece também com a psicanálise freudiana. Freud não é um filósofo, ainda que conheça um pouco de filosofia. Isso faz com que um leitor de seus textos, a chamada metapsicologia, não possa perder de vista a provisoriedade dos conceitos apresentados e a necessidade de remetê-los ao universo clínico que pretendem traduzir em uma linguagem um tanto quanto estranha a esse universo. Da mesma forma, sabia Jacob Taubes, professor de hermenêutica em Berlim, que situar o universo cultural do qual um texto é expressão, ainda que o seja em uma língua diversa, é o primeiro passo para que se possa realmente entender sua lógica própria.

Resgatar este lugar de fala do apóstolo Paulo, dessa maneira, é fundamental. E tem ainda outro sentido histórico bastante importante. Como bem destaca o filósofo que tomamos aqui como referência, ainda que a figura de Jesus tenha sido, em alguns aspectos, integrada na visão de mundo judaica, com o apóstolo Paulo dá-se algo bem diverso. Há uma ausência ou então um vazio de interpretações da parte do judaísmo. Quando alguns textos fazem alguma breve referência, geralmente é para desqualificá-lo e afastá-lo da tradição judaica. Não poderia deixar de ser vista como escandalosa para esta tradição

a posição daquele que confronta uma questão tão sensível como é, por exemplo, a linha que separa judeus e gentios.

De acordo com Taubes, o momento mais significativo no que se refere à apropriação do apóstolo a partir desta tradição é a leitura de Martin Buber (1951) no livro *Zwei Glaubensweisen* (Dois tipos de fé). No entanto, ainda que Buber tenha avançado significativamente em direção a uma compreensão mais cuidadosa da teologia paulina, não acerta o ponto fundamental. O livro opõe, como destaca o próprio título, dois tipos de fé. *Emuná* (judaica) e *Pistis* (grega). A primeira forma de expressão da fé, *emuná*, seria a forma judaica originária onde o homem estaria imerso em uma comunidade, determinado pelos seus vínculos com essa comunidade e, por isso, envolvido por ela a ponto de sua crença emergir dessa profunda pertença. A outra forma de fé, *pistis*, é grega. É o indivíduo que se converte a uma fé nova. Trata-se, portanto, não mais de uma fé que nasce de dentro da comunidade, mas uma simples “fé em”. Para que isso possa acontecer, portanto, o indivíduo precisa se isolar da comunidade e junto com outros indivíduos, que também se separaram de seus vínculos naturais com suas comunidades, “surge a associação dos indivíduos que se converteram” (Taubes, 1993, p. 16). Paulo, de acordo com essa leitura de Martin Buber, expressa este segundo tipo de fé. E é neste ponto que Jacob Taubes (1993, p. 17) é incisivo: “A Buber, lhe escapa toda graça da questão, isto é, que a ‘fé em’ (*Glauben an*) não é de modo algum somente grega, *senão que constitui o centro de uma lógica messiânica.*”

Portanto, há um duplo desafio no que se refere a uma hermenêutica correta das epístolas paulinas no século XX. Por um lado, uma tradição judaica que tornou lugar comum de suas interpretações o afastamento de Paulo da visão de mundo judaica. Por outro lado, o que torna ainda mais difícil um acesso

ao mundo espiritual que circundava o apóstolo, uma apropriação da tradição cristã que, inevitavelmente, o afasta do solo linguístico e cultural judaico e o lê a partir de suas próprias verdades institucionalizadas. De acordo com Taubes, ambas leituras, ao desconsiderar o solo concreto onde o discurso paulino está enraizado, perdem de vista aquilo que há de mais fundamental no texto. A tradição cristã, que vê em Paulo um fundador, por sua própria natureza, não poderia manter o caráter explosivo, messiânico e revolucionário de suas cartas. Nesta tradição Paulo é, na maioria das vezes, acomodado como alguém que legitima a estrutura de poder da Igreja enquanto Instituição. Um exemplo bastante interessante disso é-nos acessível no debate, tão interessante quanto improvável, entre Jacob Taubes e Carl Schmitt. Reconstruir, ao menos resumidamente, os termos deste debate, nos ajudará a perceber mais precisamente qual é a novidade da leitura que o filósofo judeu está propondo.

4. Jacob Taubes x Carl Schmitt

Como já foi destacado, a maior parte das leituras de Paulo, até o momento em que estas contra-leituras inauguradas por Taubes surgissem, tinham origem em uma perspectiva hermenêutica estritamente ligada à Igreja Católica e seu poder espiritual e terreno. Mesmo a apropriação por parte dos reformadores não consegue se desvencilhar, em termos gerais, das condições estabelecidas por estes modos de leitura. Ou seja, uma vez constituído um Império cristão, Paulo era reverenciado como aquele que havia estabelecido os seus alicerces espirituais. Uma espécie de anacronismo marcaria, portanto, esta interpretação. Lê-se Paulo a partir de um mundo de sentido que se consolidou muito depois dele. Neste sentido, parece muito óbvio que qualquer potência política de suas cartas, que não fosse

na direção de legitimar a ordem que havia se constituído fosse, inevitavelmente, neutralizada. Um exemplo contemporâneo desta leitura está em Carl Schmitt. Este recorre ao famoso trecho da *Segunda carta de Paulo aos Tessalonicenses* onde aparece o termo – central para o jurista alemão – *Katechon*.

Em seu livro *O nomos da Terra*, Carl Schmitt sintetiza de forma bastante contundente a sua interpretação:

O fundamental deste Império cristão era o de não ser um Império eterno, mas sim que tivesse sempre em conta o seu próprio fim e o fim do eón presente, e apesar disso fosse capaz de possuir força histórica. O conceito decisivo de sua continuidade, de grande poder histórico, é o de *Kat-echon*. Império significa neste contexto a força histórica que é capaz de deter a aparição do Anticristo e o fim do eón presente, uma força *qui tenet*, segundo as palavras do apóstolo Paulo na segunda Carta aos Tessalonicenses, capítulo 2 (Schmitt, 2005, p. 40).

Este texto e a conseqüente forma de leitura que propõe parecem um caso paradigmático do anacronismo de que falamos acima. Pressupõe-se uma constituição do poder, política e religiosa, que Paulo sequer poderia ter divisado no momento de sua escrita. Além disso, e isto é percebido de modo muito exato por Giorgio Agamben, não há nada que pareça justificar, no original da carta paulina, o sentido positivo e essencial que Schmitt quer atribuir a este *Katechon*. O filósofo italiano, dessa maneira, remete a tese schmittiana a uma tradição cristã que teria em Tertuliano sua primeira expressão e que estaria comprometida fundamentalmente em atribuir ao Império Romano uma “função histórica positiva.” (Agamben, 2016, p. 126). E isto teria posteriormente uma tradução política que marcaria de forma indelével toda a história ocidental. Vejamos as palavras de Giorgio Agamben (2016, p. 127):

Num certo sentido, toda a teoria do Estado – inclusive a de Hobbes – que vê nele um poder destinado a impedir ou retardar a catástrofe, pode ser considerada como uma secularização dessa interpretação de 2 Ts 2. O fato é, porém, que a passagem paulina, apesar de sua obscuridade, não contém nenhuma avaliação positiva do Katéchon. Ele é ao contrário, aquilo que deve ser removido do caminho para que o ‘mistério da anomia’ seja plenamente revelado.

A leitura de Agamben, inspirada profundamente no provocativo curso de Jacob Taubes, expõe, dessa forma, o sentido político dessa interpretação e a sua opção hermenêutica que não está tão preocupada em respeitar a lógica interna dos elementos que compõem o texto. Ou, então, o que é mais provável, não a alcança. Mais do que isso, essa leitura está preocupada em buscar sustentação e legitimação de um poder instituído. Senão, veja-se nestas palavras de 2 Ts 6-7:

Agora também sabeis que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já age, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! Então aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor *destruirá com o sopro de sua boca*, e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda.

Para Jacob Taubes, portanto, esta leitura no mínimo bastante distorcida do trecho bíblico e que alimentou uma longa tradição exegética cristã, tem um fundo histórico e político que é preciso trazer à luz. A interpretação de que a segunda vinda de Cristo, no fim dos tempos, como aquele que aniquilaria o mundo cheio de iniquidade, e que a organização política e espiritual dos seres humanos deveria mantê-los no caminho da

verdade e, assim, deter ao máximo o momento da aniquilação, têm um óbvio sentido de justificação dos poderes instituídos. Neste ponto é que salta a vista a liberdade necessária para que se possa enxergar o que a tradição cristã sempre velou na exegese do texto. As palavras de Jacob Taubes (1993, p. 139) são esclarecedoras:

O jurista tem que legitimar o mundo tal como ele é. Isto é algo que está incluído em toda a sua formação, inclusive na ideia mesma do ofício de um jurista. Se trata de um clérigo que não entende que sua missão seja implantar o direito, senão interpretá-lo. À Carl Schmitt só interessava uma coisa: que o partido, que o Estado permanecesse, que o caos não tomasse conta. Custasse o que custasse. Isto é difícil de acompanhar para teólogos e filósofos. Porém, o que importa para o jurista é incondicionalmente encontrar a forma jurídica que seja, valendo-se das sutilezas necessárias, pois senão reinará o caos. É isto o que Carl Schmitt denominou *Katechon*, aquele que detém, o que reprime o caos. Eu não vejo o mundo dessa forma e nem sequer essa é a minha experiência. Posso representar para mim mesmo, como apocalíptico que sou, que o mundo seja destruído. *I have no spiritual investment in the world as it is.*

O que se torna patente, dessa maneira, é o compromisso hermenêutico que, inevitavelmente, passa a ser assumido pelo intérprete a partir da visão de mundo que o orienta. Fica muito claro, para Taubes, que Carl Schmitt não consegue acessar o contexto original das cartas paulinas pelo compromisso em manter a ordem que o mobiliza tão profundamente. Perde-se, assim, a centralidade da novidade paulina. Não é o *nomos* da terra que Paulo quer confirmar. Este deve ser destruído. A fonte do *nomos* que governará o mundo novo que está

por vir é o crucificado. Não são os senhores da terra e do mundo que serão reverenciados. No lugar deles está Jesus, o Messias, cujo reino “não é deste mundo”.

Uma visão de mundo conservadora, própria daqueles que estão comprometidos com o que está instituído, com a manutenção da ordem, não poderia jamais permitir o acesso ao contexto messiânico e político ao qual Paulo está tão intimamente vinculado. Será preciso, portanto, reconstruir as condições para que a palavra paulina apareça em toda sua força e originalidade. Para isso, será necessário recolocá-lo na sua condição de judeu de uma comunidade da diáspora, sem nenhum interesse em pactuar com alguma ordem estabelecida. Deste lugar é que emerge a tarefa que o curso de Taubes em Heidelberg assume de forma incisiva: mostrar como Paulo torna visível em suas cartas, e a *Carta aos Romanos* exerce um papel central neste sentido, o *centro de uma lógica messiânica*.

5. Messianismo e Política

Os primeiros movimentos do curso de Taubes que tomamos aqui como referência, como já foi destacado, consistem em mostrar como as leituras de Paulo consagradas ao longo da tradição trazem consigo um déficit hermenêutico, o que acaba impossibilitando o acesso ao núcleo messiânico de sua atuação. E isto se deve, em especial, à incapacidade de situar as cartas do apóstolo no mundo espiritual e cultural concreto onde este se movimentava. A tradição judaica, de forma preponderante, vê nele alguém que abandona a sua casa, alguém que se desvincilha da pertença natural ao povo de Israel e que se volta inclusive contra sua lei. Os cristãos, por outro lado, o acolhem como aquele que moldou profundamente cristianismo nascente. Esquecem, por sua vez, que Paulo é um judeu e que sua palavra

está profundamente vinculada a esta tradição da qual ele não poderia simplesmente se desvencilhar de um dia para outro. Recuperar este lugar de onde Paulo fala às primeiras comunidades será essencial, desta maneira, para que se perceba o sentido de suas palavras.

A tese central que o curso de Taubes pretende demonstrar, portanto, é a seguinte: As cartas de Paulo tornam visível o *centro de uma lógica messiânica*. E será preciso compreender como a tradição judaica está profundamente imbuída desse messianismo que aí se torna explícito. Mas como isso vai se constituindo em suas cartas? Em primeiro lugar, Paulo se apresenta como novo Moisés. E o faz pois está propondo uma nova aliança. Uma nova *Ecclesia*. E isto significa, mais precisamente, propor a ruptura para com a lei num duplo aspecto: a lei judaica, pois para Paulo esta nova *Ecclesia* não será baseada no *ethos* (separação entre circuncidados e não-circuncidados), acolherá também todos os gentios. O critério será, unicamente, a fé no Messias. Proporá também uma ruptura para com a *Lex romana*. Cristo é anunciado como novo Rei. E esta mensagem, dirigida a uma comunidade cristã nascente e situada no coração do Império – pois, segundo Taubes, a epístola onde esta lógica messiânica se torna mais visível é justamente essa dirigida aos Romanos – tem uma dimensão política evidente. Pretendemos, portanto, neste momento do nosso estudo, detalhar melhor os aspectos e elementos desta tese proposta por Jacob Taubes.

Em primeiro lugar, é importante frisar, que ao enfatizar que Paulo é um judeu, isto implica compreender o que é, propriamente o messianismo neste contexto histórico-cultural. Gershom Scholem, neste ponto, poderá nos prestar uma grande ajuda com os seguintes dois trechos:

O messianismo judaico é, na sua origem e por sua natureza – e isto não pode ser suficientemente enfatizado – uma teoria da catástrofe. Esta teoria enfatiza o elemento revolucionário, cataclísmico, na transição de todo presente histórico ao futuro messiânico. (Scholem, 1995, p. 7).

É precisamente a falta de transição entre história e redenção que é sempre sublinhada por profetas e apocalípticos. A Bíblia e os escritores apocalípticos não conhecem progresso na história conduzindo à redenção. A redenção não é resultado de um desenvolvimento imanente tal como é sugerido pela reinterpretação moderna do Messianismo. (Scholem, 1995, p. 10).

Como resta muito bem explicado por Scholem nestas duas breves passagens, o tempo no âmbito do messianismo judaico jamais pode ser entendido como contínuo e linear. O Messias é aquele que tem o poder de parar o tempo, romper com a sua continuidade. O *eón* presente não conduzirá ao *eón* futuro, ao tempo messiânico, de forma linear e progressiva. Ao invés disso, uma ruptura radical, revolucionária, explodirá o presente e sua lógica e em seu lugar nascerá um outro tempo. Walter Benjamin (1991, p. 704) já o havia expressado numa frase muito elucidativa: “cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o messias.”

Apesar das restrições que Jacob Taubes manifesta ao modo como Scholem compreende a diferença entre o messianismo judaico e o messianismo cristão, no que se refere à característica revolucionária do messianismo parece haver ampla concordância entre os dois pensadores. A discordância, em resumo, foi motivada pela compreensão de Gershom Scholem de que haveria uma lógica própria das manifestações messiânicas no judaísmo e outra lógica do messianismo cristão. Um estaria

essencialmente vinculado ao espaço público da história enquanto o segundo tenderia a uma interiorização. “O giro para a interioridade, para Scholem, é uma ‘fuga’, uma tentativa de escapar ‘da verificação da exigência messiânica (*Verifizierung des messianischen Anspruchs*) sobre o palco da história.” (Taubes, 1996, p. 44). Taubes discorda de Scholem neste ponto pois para ele a interiorização que pode ser observada no cristianismo não significa a emergência de um novo modo de compreender o messianismo, mas sim, o resultado de uma crise. Não conseguindo romper e revolucionar uma forma de organização histórica, é natural que, para sobreviver, a visão de mundo messiânica passe por um processo de interiorização. “A interiorização não estabelece uma linha divisória entre judaísmo e cristianismo, senão que caracteriza uma crise no interior da escatologia judaica. (...) De que outra maneira a redenção pode ser definida, depois que o Messias não redimiu o mundo exterior, senão deslocando-a para a interioridade?” (Taubes, 1996, p. 44)

Este debate entre Taubes e Scholem sobre os conceitos de exterior e interior é bastante importante para compreender o lugar de Paulo e seu lugar na escatologia judaica. Ou seja, Paulo é alguém que ainda mantém as pretensões messiânicas ligadas ao enfrentamento da Lei, nos seus mais diferentes aspectos. Em suma, não se pode perder de vista a dialética entre o momento da enunciação e o momento em que estas cartas são lidas no âmbito de uma tradição cristã que não quer revolucionar o palco da história, mas que está inclusive bastante confortável com a estrutura política que lhe reserva um lugar privilegiado.

Na *Carta aos Romanos*, dessa maneira, ao anunciar o Evangelho de Jesus, o Messias, morto pela Lei, não há nenhum interesse de Paulo em manter a cordialidade e nem sequer agarrar-se ao fato de que o judaísmo era aceito – apesar de

várias demonstrações em contrário – como *religio licita* (Taubes, 1993, p. 75). As palavras de Taubes (1993, p. 27) são pontuais:

Quero destacar que escrever uma carta à comunidade de Roma, uma carta que deveria ser lida publicamente, sem saber em que mãos poderia cair (e os censores não são idiotas), e introduzi-la precisamente com estas palavras, é uma declaração de guerra política. Sua introdução poderia ter tido um caráter petista, quietista, neutro, ou ter usado a forma costumeira, mas não, nada disso. Dessa maneira, minha tese é a de que a Carta aos Romanos é uma teologia *política*, uma declaração política de guerra aos césaes.

Ou seja, o que se destaca já na saudação inicial da *Carta aos Romanos*, diferentemente do que acontece nas outras epístolas paulinas, é um claro gesto de desafio em relação ao poder instituído. Vejamos as palavras de Paulo (Rm, 1, 1-4):

Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado a ser apóstolo, escolhido para anunciar o Evangelho de Deus, que ele já tinha prometido por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras, e que diz respeito ao seu filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos.

O que é destacado, já nestas linhas iniciais, é suficiente para perceber o sentido da *Carta* em sua totalidade. Como diz Taubes (1993, p. 26), “num sentido talmúdico, tudo já está nesta saudação inicial, basta extrai-lo.” Inclusive, é esta percepção que será inspiradora para Giorgio Agamben (2016), que dedicará todo um curso a estas palavras iniciais. Aí pode ser encontrada a referência à promessa dos profetas, ao testemunho

das Sagradas Escrituras, ao fato de Jesus ter nascido da estirpe de Davi, além do poder que lhe advém da condição de Filho de Deus. Ou seja, um novo Rei está sendo entronizado.

Do ato de fundação desta comunidade messiânica no coração do Império, emerge uma nova Lei. É esta nova lei que justificará a pertença à comunidade (*Ecclesia*). Em Rm 8, 2 pode-se ler “A Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte.” Ou seja, a nova Lei traz um novo critério de justificação. E é a fé no Messias, a adesão à comunidade messiânica, que colocará qualquer pessoa, seja judeu ou gentio, sob a sua vigência. Como Taubes (1993, p. 38) destaca, “não a Lei (*Nomos*), mas aquele que foi pregado na Cruz pelo *Nomos* é o *imperator*. (...) Isto significa inverter todos os valores deste mundo. Isto contém uma carga política explosiva.”

De acordo com esta leitura de Taubes, portanto, Paulo toma para si a mesma tarefa que foi a de Moisés, qual seja, fazer uma aliança, fundar uma *Ecclesia*, um povo de Deus. No entanto, esta será uma Nova Aliança. Os critérios da Antiga Aliança serão modificados. Os que fazem parte do povo eleito de Deus, os circuncidados, não serão excluídos. Mas esse critério étnico não será suficiente. Mesmo os não-circuncidados podem tomar parte desta *Ecclesia*. Não haverá outro critério de distinção que não seja simplesmente o critério da fé no Messias. Aqui conseguimos perceber claramente aquilo que Alain Badiou (2009) denomina como sendo o gesto próprio de Paulo de Tarso: “a fundação do Universalismo”. Assim como os critérios étnicos se desfazem, também eventuais critérios políticos se tornam inoperantes. Esta Nova Aliança não pressupõe nenhum compromisso com a manutenção da *Lex romana*.

Portanto, em síntese, a leitura de Jacob Taubes o conduz à seguinte conclusão:

Minha tese é a de que Paulo se entende a si mesmo como aquele que supera Moisés. (...) É o próprio Paulo quem força esta comparação Paulo-Moisés. Parte do conteúdo de minha tese, portanto, é que o cristianismo não se origina de verdade em Jesus, mas em Paulo. Ele fará o mesmo que Moisés fez: fundar um povo. (Taubes, 1993, p. 57, 58).

O messianismo, para dizê-lo de maneira sucinta, consiste nesta lógica de ruptura em relação à Lei vigente. E no judaísmo isso tem uma história absolutamente fundamental. Até mesmo o patriarca Abraão já nos permite observar isso. A lei natural que exigia o sacrifício dos primogênitos é suspensa e, a partir dessa ruptura, é lançada a semente que constitui o povo de Deus. Paulo inscreve-se, claramente, nesta tradição. Como Taubes destaca (1993, p. 25), "...a lei deve ser obedecida. E Paulo diz: Não, deve-se obedecer à fé".

Dessa maneira, torna-se plenamente visível o núcleo político que mobiliza o messianismo paulino. O que está em jogo é algo que em termos de teoria política pode ser expresso com o conceito de soberania. Soberano, como aliás já bem o apontou Carl Schmitt (2006), é aquele que cria e mantém uma determinada ordem. Paulo de Tarso, neste sentido, ao proclamar a fé no Messias, está apontando para a fundação de uma nova comunidade e instaurando um novo critério de justificação. A legitimidade desta nova *Ecclesia* não virá da *Lex Romana* e nem sequer da Lei judaica. A potência politicamente explosiva do messianismo adquire neste momento uma visibilidade plena. Isto explica, inclusive, a preocupação do judaísmo rabínico em neutralizar e esvaziar qualquer movimento messiânico concreto taxando-o imediatamente como pseudo-messiânico.

6. Considerações Finais

A leitura que Jacob Taubes propõe da teologia política de Paulo de Tarso assume, no âmbito das discussões filosóficas contemporâneas, uma inegável importância e centralidade. Como destacamos ao longo do texto, vem provocando muitas reflexões e abriu caminhos para novas leituras e interpretações. Além disso, torna patente a necessidade de uma reavaliação, a partir desta nova chave hermenêutica, das leituras consagradas pela tradição cristã. Tudo isso, sem dúvida, advoga a favor da necessidade de dar cada vez mais visibilidade à herança que nos deixou, inclusive para um amplo debate das consequências e possibilidades que carrega consigo.

No entanto, é importante destacar, Jacob Taubes não ignora as pistas que uma longa tradição de conta-leitura lhe fornece para que possa fazer o seu trabalho. O fato de ter nascido no interior de uma tradicional família de rabinos não nos deixa esquecer o fato de que conhecia com profundidade desde os comentários talmúdicos até as formulações mais recentes de pensadores que traziam essa riquíssima herança para o espaço da crítica filosófica. Sabia muito bem o professor de hermenêutica, que as palavras dizem, mas também escondem muita coisa. Tudo dependerá da abertura do intérprete em relação à exigência do texto, ao seu conteúdo de verdade.

As duas grandes tradições exegéticas diretamente interessadas nas epístolas paulinas, a judaica e a cristã, parecem ter, de forma preponderante, ignorado o seu sentido e a sua lógica própria no que se refere, especificamente, ao ponto em que messianismo e política se encontram. A partir das fronteiras demasiadamente rígidas de suas visões de mundo, acabaram por excluir Paulo como herege ou, no caso das leituras cristãs, acabaram esvaziando o seu lugar de fala profundamente enraizado

no judaísmo, a ponto de perder de vista vários elementos decisivos sem os quais sua escrita resta, no mínimo, amputada. A leitura de Jacob Taubes acaba, neste sentido, nos conduzindo, de forma extremamente provocativa, a uma reavaliação das linhas divisórias comumente estabelecidas entre judaísmo e cristianismo.

Referências

- AGAMBEN, G. *O tempo que resta*. Um comentário à Carta aos Romanos. Trad. D. Pessoa e C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BADIOU, A. *São Paulo*. A fundação do universalismo. Trad. W. Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BARTH, K. *Carta aos Romanos*. Trad. L. Anders. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Erster Band. Unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p.691-704
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BUBER, Martin. *Two types of Faith*. Trad. N. P. Goidhawk. New York: The Macmillan Company, 1951.
- DUSSEL, E. *Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios*. Trad. L. A. Solano Rossi. São Paulo: Paulos, 2016.
- GOUVÊA, R. Q. Prefácio – Karl Barth e sua “Carta”. In: BARTH, K. *Carta aos Romanos*. Trad. L. Anders. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. E. Paulo Giachini, J. Ferrandin e R. Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

- HINKELAMMERT, F. J. *A Maldição que pesa sobre a Lei*. As raízes do pensamento crítico de Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012.
- SCHMITT, C. *El nomos de la tierra en el derecho de Gentes del "Jus Publicum europaeum"*. Trad. D. Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 2005.
- SCHMITT, C. *Teologia política*. Trad. E. Antoniuk. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006.
- SCHOLEM, G. *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, Schocken Books, 1995.
- TAUBES, Jacob. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27. Februar 1987*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 1993.
- TAUBES, J. *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus. München: Fink, 1996.
- ŽIŽEK, S. *A Marioneta e o anão: o cristianismo entre perversão e subversão*. Trad. C. Correia Monterio de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

Hegemonia e metáfora

Potência e limites da teoria discursiva de Ernesto Laclau

Oscar Pérez Portales

1. Introdução

A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau representa uma das mais amplas e profundas contribuições à Filosofia Política no último terço do século XX. Com ela como base, Laclau e Mouffe fundamentam a hegemonia como uma lógica intrínseca ao político, a própria ontologia do político que se desenvolve no espaço social (Laclau; Mouffe, 1987). Dentro dela, a noção discursiva de *antagonismo* possibilita ampliar a análise da relação entre Estado e sociedade civil. O marco categorial por eles desenvolvido oferece uma compreensão contingente da subjetividade política, enquanto emergência de práticas e relações discursivas. No contexto do capitalismo tardio, com seus profundos processos de deslocamento, precarização e digitalização dos vínculos comunicativos, das relações laborais e dos laços afetivos, tal abordagem mostrou-se produtiva para explicar a emergência dos movimentos sociais como sujeitos políticos.

Se tal marco conceitual tem sido destacado nas análises da crise dos projetos desenvolvimentistas na América Latina, hoje é ainda mais útil diante do cenário de regressão democrática do continente. Nas últimas três décadas, esse contexto tem sido o plano de desenvolvimento do Pós-Neoliberalismo, conceito desenvolvido pelo Banco Mundial que serviu para definir

o surgimento de um grupo de experiências políticas que pretendia reduzir o impacto social das políticas neoliberais (López, 2016, p. 64). Nesse sentido, o pós-neoliberalismo latino-americano reproduziu uma antropologia política que interpretou o sujeito político como determinado pela satisfação de interesses e necessidades materiais. Nesse esquema, o desenvolvimento de políticas públicas redistributivas garantiria a adesão eleitoral das populações. Por outra parte, o Pensamento Crítico Latino-americano, ao utilizar o conceito de Pós-neoliberalismo, fundamentou uma ontologia que sustenta os movimentos sociais como o “novo sujeito histórico” (Sader, 2010). Uma espécie de substituto da classe trabalhadora que estaria determinado pela consolidação de demandas identitárias. Não é um detalhe menor examinar que, dentro dessa tradição, o *intelectual orgânico* dos movimentos de esquerda fundamenta a existência de uma identidade latino-americana como resultado dos valores e tradições de povos originários, de grupos explorados e de suas expressões de luta.

Depois de mais de duas décadas de recomposição da direita e da extrema-direita no continente, essas suposições antropológicas têm-se demonstrado inoperantes para analisar a produção da subjetividade política. Sobretudo num contexto em que dominam os valores e identidades antidemocráticas no campo do senso comum. Nisto é central a emergência da extrema direita como sujeito político e sua capacidade de produzir uma volição política exterior aos meios institucionais de controle do conflito político. O surgimento e a produção dessas identidades põem em xeque os meios e as noções que permitiram analisar a relação entre o Estado e a sociedade civil. O domínio eficiente das relações produtivas neoliberais baseadas na autonomia do indivíduo, assim como o impacto de conglomerados digitais transnacionais no controle da opinião pública, são

dois elementos centrais da capacidade de produzir identidades, discursos e práticas políticas. A partir disso, assiste-se à emergência de uma potência soberana, no sentido de uma capacidade de decisão, de reprodução e de mobilização das populações e dos territórios, que constitui uma exceção ao sistema democrático liberal.

Nesse cenário, a teoria discursiva de Laclau oferece um marco conceitual proveitoso para compreender a emergência do sujeito político da extrema direita como o resultado de uma operação metafórica. Isto é, a produção de *cadeias de significantes* que catalisam as contradições decorrentes da relação conflituosa entre a mobilidade social propiciada pelas políticas públicas e as condições de exploração laboral, comunicativa e afetiva do neoliberalismo. Assim, é possível identificar os processos de *significação* dessas contradições pelo projeto ultraliberal. Sua base reside na produção de identidades que mobilizam os indivíduos contra o desenvolvimento de políticas públicas redistributivas, a ampliação de direitos de grupos excluídos ou as medidas de mitigação da emergência climática. Um modelo que se evidencia nos casos do paradoxal apoio eleitoral de setores sociais excluídos ao populismo de extrema direita, precisamente os grupos que têm sido beneficiários das políticas públicas pós-neoliberais.

No entanto, a efetividade duma análise da hegemonia dos discursos de extrema direita no continente precisa dar conta da relação entre os significantes que produzem as posições de sujeito avaliadas e a reprodução das relações produtivas neoliberais. Sem essa relação, a produção metafórica de identidades no campo da extrema direita seria de igual natureza à dos projetos populares emancipatórios. É nesse sentido que a teoria da hegemonia precisa de um complemento analítico para preservar o caráter contingente do processo

discursivo. Mas que, ao mesmo tempo, estabeleça as condições de possibilidade a partir das quais os significantes conduzem à degradação do regime democrático ou à sua radicalização, a partir da diferença. Tal esforço pode ser acometido por meio de uma análise da *biopolítica* neoliberal no espectro conceitual elaborado por Michel Foucault (Foucault, 2004).

Neste texto, reconstruiremos o aparato conceitual da noção de hegemonia elaborada por Ernesto Laclau, fundamentando seu caráter de processo metafórico de produção de subjetividade. Tal base habilitará uma análise da emergência do sujeito político de extrema direita no continente como o resultado da capacidade de seus significantes de hegemonizar o campo do social. Na sequência, avaliaremos o papel da análise discursiva para aquilatar os déficits das práticas políticas desenvolvidas pelos projetos populares emancipatórios. Essa análise conclui com uma avaliação do lugar da noção de *biopolítica*, bem como da perspectiva interseccional do feminismo para complementar a análise discursiva da hegemonia no âmbito da teoria laclausiana.

2. A Hegemonia e os significantes na produção de subjetividade

Na elaboração teórica de Laclau, a hegemonia descreve uma complexificação e integração analíticas de vários fenômenos com ampla generalidade heurística, uma operação a partir da qual renovou a análise ontológica do processo. Sua elaboração descreve uma sequência de pressupostos e afastamentos teóricos, que vão desenvolvendo seu ponto de vista e marcam as implicações da categoria e os contextos que o autor aborda. David Howarth caracteriza esse percurso em três momentos: uma recepção gramsciano-althusseriana, uma leitura pós-

estrutural marcada pela influência de Foucault e Derrida, com a renúncia à noção de determinação em última instância, e um período de influência lacaniana (2004, p. 262). O presente trabalho salienta que, em independência desse percurso, a teoria da hegemonia tem, na sua base constitutiva, uma formulação discursiva que implica, a nível ontológico, que a hegemonia é uma operação metafórica.

Tal teorização discursiva parte de ampliar a compreensão de Gramsci que a conceitua como o processo de consecução de interesses a partir da reprodução de uma liderança moral ou ideológica (Gramsci, 1987). Não obstante, Laclau critica a Gramsci por sua permanência no marco ontológico da determinação do modo de produção sobre a superestrutura ideológica da sociedade. Para distanciar-se dessa formulação, a hegemonia no pensamento de Laclau estará definida pelo campo discursivo da *articulação*. O discurso não é mais uma prática social, pelo contrário, é o plano de produção da subjetividade, de produção do social. O discurso é a condição de possibilidade do social enquanto toda prática subjetiva é uma prática discursiva (Laclau, 1993). Essa radicalização de origem saussuriana substitui a morfologia do trabalho e substitui o plano da economia política como condição de possibilidade da subjetividade política.

Sobre essa base, a Teoria do Discurso fundamenta uma ontologia política contingente, capaz de dar conta do carácter conflitivo da subjetividade política, bem como do seu estatuto fenomenológico específico. Nesse marco, o sujeito político não se trata de grupos sociológicos determinados *ex-antes* a uma ação política definida pelas relações de produção. Além da superação do determinismo economicista, o plano discursivo permite superar uma ontologia centrada no carácter racional, produtivo e institucional da produção de subjetividade. Isto é,

possibilita a abertura das dinâmicas comunicativas, identitárias e afetivas, que dão condição à ação dos indivíduos no plano do conflito político. A subjetividade política, como conjunto de relações, noções e identidades que determinam a relação entre a sociedade civil e o Estado, passa a ser um processo político com status próprio.

Tal esforço teórico tem por centro a produção de um aparato teórico capaz de responder à emergência de movimentos sociais em torno de demandas como a liberdade sexual, a equidade de gênero e os direitos civis de grupos excluídos. A teoria discursiva da hegemonia tornou-se especialmente útil ali onde o sindicalismo havia entrado em crise com sua ação econômico-reivindicativa voltada à organização partidária e estatal. Dessa forma, na sua formulação categorial, a hegemonia é apontada inicialmente em sua dimensão ôntica, como uma experiência específica da política marcada de forma central pela *articulação* (Laclau; Mouffe, 1987 [1985], p. 230).

A hegemonia, como processo de emergência dos sujeitos políticos, será o resultado de uma articulação de identidades antagônicas. Nesse sentido, a identidade hegemônica expressa sempre uma universalidade impossível que excede os limites dos elementos sintáticos do enunciado. Sobre esta base, define-se uma fenomenologia que reconhece o caráter metafórico da produção de identidades enquanto a emergência de um discurso implica a produção de significantes que expressem os conteúdos de uma demanda e, portanto, se expressam em *posições de sujeito*. A partir dessa compreensão, podemos entender que a possibilidade de que um enunciado como *Make America Great Again* produza posições de sujeito tem sua condição na síntese de um “inimigo” como objeto antagônico, no qual se estabelecem limites de exclusão, mais do que na satisfação de interesses materiais.

Essa emergência da subjetividade a partir da produção do antagonismo é o *locus* da hegemonia, a capacidade dos discursos e significantes de determinar as relações e práticas que levam os indivíduos a ocupar determinadas *posições de sujeito*. Assim, tais posições são o indicador material da volição política de movimentos sociais que se articulam em torno de demandas. O par categorial *universalidade-particularidade* caracteriza a abertura da compreensão ôntica da hegemonia, para definir seu caráter ontológico como base de desenvolvimento do político (Retamozo, 2011, p. 49). Desta forma, a articulação discursiva está marcada pela relação de uma particularidade que universaliza seus enunciados em uma cadeia de equivalências. A articulação fica fixada nos seguintes termos:

A prática da articulação consiste, portanto, na construção de pontos nodais que fixam parcialmente o sentido; e o caráter parcial dessa fixação procede da abertura do social, resultante por sua vez do constante transbordamento de todo discurso pela infinitude do campo da discursividade (Laclau, 1987 [1985], p. 193).

Os pontos nodais na lógica discursiva não são condições ou relações socialmente localizáveis, como os interesses de classes. Constituem-se por meio de formas ou figuras linguísticas, significantes suficientemente ambíguos para representar diversos significados. A criativa articulação da linguística saussuriana e da psicanálise fundamenta o discurso como um plano ontológico que explicita o político como um processo negativo e constante de sutura, baseado na diferença radical. A hegemonia será, daqui em diante, o processo de construção de uma relação em que uma identidade particular representa uma universalidade por meio de um significante vazio que condensa

identidades e discursos até então dispersos numa relação de equivalência (Rodrigues, 2019; Castillo, 2017).

Isto permite delinear a especificidade da subjetividade política como espaço ou dinâmica de formação de *tropos retóricos*. A *metáfora* e a *metonímia* serão os planos constitutivos da hegemonia como a capacidade de uma prática discursiva de construir significações que obliteram os elementos constitutivos das violências paradigmáticas que as estruturam. A *metonímia* indica o momento contingente da enunciação dos termos e a sua substituição arbitrária. A hegemonia, por sua vez, é o momento no qual tal arbitrariedade, a profundidade significante que tornaria visível tal contradição, foi articulada, e, portanto, os termos aparecem como parte de um significado coerente de forma essencial, uma *metáfora*. Este nível de definição da hegemonia desenvolve-se interagindo com as leituras críticas de Slavoj Žižek, que, a partir da perspectiva lacaniana, defende a necessidade de introduzir uma compreensão da exterioridade discursiva, na qual o antagonismo reconheça o caráter irreduzível da alienação (Žižek, 2003, p. 79). Em *Novas Reflexões...* observam-se as implicações ontológicas do termo:

Por conseguinte, a hegemonia é uma dobradiça, dado que, por um lado, ela sutura a relação entre dois elementos (a tarefa e o agente); mas, por outro, dado que esta sutura se produz no campo de uma relação primária e insuperável de deslocação, só podemos atribuir-lhe um caráter de inscrição, não de articulação necessária (Laclau, 1993, p. 109).

A teoria da hegemonia formula, a partir disso, um sistema categorial que possibilita compreender o político como uma operação irreduzivelmente simbólica, não literal. A hegemonia institui-se, nesse deslocamento ontológico, como uma

universalidade metafórica na qual se realiza a particularidade. Não se pode supor que um sistema de dominação chegue a ser hegemônico como um esforço externo ao sujeito que o produz. As particularidades são absorvidas na universalidade em que se realizam. Este âmbito de definição situa-nos na natureza do sujeito político como produto de uma articulação na qual ele se produz. Isto é essencial num contexto em que se contemplam os processos materiais de desigualdade, alienação política, repressão no consumo e as condições de vida, como determinação de uma subjetividade política de forma tendencialmente emancipatória. Tal esquema contempla a hegemonia como um processo consciente, racional e institucionalmente centrado, no qual os agentes atuam a partir de valores que definem de forma inteligível as suas ações e filiações políticas (Dussel, 2006, p. 51; Houtart, 2010, p. 94; Grüner, 2011, p. 55; Acosta, 2011, p. 83).

Esta formulação discursiva pode contribuir para compreender a subjetividade política como um momento de intercâmbio, tradução de diversas demandas e agentes em torno de um ponto nodal ou de uma demanda capaz de tornar equivalentes as identidades (Mendonça, 2009, p. 158). Isto resulta pertinente para compreender que a capacidade de um agente político, partido ou movimento social de estabelecer seus interesses como hegemônicos está na consecução de uma subjetividade política, resultado da articulação de espaços e agentes diversos sob um imperativo político-afetivo (Dussel, 2006, p. 125). Por isso, situar a hegemonia como articulação enquanto prática da política resulta indispensável para uma visão crítica do ato político, assim como das tendências elitizantes e burocráticas que convertem os partidos em espaço de mobilidade social, reduzindo sua capacidade como movimento. Tais dinâmicas os colocam no centro do antagonismo e da geração de

fronteira, isto é, na definição das cúpulas partidárias como os *de cima*, em face do *nós*, que aglutina os indivíduos não mobilizados politicamente.

3. Extrema direita, metáfora e produção de subjetividade

A partir dessa reconstrução, é possível afirmar que a Teoria Discursiva da Hegemonia pode aportar à compreensão do paradoxo político de que, após mais de duas décadas de políticas progressistas na América Latina, observa-se a emergência de uma subjetividade política que contraria os valores de respeito à diferença. Esse cenário tem por centro o questionamento das axiologias, das racionalidades e das pautas comunicativas consensuais. Não se trata só de um movimento ideológico conservador que dispute os preceitos políticos de um campo específico como o progressismo, a esquerda ou o socialismo. A produção de sua fronteira antagônica inclui, por exemplo, a esfericidade planetária, o papel da ciência, as vacinas e a emergência climática. Trata-se de uma mobilização sem correlatos materiais, por isso é necessária uma compreensão metafórica de tal processo.

Por outra parte, no cenário latino-americano, a perspectiva discursiva da hegemonia permitiria observar os limites a partir dos quais uma parte do Pensamento Crítico do continente interpretou a formação do sujeito político que deu o triunfo eleitoral às experiências neo-desenvolvimentistas. Essa corrente de pensamento julgou o sujeito político como resultado da emergência dos movimentos sociais, de suas lutas e mobilizações. A partir da categoria de articulação, pode-se concluir que, ao contrário dessa análise, este foi o resultado de um momento hegemônico em que os movimentos sociais e partidos de esquerda condensaram demandas de setores diversos.

Uma condensação que permitiu que seus valores e expectativas determinassem a pulsão *catacrética* que reduziu metonimicamente o projeto meritocrático neoliberal.

Setores sociais diferentes, parte das classes médias de arraigamento ideológico diverso e o precariado democrático mobilizaram sua filiação ou, pelo menos, retiraram pontualmente o apoio aos partidos tradicionais. Tudo isso sob *significantes vazios*, que permitiram que cada grupo aderisse aos enunciados que definiam sua identidade: a redistribuição da riqueza, a luta contra a corrupção, a soberania nacional. Mas tal posição de sujeito na relação com o Estado não esteve centrada na satisfação direta de interesses materiais, senão no significante vazio constituído em torno da aplicação de políticas que representavam um referente de quebra, ruptura, renovação, disrupção de forma progressiva. Tais ações não só foram possíveis pela acumulação da renda nacional devido ao *boom das commodities*, senão também pela constituição destas num plano discursivo de disputa, a partir da mobilização dos setores excluídos e de sua conexão com a esfera pública. Não é fortuito, portanto, a formação de um campo de significação no qual se supõe que um conjunto de políticas públicas estaria modificando progressivamente os sistemas normativos e as axiologias dominantes.

Na contramão dessa emergência metafórica, diversa, aberta, múltipla, capilarizada em organizações, experiências e significados, a ação política concentrou-se nos marcos institucionais de geração de consensos. Várias dessas experiências, uma vez nos governos, priorizaram as dinâmicas de fortalecimento da governabilidade institucional, assumindo uma vocação de ordem que não lhes permitiu representar o caráter irreduzivelmente negativo e conflitivo da ação de poder. Isto é, o caráter negativo da potência retórica que os tinha levado ao

domínio dos institutos políticos. Ficaram assim fora dos antagonismos e viram emergir um amplo movimento conservador que usou demandas como a luta contra a corrupção, a segurança e a liberdade como significantes para rearticular o campo social e se tornar hegemônico (Segrera, 2016, p. 170).

É por isso que, diante de um contexto de pós-verdade, em que *tudo o que é sólido se desfaz no ar*, é indispensável compreender os âmbitos não literais da ação política, bem como o seu caráter simbólico e sobredeterminado. Dita lógica, podemos evidenciá-la se observarmos o grau de irracionalidade a partir do qual a rearticulação do discurso e do projeto político neoconservador aglutinou um importante movimento de massas, que questiona a axiologia democrática e deliberativa. A ditos processos políticos são consuetudinários a produção de pontos nodais que se constituem a partir de significantes vazios. Um dos exemplos mais ilustrativos é a defesa de valores conservadores nos costumes, como a família tradicional, junto a uma noção hiper-liberal no âmbito econômico, em nome da liberdade. Tal formulação adquire os tons do mito, pois não pode ser redutível nem decifrável a partir de uma literalidade racional nos fatos. Pelo contrário, desafia as axiologias e racionalidades modernas que supõem a localização das evidências, dos argumentos e das sequências fáticas que justificam os relatos e as identidades, e que se manifestam em valores e práticas sociais específicas.

Os movimentos eleitorais nos fornecem exemplos claros do caráter performativo do processo subjetivo na produção de significantes. Entre eles são paradigmáticos os eventos eleitorais brasileiros nos quais se ativou o pânico moral a partir de enunciados como o *kit gay* ou a *mamadeira de piroca* (Menezes, 2024, p. 123). Ao mesmo tempo, a complexidade do processo de significação do real se oblitera com significantes como

bandido bom é bandido morto, uma metáfora eficiente ao situar um inimigo antagônico que permite estabelecer pontos de pertença, motivação e identificação gregária. Diante desse cenário, a resposta, desde a irracionalização ou a redução ao absurdo dos enunciados e de seus sujeitos portadores, impediu identificar, na operação metafórica, as pulsões às quais respondiam. Longe de responder aos enunciados, sintagmas imaginários e impossíveis, a *mamadeira* ou o *kit* reais, era preciso identificar a potência mórbida que fazia com que os indivíduos adotassem suas posições de sujeitos a partir destes discursos.

Uma indagação desse tipo permite identificar, nos movimentos de protesto iniciados em 2013, o cerne da formação da cadeia de equivalência de impugnação dos câmbios sociais (Pinheiro-Machado, 2019, p. 110). De uma parte, massas populares insatisfeitas com as políticas públicas exigiam a radicalização da justiça social; de outra, setores de classe-meia, golpeados pelos ajustes fiscais, se revoltavam diante da perda de status e de reconhecimento que implicava a ampliação do consumo das classes pobres. Ambos os extremos da cadeia de demandas têm na sua base os limites da ação do Estado nos marcos neoliberais nos âmbitos da segurança, saúde, educação, garantias laborais, conjugadas com a capacidade excepcional de determinar a produção da subjetividade. O marco de desenvolvimento das políticas públicas, seguindo uma antropologia de satisfação material, fez supor como dispensável a produção dessas relações como um processo de significação. E teve sua resposta num movimento anti-*establishment* que assumiu toda norma ou racionalidade como uma agressão à sua liberdade individual. A metafórica aparição de um *pato amarelo* gigante na fachada do capital industrial com o inquérito de: *quem paga o pato?* condensou os interesses neoliberais de recortar o gasto público e a sensação, entre importantes setores

sociais, de que tinham sido afetados pela gestão das políticas distributivas.

Assim, os movimentos populistas de direita enunciam a defesa do significativo *liberdade* e da *democracia*, desde o questionamento e o atentado às suas instituições sociais, e a construção do inimigo em toda a ideologia que pretenda a redistribuição da riqueza, o reconhecimento das diversidades raciais, de gênero, sexuais ou o cuidado com o meio ambiente. As quais seriam, em suma, as condições materiais do exercício da liberdade e da democracia. É nesse sentido que a lógica da articulação progride para uma compreensão retórica da política, da operação hegemônica como o ponto de assunção das identidades, demandas, valorações do discurso subalterno numa construção de significação. Uma dinâmica em que a presença dos enunciados não expressa uma relação causal e cumpre a função de negar e ocultar as unidades sintáticas ou os termos pragmáticos da enunciação (Balsa, 2019, 36).

A noção negativa e contingente da subjetividade política permite identificar a reprodução da topologia determinista, inclusive nos termos das identidades discursivas. Isto é, a suposição de que o reconhecimento das identidades e dos discursos de grupos historicamente excluídos determinaria a hegemonização do campo ideológico. Um esquema que parte de conceber que grupos sexodiversos, migrantes, feministas, proletários estarão determinados a rejeitar o discurso e a prática de extrema direita. Nesse esquema, a execução de políticas públicas redistributivas e afirmativas seria uma condição inicial para mobilizar a filiação partidária dos indivíduos nos sistemas políticos liberais.

No entanto, a mobilização de um sujeito político contrário à deliberação, ao respeito à diferença e aos valores redistributivos que caracterizam as últimas quatro décadas de teoria e

discurso democrático, deixa um sem-número de exemplos contrários a tal topologia. O contexto latino-americano é, sem dúvidas, um cenário paradigmático de tal encruzilhada política. Neste, desenvolveram-se, ao longo de três décadas, ações identitárias afirmativas, com o reconhecimento legislativo aos direitos de setores sociais minoritários ou excluídos por motivos raciais, de gênero ou de origem cultural. Mas essas políticas foram assumidas como valores normativamente garantidos sem identificar que toda participação discursiva é suscetível de ser hegemônica a partir de uma relação de antagonismo. Longe das suposições, setores das elites financeiras conservadoras, necessitados de obliterar a discussão sobre a exploração laboral e a desigualdade geradas pelo neoliberalismo, usaram a afirmação identitária como base para a estruturação de uma cadeia de equivalência. Assim, os direitos das mulheres, das comunidades sexodiversas, dos movimentos antirraciais foram constituídos em pontos de exclusão para afirmar uma universalidade ameaçada. A pulsão gerada pela desapropriação neoliberal foi satisfeita com uma identidade anti-direitos sob a influência de significantes como a *ideologia de gênero*, que permitia reduzir a vocação universal destas lutas e convertê-las no discurso de grupos particulares que ameaçam a *liberdade* coletiva.

A limitação da ação política aos marcos jurídico-institucionais através de *políticas públicas* canalizou a potência de impugnação contra a ordem numa produção de *fronteiras* tendo como eixo os grupos excluídos. Tal dinâmica supõe que a produção de um discurso implica a estruturação de um exercício do político, de mobilização das posições de sujeito, por isso, esse processo é um exercício soberano de gestão da relação entre a sociedade civil e o Estado. Não é simplesmente uma operação comunicativa, restrita ao domínio da difusão de

sintagmas em redes sociais; o domínio de um discurso nessas plataformas resulta de uma operação metafórica que excede o âmbito comunicativo.

Na base dessas condições, encontram-se o domínio eficiente de relações produtivas neoliberais baseadas na autonomia do indivíduo, assim como o impacto de conglomerados digitais transnacionais de controle da opinião pública, dois elementos centrais da capacidade de produzir identidades, discursos e práticas políticas. A partir do qual assiste-se à emergência de uma potência soberana, no sentido de capacidade de decisão, de reprodução e de mobilização das populações e dos territórios, que é excepcional ao sistema democrático-liberal. No entanto, é também diante desse cenário que resulta indispensável a revisão da capacidade da teoria discursiva de Laclau de dar conta dessa relação. Isto é, se as condições de possibilidade de produção das operações metafóricas e de sua produção de posições de sujeitos, num exercício excepcional da relação entre Estado e sociedade civil, podem ser analisadas no marco ontológico proposto por Laclau.

4. Complemento material à operação metafórica da hegemonia

É inegável que a Teoria do Discurso aporta um frutífero marco categorial para a fundamentação de uma ontologia política contingente, capaz de estabelecer uma dinâmica conceitual que dá conta do caráter conflitivo da subjetividade política, bem como de seu status fenomenológico específico. No entanto, após a crítica ao essencialismo de classe e ao determinismo economicista, observa-se a negação do caráter material do conflito político. Em uma conceituação discursiva do antagonismo, que não preserva uma instância de limite nem

estabelece um marco ético-normativo para a crítica das práticas políticas concretas. Este aspecto tem implicações complexas para a estabilidade da categoria em sua fundamentação ontológica. Por isso, é indispensável avaliar os limites de sua formulação para dar conta dos contextos, agentes e dinâmicas que condicionam a hegemonia enquanto processo metafórico de produção de subjetividade. Isto faz necessária a ampliação do paradigma discursivo para a análise das condições laborais, comunicativas e institucionais nas quais a biopolítica neoliberal se instaura como o discurso hegemônico. Ao mesmo tempo, resulta importante evidenciar as condições de reprodução material e simbólica que sustentam as diversas experiências ônticas da mesma como processo de ordenação da relação entre Estado e sociedade civil.

No contexto atual, a proposta teórica enfrenta contradições decorrentes dos pressupostos críticos que a fundamentam. A radicalização do enfoque descritivo e fenomenológico em suas pretensões ontológicas limita a análise das diversas práticas ônticas da hegemonia a partir de um paradigma discursivo, sem referência material de limite ou de exterior discursivo. Pois o marco de compreensão da articulação reproduz as formulações racionais que pretende criticar, pois a identidade inclui a participação de uma ordem universal irreduzível, ante a qual as dinâmicas não racionais, as opressões e violências resultam suspeitas e fora das práticas hegemônicas (Butler, 2003, p. 21; Žižek, 2003, p. 55). Isto nos depara hoje com um paradoxo: o pós-marxismo, desde sua prevenção teórica das possíveis derivas totalitárias dos projetos de mudança, não questiona as múltiplas, refinadas, planejadas e normativas formas de produção de morte da ordem imperante e suas condições hegemônicas inscritas no modo de produção da vida:

O campo geral de emergência da hegemonia é o das práticas articulatórias, isto é, um campo em que os “elementos” não se cristalizaram em “momentos”. Em um sistema fechado de identidades relacionais, no qual o sentido de cada momento está absolutamente fixado, não há lugar algum para uma prática hegemônica. Um sistema plenamente logrado de diferenças, que excluísse todo significante flutuante, não abriria o campo a nenhuma articulação; o princípio de repetição dominaria toda prática em seu interior, e não haveria nada que hegemonizar (Laclau; Mouffe, 1987 [1985], p. 229).

Esse marco teórico supõe uma análise na qual a relação entre Estado e sociedade civil se estabelece como um plano de disputa e de constante produção de significação. No entanto, os limites construtivistas desse desenvolvimento serão determinados pela peculiar genealogia do pensamento marxista, sua rejeição tácita a qualquer fixação de um exterior discursivo, bem como por um formalismo epistêmico que rejeita a formulação de uma premissa ético-política. Como tem se avaliado, dar conta da emergência do sujeito de extrema direita supõe uma indagação sobre as pulsões que dão condição de possibilidade à eficiência dos significantes vazios que mobilizam os indivíduos para posições de sujeito de rejeição à diferença. Para tanto, é indispensável uma análise das condições nas quais o discurso neoliberal produz os corpos como sujeitos da eficiência econômica, produzindo posições de sujeitos em que o indivíduo se produz como gestor de sua própria regulação e exploração. Mas, para isso, deveríamos reavaliar a rejeição laclausiana às análises das condições materiais de produção da vida, bem como os conjuntos de práticas laborais, mercantis, comunicativas e institucionais nas quais o neoliberalismo, como *modo de produção* da vida, constitui o marco geral de significação.

É fundamental uma crítica às formas alienantes do neoliberalismo como modelo de crescimento lucrativo do capitalismo tardio globalizado, que subordina as esferas subjetivas à ordem de acumulação intensiva e tanática. E enfrentar igualmente os eficazes meios que reduzem a liberdade ético-política à experiência do desejo e à sua satisfação no consumo como único vínculo social ou imaginário de sociabilidade. Um processo subjetivo complexo que se instaura como barreira a qualquer tradução entre movimentos sociais. E muito mais, no esforço destes para articular demandas com grupos alienados que reproduzem as racionalidades excludentes do modo de redução libidinal da vida (Fair, 2019a, p. 45; Žižek, 2003, p. 35). Perante estes desafios, a teoria de Laclau supõe equiparar a emergência de novas identidades deslocadas a um suposto momento disruptivo (Howarth, 2004, p. 265).

Precisamente, assiste-se a um cenário em que vários grupos assumem a disrupção e a defesa da sua identidade como elementos para relativizar o conteúdo material dos conflitos em que interagem. E, com isso, degradam também as axiologias e práticas que determinavam os processos deliberativos no espaço público. Para os movimentos conservadores, os direitos dos povos originários, das minorias étnicas e sexodiversas não passam de identidades que atentam contra o livre exercício da liberdade individual. A livre escolha de identidades e verdades, sem referências a um corpo ou a um sistema de crenças validado, não é uma expressão da emancipação pós-moderna, senão da reificação mercantil de tudo o que é real. O terraplanismo, a rejeição de toda a evidência científica não são apenas fenômenos comunicativos de massa, mas sintomas de uma pulsão que precisa questionar os elementos normativos da realidade, pois não consegue resolver o trauma, a exploração física e psíquica do capital.

É por isso que uma lógica da hegemonia, suportada por uma teoria discursiva, deve compreender que o plano de equivalência das identidades que propõe desenvolve-se num processo de redução das certezas do trabalho e de endividamento do consumo como fenômenos integrados a um imaginário de inevitabilidade do modo de produção atual (Tosel, 2012, p. 186). Nesse cenário, a suposição de que os discursos provenientes da comodificação do trabalho são fontes de emancipação deve ser confrontada à luz dos estudos sobre os processos de *governamentalidade* biopolítica (Foucault, 2010, p. 215).

Ao expandir as implicações ontológicas do termo, a teoria discursiva depara-se com um argumento circular: se a hegemonia é a forma da política, a efetividade do sujeito político está garantida independentemente da sua ação. Ao mesmo tempo, o modelo de articulação não apresenta um meio de discernimento entre incomensuráveis condições materiais (Butler, 2003, p. 55). Isso se deve ao fato de que a fenomenologia proposta não parte da análise das dominações ou das hegemonias existentes. A crise do sujeito político socialista estabelece-se como base para a definição do ser da hegemonia como fenômeno, da sua ontologia. Como consequência impõe-se como limite ontológico a ideia de que apenas no quadro de relações políticas agonísticas, dentro da democracia liberal, pode desenvolver-se um sujeito político alternativo. O domínio das oligarquias financeiras, a concentração globalizada dos capitais, os processos de alienação do trabalho, a dissolução mercantil do vínculo social, a violência dos meios estatais, para-estatais, narco-militares de repressão não são dinâmicas que possam ser atendidas. Pois elas serão absorvidas por uma tendência plural inscrita no desenvolvimento hegemónico do social.

A formulação ontológica que a teoria discursiva da hegemonia nos apresenta tem um princípio de racionalidade

valioso: o antagonismo só é superável a partir de práticas políticas que sejam significativas. Para isso, a “dominação do capital”, por exemplo, deve ser expressa *catacreticamente* em enunciados significativos que organizem uma volição política. Porém, não apenas não se desenvolve uma teoria adequada sobre os planos não textuais do discurso na teoria de Laclau, como afirma Balsa (2019, p. 38), mas a progressiva negação do carácter material do antagonismo impede relacionar as operações retóricas com os elementos não textuais que dão condição de possibilidade ao discurso. Por exemplo, os processos laborais, comunicativos, de habitat e/ou afetivos, de aceleração temporal do trabalho e da vida, que impedem a crítica e a decodificação comunicativa dos *topos* do discurso hegemónico.

Por isso, a produtiva analítica laclausiana para dar conta do carácter metafórico da produção da subjetividade política, pode ser complementada com enfoques que resguardem o carácter acontecimental do discurso, permitindo considerar as condições materiais da pulsão que condiciona a efetividade metafórica. Por exemplo, a leitura psicanalítica permite compreender que, apesar do grau de construção simbólica da representação do desejo ou das figuras imaginárias do consumo que mitiguem o trauma, a norma do discurso capitalista é intervir na economia libidinal do sujeito. O espaço da operação hegemónica é diluir a relação entre ambos os processos; sem isso, a hegemonia não tem seu *locus* conceptual. Se se ignora tal conflito, bem nos serviria qualquer uma das teorias normativas do comunicativo (Žižek, 2003, p. 35; Fair, 2018, p. 201). Então, ao contrário do que foi colocado por Laclau e por vários de seus seguidores, como Biglieri, a hegemonia não pode ser apenas um exercício retórico (2017, p. 250). Esta implica sempre relações de poder que se imprimem na literalidade dos corpos que administra o poder soberano (Montero, 2012, p. 21). As

condições de violência psíquica, incerteza traumática, precarização das condições de vida são um demiurgo que gera um processo de alienação comum a formas metafóricas do político totalmente inversas. Nesse sentido, os protestos sociais no Brasil de 2013 ou o assalto de uma horda de matizes totalitários às sedes dos poderes democráticos em Brasília podem ser lidos como sintomas da própria ordem hegemônica, mas de signo e conotações opostos.

Apesar do entusiasmo exegético de vários autores (Fair, 2019) sobre o caráter ético-político da obra de Laclau, o esforço antiessencialista impõe um limite conceitual importante ao elemento ético-normativo da teoria do discurso. Um viés que sustenta a conceitualização ontológica do antagonismo. Ao estruturar o modelo fenomenológico da política a partir da universalidade dos significantes vazios, tal teoria tem um limite importante: definir, a partir de que referência, pode ser julgada a natureza desse exercício retórico. Ou seja, poder estabelecer juízos sobre a especificidade da produção metafórica de um discurso orientado à deliberação ou à construção de comunidade política, face a outro orientado à degradação dos espaços deliberativos democráticos (Balsa, 2018, p. 41).

Nesse esforço, pode ser essencial também um diálogo com as tensões que aporta a perspectiva feminista. Não é menor lembrar que é no debate com Judith Butler que a Teoria do Discurso reavalia o papel da universalidade na definição da hegemonia. O conceito de interseccionalidade nos aporta uma perspectiva teórica na qual se preserva o papel da identidade como centro de uma ontologia discursiva. No entanto, a luta feminista tem superado os limites dos debates acadêmicos para tornar possível, ou quase evidente, que a crítica das violências que reprimem, regulam e administram os corpos está estreitamente relacionada às relações de alienação do capital

em suas dimensões produtiva, colonial e racial (Guadagnin, 2024, p. 241). A referência às condições de exploração racial e colonial nas quais se desenvolve o discurso implica uma referencialidade material na qual todas as operações metafóricas têm valores diferentes e, ao contrário do referente agonístico, têm implicações de soma zero. Isto é, a hegemonia sempre implica que o estabelecimento da fronteira se desenvolve sobre corpos, grupos e sujeitos cuja vida é cegada.

Por isso, é indispensável estabelecer a especificidade do exercício metafórico que caracteriza a luta descolonial por uma democracia participativa e de justiça social, face às articulações discursivas neoconservadoras que lutam pela degradação dos limites que implicam a democracia liberal. Nisto, a renúncia à alteridade, como noção de limite das identidades e a reprodução de um modelo hobbesiano do político não permitiram estabelecer estas distinções (Vergalito, 2018, p. 641; Critchley, 2004, p. 116). Tais formulações geram aporias que não podem ser reduzidas formalmente a partir desta redução do discurso; as bases do político são as mesmas, a partir de uma construção emancipatória, que a partir de um projeto conservador ou reacionário. Este limite descritivo-explicativo não é uma simples contingência, mas o resultado de uma elaboração ontológica que partiu do exercício de interditar qualquer referência material às práticas discursivas.

5. Considerações finais

A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau fundamenta a Hegemonia como um processo discursivo essencialmente metafórico. No sentido de que a ontologia do social é produzida em uma operação de significação situada, a partir da possibilidade de determinadas identidades de hegemonizar o campo

discursivo e de produzir posições de sujeito. As posições de sujeitos nesse marco instauram-se como um conceito-chave para uma ontologia acontecimental que supera os entendimentos deterministas e essencialistas que têm derivado em práticas políticas limitadas aos marcos de governabilidade. A partir desse modelo, é possível entender a relação entre estado e sociedade civil como o campo de uma disputa pela significação do real, não como o resultado de dinâmicas de satisfação, filiação material ou de reconhecimento. Nesse próprio horizonte se compreende que as práticas e discursos de identidades dos grupos excluídos não se constituem em hegemônico a partir do marco liberal de reconhecimento legal pelo Estado. Pelo contrário, estes devem ser o ponto nodal da disputa significativa que tende a uma universalidade impossível, que se instaura num referente de radicalização das práticas e das relações entre o Estado e a sociedade civil.

A formulação clausiana é ainda mais efetiva se complementada pelas análises pós-estruturais da biopolítica aneoliberal. É a partir desta última que podemos dar conta das condições de possibilidade da produção dos significantes vazios no contexto do capitalismo tardio. Nesse sentido, a produção da subjetividade de extrema direita mostra como os significantes vazios são os dispositivos sintomáticos do mal-estar gerado pelo regime de expropriação neoliberal. Indagar e significar essas relações, em seu status de gênero, colonial e racial, para tornar possível outro marco de significação que faça hegemônicos os valores de respeito à diferença.

Referencias

ACOSTA, Y. La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana. *Dialéctica*, v. 38, n. 42, 2009/2010, p. 7-22.

- ARDITI, B. A. Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual. En: HERIBERTO, C.; JAVIER, F. (Comps.). *Política y cultura: la tensión de dos lenguajes*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 159-193.
- BALSA, J. Hegemonía, dialogismo y retórica. *Diferencias*, v. 1, n. 9, 2020, p. 33-44.
- BIGLIERI, P. Populismo y emancipaciones. La política radical hoy. Una aproximación (con variaciones) al pensamiento de Ernesto Laclau. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, v. 62, n. 229, 2017.
- BUTLER, J. Re-escificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En: J. Butler, E. Laclau, & S. Žizek, *Contingencia, hegemonía y universalidad*. Trad. C. Sardoy e G. Homs. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003, p. 17-48.
- CASTILLO, C. V. Hegemonía: aproximación a la constitución de sujetos políticos en Laclau. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, v. 1, v. 9, 2017, p. 41-64.
- CRITCHLEY, S. Is there a normative deficit in the theory of hegemony?. En: CRITCHLEY, S.; MARCHART, O. (Eds.), *Laclau: a critical reader*. New York: Routledge, 2004.
- DUSSEL, E. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006.
- FAIR, H. El discurso capitalista neoliberal desde una perspectiva lacaniana. *Desafíos*, v. 31, n. 1, 2019a, p. 193-235.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Seuil; Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*. Paris: Gallimard; Seuil, 2010.
- GRAMSCI, A. *Gramsci y la filosofía de la praxis*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1997.

- GRAMSCI, A. *Cuadernos de la cárcel TI*: Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana (Trad. A. M. Palos). Ciudad de México: Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- GRÜNER, E. Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy. In: GRÜNER, E. (Coord.), *Nuestra América y el Pensamiento Crítico: fragmentos de pensamiento crítico de América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2011, p. 15-74.
- GUADAGNIN, R. *Interseccionalidade e o devir do gênero? “O pessoal é político”*: atividades realizadas no sistema prisional pelo coletivo território em justiça social. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 233.
- HOUTART, F. De la resistencia a la ofensiva en América Latina: cuales son los desafíos para el análisis social. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, v. 26, n. 1-5, 2010.
- HOWARTH, D. Hegemony, political subjectivity, and radical democracy. In: MARCHART, O.; CRITCHLEY, S. *Laclau: a critical reader*. New York: Routledge, 2004.
- KATZ, C. *Socialismo o neodesarrollismo*. *Aporrea.org*, 30, 2006.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- LACLAU, E. Gramsci. In: CRITCHLEY, S.; SCHROEDER, W. R. *A companion to continental philosophy*. New Jersey: Wiley Blackwell, 1991, p. 461-468.
- LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- LACLAU, E. Posmarxismo sin pedido de disculpas (Con Chantal Mouffe). In: LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.

- LACLAU, E. Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. In: E. Laclau, J. Butler, & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- LACLAU, E. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- LOPEZ SEGRERA, F. *América Latina: crisis del posneoliberalismo y ascenso de la nueva derecha* / Francisco López Segre. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2016.
- MENDONÇA, D. Como olhar “o político” a partir da teoria do discurso. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 1, 2009, p. 153-169.
- MENEZES, C. A. A. *Expressões de uma "vingança adiada": o kit gay e a mamadeira de piroca como movimentos performativos na linguagem* / Carlos André Araújo Menezes; orientador Vanderlei José Zacchi. – São Cristóvão, SE, 2024.
- MONTERO, A. S. Significantes vacíos y disputas por el sentido en el discurso político: un enfoque argumentativo. *Identidades*, v. 2, n. 3, 2012, p. 1-25.
- PINHEIRO-MACHADO, R. *Amanhã vai ser maior: o que aconteceu com o Brasil e as possíveis rotas de fuga para a crise atual*. Rosana Pinheiro-Machado. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.
- RETAMOZO, M. Tras las huellas de hegemonía: usos de hegemonía en la teoría política de Ernesto Laclau. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 16, n. 55, 2011, p. 39-57.
- RODRIGUES, A. Reformulações da teoria marxista no pós-marxismo de Laclau e Mouffe. *Revista Inter-Legere*, v. 2, n. 24, 2019, p. 51-80.

- SADER, E. *Posneoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: Instituto de Estudios y Formación CTA, 2010.
- TOSEL, A. Les deux voies de l'imaginaire néolibéral et leur tension. *Noesis*, v. 20, 2012, p. 169-203.
- VERGALITO, E. ¿Es la teoría de la hegemonía una teoría “crítica”? Explorando los límites del pensamiento político de Ernesto Laclau. *Isegoría*, v. 59, 2018, p. 637-650.
- ŽIŽEK, S. ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡ Sí, por favor!. In: J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek (Orgs.), *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 95-140.

A promessa de participação política

Uma revisão do sistema de conselhos em Hannah Arendt

Beatriz Porcel

Desde os primeiros escritos sobre temas ligados à questão judaica, passando por importantes textos editados, cartas e entrevistas, Arendt referiu-se às experiências de formas de participação política que normalmente são chamadas de “sistema de conselhos”. As experiências efêmeras, fugazes, transitórias, guardadas como “o tesouro perdido das revoluções”, são, no entanto, duradouras, persistentes, inesgotáveis, um tesouro continuamente recuperado. Arendt diz que sempre observamos o sistema de conselhos apenas *in statu nascenti*, no momento de seu surgimento, nunca desenvolvido ou maduro, apesar de sua relevância ser enorme. É a promessa permanente de liberdade, de configurar um espaço para a extraordinária capacidade humana de agir e renovar e de participar politicamente.

A teoria arendtiana do sistema de conselhos, ou da forma política dos conselhos, não tem merecido, até agora, grande atenção, comparada com o grande impacto de outros temas como o totalitarismo, a liberdade, a ação, a ruptura com a tradição, ou as interpretações das duas revoluções modernas, exemplos entre muitos. Para além desta relativa falta de importância dada ao tema – que neste trabalho será considerado como altamente relevante – pode encontrar-se uma série de qualificações negativas, algumas delas de autores canônicos,

em torno do carácter utópico ou ideal¹. Nos últimos anos, porém, surgiram análises sobre o tema que oferecem uma interpretação conciliadora e generosa que entende o sistema de conselhos proposto por Arendt como um aspecto inescapável de sua teoria política². Deixaremos de lado a atribuição do carácter utópico ou desinstitucionalizado, ou erróneo no sentido histórico, ou dificilmente conciliável com a distinção trabalho-obração, ou que os conselhos não tratariam de aspectos

¹ Entre outras: Canovan acusa Arendt de ser “irrealista” (Canovan, 1992, p. 237) e de “irresponsabilidade utópica” (Canovan, 1978, pp. 8, 18). Alguns críticos consideram os conselhos de Arendt uma tentativa equivocada de transformar as experiências da democracia ateniense ou da República Romana em instituições modernas (Wolin, 2001, p. 69). Benhabib acredita que a recuperação, por Arendt, dos tesouros perdidos das revoluções revela uma “...invocação romântica do poder... que raramente encontrou raízes institucionais no mundo” (Benhabib, 2003, pp. 202-203). Em sua resenha de *Sobre a Revolução*, o historiador Eric Hobsbawm escreveu: “... é praticamente inútil que a discussão de Arendt sobre o que ela considera a instituição crucial da tradição revolucionária aborde os fenômenos históricos reais que ela pretende descrever [os conselhos]”. Ele também considera que o relato histórico de Arendt sobre os conselhos frequentemente contradiz os relatos nos quais se baseia, bem como os fatos históricos aceitos sobre os conselhos (Hobsbawm, 2010, p. 283 *et seq.*). Martin Jay acusa Arendt de expressar uma política que “corre o risco de cair no reino da fantasia” (Jay, 2000, p. 167). Outro crítico aponta que em Arendt se observa “uma inclinação obstinada para peculiaridades históricas” e sua própria “utopia estatal antiplatônica” (Sternberger, 1977, p. 143). Pitkin acredita que a discussão de Arendt sobre o sistema de conselhos em *Sobre a Revolução* é uma tentativa de imaginar, sob condições modernas, sua concepção predominantemente grega de ação política apresentada em *A Condição Humana* (Pitkin, 1998, p. 164).

² Kalyvas (2008), Muldoon (2011 e 2018), Lederman (2019), Sitton (1984 e 1987). No âmbito acadêmico brasileiro: Correia (2014), de Oliveira (2018), Rubiano (2022), Frateschi (2007), Muller (2022), Chaves (2022), Duarte (2000), Neves Barbosa (2021), Brito de Freitas Felício (2006), Moreira de Almeida (2023), Brito Silva (2021).

económicos, ou a presença de uma “elite” capaz de participar. A perspectiva assumida neste trabalho é a de considerar que a posição de Arendt sobre os conselhos é tão relevante teoricamente para a sua filosofia política que não pode ser desconsiderada sob pena de enfraquecê-la ou minar as suas potencialidades ou ainda de deixá-la inacabada, fragmentada.

1. Primeiras fontes

A teoria de Arendt sobre a forma de governo do conselho remete – repetidamente – para as experiências das assembleias populares da Revolução Americana, das sociedades populares da Revolução Francesa, das secções da Comuna de Paris de 1871, dos Sovietes da Revolução Russa, das Räte na Alemanha em 1918-1919, dos conselhos de trabalhadores da Revolução Húngara. É uma mistura heteróclita de ideias e de eventos históricos moldadas sob a égide de outras ideias, como as de Heinrich Blucher, Thomas Jefferson e Rosa Luxemburgo³ – e isto é uma hipótese.

³ Foram propostas outras fontes ou antecedentes, como a de Alessandro Dal Lago, que considera que a primeira fonte de reflexão de Arendt é a necessidade de atualizar a polis. Dal Lago escreve: "Enquanto o eixo principal da teoria política – de Hobbes a Schmitt – sublinha a necessidade ou a legitimidade do político como máquina, em Marx, nos anarquistas, em Rosa Luxemburgo e, em certa medida, no Gramsci dos conselhos, o interesse pela auto-determinação política dos sujeitos reunidos em assembleia demonstra a permanência, se não conceitual, dessa experiência longínqua: Hannah Arendt, afinal, segue a mesma linha, quando identifica nos primeiros soviets não bolchevistas, nos conselhos operários e camponeses alemães de 1918, na revolução húngara de 1956, e mesmo em 1968 nas universidades americanas e europeias, epifanias singulares desse modelo de democracia imediata (citado em D'Alessandro, 2001, p. 87).

Heinrich Blucher: Arendt tinha conhecimento da participação de Blucher nos conselhos de trabalhadores na Alemanha durante e após a Primeira Guerra Mundial. É conhecida a referência a Blucher na carta de Arendt a Jaspers de 29 de janeiro de 1946 em que diz que “foi com Blucher que aprendi a pensar politicamente” (Arendt; Jaspers, 1992, p. 31) e na de 29 de maio de 1963 em que, agradecendo-lhe a leitura aprovadora de *Sobre a Revolução*, exprime a importância desse livro em que “estavam em jogo coisas tão grandes e tão simples: a experiência de Heinrich, claro, e a experiência dos Estados Unidos” (Arendt; Jaspers, 1992, p. 507). Entre os dois houve sempre um diálogo contínuo, uma “aprendizagem em conjunto” (Nixon 2024, p. 174). Blucher apresentou-a a Marx, Trotsky, Lenine e Luxemburgo e, segundo Young-Bruehl, a sua experiência militante deu a Arendt uma nova perspectiva sobre a revolução, a resistência e as formas políticas radicais (Young-Bruehl, 1993, p. 125). “Em questões políticas, foi primeiro seu professor, depois seu conselheiro” (Lotte Kohler “Introduction” to Arendt-Blücher, *Within Four Walls*, p. xx)⁴.

⁴ Blücher era membro da *Spartakusbund*, que, após a Revolução Russa, começou a apoiar uma organização política de conselhos de trabalhadores na Alemanha, segundo o modelo dos soviets russos. Após o fracasso da Revolta Espartaquista e o assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, Blücher continuou a ser membro do Partido Comunista Alemão (KPD), numa facção minoritária que defendia a estratégia dos conselhos de trabalhadores contra a crescente intrusão das forças centralizadoras de Moscou. O declínio e a queda do Partido Comunista Alemão, tal como Blücher os relatou, forneceram a Hannah Arendt uma imagem clara – à qual ela nunca deixou de se referir – daquilo sem o qual nenhuma revolução pode existir: conselhos espontaneamente organizados, de base local, ou Räte, que não são controlados nem pelos conselhos partidários existentes – neste caso, os do Partido Social Democrata – nem por qualquer organização externa, neste caso, o partido de Moscou (Young-Bruehl, 1993, p. 128).

Thomas Jefferson: Na análise da Revolução Americana, em *Sobre a Revolução*, Arendt retoma de Jefferson a ideia do sistema distrital, das repúblicas elementares. Para Jefferson – que desenvolveu estes temas sempre através da sua correspondência – as pequenas repúblicas seriam a força principal da grande república, uma força que permitiria manter o espírito revolucionário, uma revolução recorrente: “‘salvar a república’ era equivalente a ‘salvar o espírito revolucionário’” (Arendt 1988 p. 259). Jefferson, diz Arendt, confiava na capacidade dos distritos para permitir que os cidadãos “atuassem de forma responsável e participassem nos assuntos públicos” (Arendt 1988, p. 259). Arendt baseia-se ainda em Jefferson para perguntar que possibilidades de ação teriam os conselhos enquanto órgãos políticos, formulando uma resposta não conclusiva. Jefferson é também uma das fontes privilegiadas a partir das quais Arendt destila o conceito de “felicidade pública”, aquela chave que torna possível a participação nos assuntos públicos, no poder público, e deu a melhor nota para a dignidade da política (Arendt, 2019, p. 322). Jefferson apoiava uma república de distritos, uma forma de governo local em que cada homem seria um “membro ativo do governo comum, gerindo pessoalmente grande parte dos seus direitos e deveres” (Jefferson, “Carta ao Major John Cartwright”, Monticello, 5 de junho de 1824)⁵. Os cidadãos das pequenas repúblicas de Jefferson seriam organizados e ativos no planejamento e na exigência de determinados cursos de ação do seu governo representativo. Seguindo o plano das “repúblicas elementares” de Jefferson, que exigia uma interação contínua entre os cidadãos, Arendt propõe, com

⁵ Uma análise detalhada e abrangente da posição de Jefferson sobre esta questão pode ser encontrada em Chaves, cap. 4 “Arendt e o sistema de conselhos populares” do seu *O dia de glória chegou* (Chaves, 2022, p. 425).

o sistema de conselhos, uma forma alternativa de governo que visa reintroduzir a liberdade como ação e expandir a esfera pública.

A ordem discursiva do último capítulo de *Sobre a Revolução* sugere que o sistema de conselhos tem origem na Revolução Americana, nos escritos de Thomas Jefferson, na Revolução Francesa, na Comuna de Paris e nas revoluções do século XX. No entanto, a ordem tem de ser invertida, uma vez que existe uma prioridade cronológica e conceitual de Luxemburgo em relação a Jefferson no entendimento de Arendt do sistema de conselhos.

Rosa Luxemburgo: foi uma presença muito precoce na vida de Arendt através da sua mãe, que a levou às discussões do círculo de Königsberg sobre a Revolta Espartaquista do início de 1919, dizendo à filha: “Presta atenção, este é um momento histórico!”. Muito mais tarde, em 1956, Arendt sentiu-se lisonjeada pelo fato de os estudantes de Berkeley terem dito dela: “Rosa Luxemburgo está de volta” (carta a Blumenfeld, 31 de julho de 1956, em Young-Bruehl, 1993, p. 376). A ativista polaca está presente em momentos importantes do desenvolvimento do pensamento de Arendt, por exemplo, na formulação do imperialismo em *As Origens do Totalitarismo*. Foi através da reflexão de Luxemburgo sobre a Revolução Russa que Arendt preparou o projeto de *Sobre a Revolução* e chegou à ideia de uma leitura profunda dos Pais Fundadores dos Estados Unidos (Young-Bruehl, 1993, p. 376). Além disso, foi a teoria de Luxemburgo que deu a Arendt as ideias gerais para a sua argumentação e desenvolvimento: a divisão entre o governo e o povo, os representantes e os representados, o papel da liderança. Na obra que lhe é dedicada em *Homens em Tempos de Sombrios* (Arendt, 1992, p. 43), Arendt mostra que Rosa Luxemburgo era para ela uma camarada, uma igual como uma pária, sempre

empenhada nas questões políticas e na liberdade política. Para Arendt, o assassinato em 1919 marcou a transição entre duas eras na Alemanha. A sua morte significou o fracasso do Partido Comunista Alemão e a deterioração social e política da esquerda. Arendt considera-a a melhor defensora do sistema de conselhos: em novembro de 1918, as suas ideias sobre questões estratégicas e organizativas levaram-na a apoiar os conselhos de trabalhadores e de soldados como o melhor modelo para a luta de classes revolucionária. Em setembro de 1958, Arendt enviou uma carta ao editor de *As Origens do Totalitarismo* por ter contestado a sua decisão de dedicar o capítulo adicional sobre a Revolução Húngara à memória de Rosa Luxemburgo. Na carta, ela diz: “A pobre Rosa... continua a ser rejeitada por não se enquadrar num lado ou noutro... (ela) apenas defendeu a justiça, a liberdade e a revolução como a única possibilidade de alcançar uma nova forma de sociedade e de Estado” (Arendt, 2019 vol. I, p. 248).

Na conhecida reunião de Toronto, em 1972, Arendt reconhece um valor exemplar em Rosa Luxemburgo ao afirmar que ela “se concentrava principalmente no mundo e não em si mesma...” porque “não podia suportar a injustiça no mundo” (Arendt, 2019 vol. II, p. 219). Ambos partilham a fé nas virtudes políticas dos cidadãos comuns, ambos exercem uma forte crítica àqueles que substituiriam a participação ativa pelas pretensões representativas de uma elite. Também criticam as instituições da democracia liberal por não facilitarem a participação e promoverem a liberdade pública. Em *Sobre a Revolução*, Arendt afirma que Luxemburgo não perdeu nada da sua relevância quando alertou para a supressão da liberdade política e da vida pública (Arendt, 1988, p. 273).

A notória proximidade de Arendt com Luxemburgo foi notada por alguns dos seus contemporâneos. Num painel de

discussão com Arendt, em 15 de dezembro de 1967 em Nova Iorque sobre “The Legitimacy of Violence as a Political Act?” (Arendt Papers, 013476), Chomsky comentou uma certa “concepção luxemburguesa e anarquista” da política em que “a Dra. Arendt e eu aparentemente concordamos”. Arendt inspira-se em Luxemburgo, nomeadamente nos pontos relativos à participação popular e ao modelo institucional dos conselhos⁶.

Estes motivos, estas inspirações que destacamos como fontes da teoria arendtiana dos conselhos, em nada diminuem a sua notável originalidade.

2. Esboço do itinerário

É possível fazer um inventário das referências à forma “Conselho” ao longo dos escritos de Arendt, as marcas que sustentam um estilo de pensamento político: este inventário traçará, sem dúvida, o caminho de uma convicção obstinada e insistente e mostrará em que medida a sua obra foi sempre fiel a esta ideia de “uma nova forma de governo”, uma ideia tomada, reformulada, descoberta com base nas afinidades já analisadas e nas experiências históricas. Nesta perspectiva, a obra de Arendt pode ser lida como a concretização de uma forma política que assume todos os seus princípios políticos: novidade, fundação, liberdade política, igualdade, participação, felicidade

⁶ O ponto de maior proximidade política entre Arendt e Luxemburgo é o espontaneísmo, a rejeição do sectarismo, da ausência de debate interno, da pretensa autoridade do líder e da decisão imposta de cima para baixo sobre as bases do partido (D'Alessandro, 2001, p. 84). Lederman considera que, na apropriação que Arendt faz de Luxemburgo, a sua celebração dos conselhos se torna um apoio entusiástico não a uma revolução socialista, mas à liberdade no sentido específico em que Arendt entendia este termo (Lederman, 2919, p. 214).

pública, fragilidade... a aposta de uma teórica que deixa uma marca pouco visitada. O movimento dessa indagação arendtiana é duplo: por um lado, há a busca daquilo que sustenta o valor das experiências históricas, ou seja, resgatar o valor das experiências históricas em sua dignidade política. Por outro lado, há a tenacidade e o esforço de teorizar e defender este tipo de anacronismo; há um vai-e-vem na sua própria escrita que se pode traçar no próprio movimento das suas ideias entre uma história “dramática” das fugazes aparições históricas dos concílios e uma teoria solidamente estabelecida das notas essenciais desta forma política, a única melhor possível⁷.

1: Décadas de 1930 e 1940

Arendt encontrou a ideia da forma de conselho através do seu envolvimento na política judaica, por exemplo, nas suas experiências práticas nos kibutzim da Palestina em 1935 e nas suas reflexões sobre os diferentes tipos de organização de uma pátria judaica. Em 1948, por ocasião dos contínuos confrontos entre judeus e árabes na Palestina, Arendt vê como única alternativa à guerra uma estrutura federalista na Palestina que “teria de ser apoiada por conselhos comunitários judaico-árabes, o que significaria que o conflito judaico-árabe seria resolvido ao nível mais baixo e mais promissor da proximidade e da vizinhança” (Arendt, 2009, p. 726). Para a autora, estas não eram propostas utópicas, mas as únicas medidas políticas realistas

⁷ Adriano Correia tem em consideração a distinção entre essência, princípio de ação e experiência fundamental de cada forma de governo e estabelece, para a forma arendtiana de conselhos, o seguinte: “como essência o fundamento de uma estrutura republicana... como princípio de ação o desejo de liberdade e autodeterminação, como experiência fundamental a felicidade pública” (Correia, 2014, p. 207 *et seq.*).

que poderiam eventualmente conduzir à emancipação política da Palestina" (Arendt, 2009, p. 729). No final da Segunda Guerra Mundial, Arendt já tinha a ideia de conselhos como uma forma política alternativa ao Estado-nação, como se pode ler no ensaio "Approaches to the 'German Problem'", no qual vê com bons olhos a insistência da Resistência Francesa na federalização da Europa e na federalização de cada um dos Estados europeus: "O princípio fundamental da Resistência Francesa era libertar e federalizar... os Estados constituintes" (Arendt, 2005, p. 144).

2: 1958

Num artigo publicado em *The Meridian*, Arendt dá conta da nova edição de *Origens*. Explica algumas questões sobre os mal-entendidos que surgiram com a utilização da palavra "origens" e anuncia duas alterações à edição: a substituição de "Observações Finais" por "Ideologia e Terror: Uma Nova Forma de Governo" e o aditamento de um capítulo sobre a Revolução Húngara de 1956. O que é dito neste capítulo – acredita Arendt – pode contradizer o espírito da obra, de que "a única expressão clara dos problemas do nosso tempo tem sido, até à data, o terror totalitário" (Arendt, 2019 vol. I, p. 251). É que há uma "esperança", o surgimento "mais uma vez" de uma forma de governo, aquela que com "singular regularidade" está presente em todas as revoluções: os conselhos. Arendt confessa que conhecia a importância do sistema de conselhos (os soviéticos esmagados pelo partido único) já em *As Origens*. Mas a questão "foi deixada de lado". No entanto, a Revolução Húngara foi a condição de possibilidade de uma viragem importantíssima no pensamento de Arendt, que reconhece ter-lhe "ensinado uma lição", que consiste em sustentar que existem, de fato, duas novas formas de governo, a do domínio total de acordo com a

sociedade de massas e o sistema de conselhos que corresponde aos desejos dos cidadãos, forma que pode conter “os remédios contra a sociedade de massas”. Esta “lição”, que Arendt reconhece como capaz de dar “esperança”, é tão importante como assinalar o desespero resultante do totalitarismo. Por que não recordar a advertência do final de *As Origens*: que nova forma de governo – como potencialidade – “permanecerá conosco de agora em diante”, podemos dizer tanto o “milagre negro” como o “milagre luminoso” fornecido pelos conselhos.

3: 1958

Considerações sobre a Revolução Húngara: Arendt visitava Jaspers em Basileia na altura da Revolução Húngara, que teve lugar de 23 de outubro a 11 de novembro de 1956. A 31 de outubro Arendt partilha com Blucher a sua “alegria pela Hungria” (Arendt; Blucher, p. 310) e, pouco mais de um ano depois, quando escreve sobre o “acontecimento”, sente que gostou de testemunhar “esse súbito levantamento de um povo oprimido em prol da liberdade... uma revolução espontânea... em que a voz do povo foi ouvida”, uma revolução que “se moveu sob o puro impulso da ação conjunta de todo o povo”, sem “um programa partidário imposto de cima” (Arendt, 2007, p. 90 e seguintes). Este texto – publicado pela primeira vez em fevereiro de 1958 no *Journal of Politics* como “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution” – foi incorporado na segunda edição de *As Origens do Totalitarismo* como “Epílogo: Reflexões sobre a Revolução Húngara” e eliminado da terceira edição a partir de 1966. Nele, Arendt tenta uma definição do sistema de conselhos, suas origens históricas e as diferenças fundamentais que o distinguem do sistema partidário. Democráticos “num sentido nunca antes visto e nunca antes pensado”, “uma forma de organização nova e quase sem

precedentes”, “a única alternativa para a representação democrática”, “forte oposição ao sistema partidário”, também quem são e como funcionam, a sua característica “efêmera” e “um autêntico surto de democracia em oposição à ditadura, de liberdade em oposição à tirania” (Arendt, 2007, p. 100 e seguintes). Arendt enfatiza que os conselhos sempre surgiram – e repetidamente surgiram – das ações e demandas espontâneas do povo; eles não respondem a nenhuma ideologia, e a imprevisibilidade é sua característica definidora. Eles sempre foram democráticos, escreve Arendt, mas democráticos de uma maneira sem precedentes (Arendt, 2007, p. 101), uma democracia que se opôs à ditadura e propôs como seu único princípio a liberdade, que para a autora sempre se encontra “nas capacidades humanas de ação e pensamento” (Arendt, 2007, p. 106). O texto é um verdadeiro pequeno manual de confiança, de convicção nas capacidades inaugurais dos povos⁸.

4: 1958

Também são desta data as obras posteriormente reunidas como *Introdução à Política*, com sua conhecida crítica às características da política na Idade Moderna. Ali, ela menciona brevemente que essa imagem moderna prevaleceu prática e teoricamente sobre outras “inspiradas pela Antiguidade”, que reapareceram em todas as revoluções – até a recente húngara – na qual “participar do governo coincidia diretamente com ser livre”. Ele comenta que essas experiências diretas – no entanto – não conseguiram, até hoje, “traduzir-se em nenhuma forma de governo” (2008, p. 174).

⁸ Uma exposição detalhada dos fatos históricos da Revolução Húngara pode ser encontrada no artigo “Considerações arendtianas sobre a Revolução Húngara”, de José Luiz de Oliveira, Revista *Reflexões* Ano 11 nº 21, 2022.

5: 1958

A condição humana. No capítulo sobre a ação – ponto 30. “O movimento do trabalho” – Arendt analisa as transformações e misturas entre demandas econômicas, sociais e políticas, e faz referência ao surpreendente e às vezes extraordinário papel que os movimentos operários têm desempenhado na política moderna que, desde as revoluções de 1848 até a húngara de 1956, protagonizaram "promissores" acontecimentos, uns "raros e decisivos" momentos nos quais a classe trabalhadora, sem uma ideologia e sem tutela partidária, mostrou capacidade para tentar uma forma democrática de governo, uma nova forma de governo (ignorada pelos historiadores): são “revoluções do povo”, diz Arendt, o sistema dos conselhos populares (Conselhos, soviets, Räte) que substituem o sistema de partidos e cujas consignas são próprias de rebeliões espontâneas, diferentes das demandas econômicas. Neste apartado, Arendt remete ao capítulo “Ideologia e terror” de 1953 e ao seu recente trabalho sobre a Revolução Húngara (Arendt, 1993, p. 237 e 273).

6: 1961

“Revolução e Liberdade: Uma Palestra”. Nesta palestra, Arendt se refere ao que ela chama de "as duas últimas revoluções mais importantes", a húngara e a cubana, enfatizando que na primeira não havia questão de pão ou pobreza, que foi uma revolução completamente política na qual o povo se uniu pela liberdade – liberdade de pensamento e ação, de expressão e reunião – porque a felicidade e a liberdade públicas eram mais valorizadas do que o bem-estar privado.

7: 1963

O célebre último capítulo de *Sobre a Revolução*, intitulado “A Tradição Revolucionária e Seu Tesouro Perdido”, é o espaço textual em que Arendt escreve a teoria do sistema de conselhos, após suas controversas distinções entre as Revoluções Americana e Francesa⁹. Aí concebe uma tradição que segundo ela era desconhecida, que foi derrotada pelo sistema partidário, que não foi institucionalizada, que não foi teorizada e que foi esquecida: “(os conselhos) foram totalmente negligenciados por políticos, historiadores, teóricos políticos e, principalmente, pela própria tradição revolucionária” (Arendt, 1988 p. 258), portanto, “não se pode recorrer a nenhuma tradição, nem revolucionária nem pré-revolucionária, para explicar o surgimento e o reaparecimento do sistema de conselhos” (Arendt, 1988, p. 271). Sem continuidade, a tradição e a influência organizada são, portanto, “extraordinárias” (Arendt, 1988, p. 272)¹⁰. O gesto de estabelecer essa tradição em torno dos princípios de liberdade e revolução é um dos pontos mais relevantes do texto, que captura as pistas deixadas na década de 1950. Da perspectiva de Arendt, a história da política moderna é uma

⁹ Ruggero D’Alessandro considera que *Sobre a Revolução* se torna uma espécie de *turning point* teórico, especialmente levando em conta que o texto nasceu de um seminário acadêmico sobre “Os Estados Unidos e o Espírito Revolucionário” e se acrescentarmos que o núcleo do texto são originalmente as reflexões de Arendt sobre Luxemburgo, encontramos uma circularidade milagrosa entre a vida pública, a tradição familiar – Luxemburgo como figura relevante na casa da família de Arendt – e sua nova família formada com seu marido espartaquista Heinrich Blucher, e o confronto com o mundo capitalista e unidimensional (no sentido marcusiano) (D’Alessandro, 2001 p. 84).

¹⁰ Kalyvas considera esta expressão como “a institucionalização do extraordinário” (Kalyvas, 2008, p. 254–291, p. 255).

tensão entre dois sistemas: o dos partidos e o dos conselhos. Ou seja, o conflito da política moderna é entre o povo e aqueles que o representam e são a melhor maneira de “fazer ouvir a voz do povo” (Arendt, 1988, p. 263), o “único lugar tangível onde todos podem ser livres” (Arendt, 1988, p. 263). Os revolucionários realistas viam os conselhos negativamente como “devaneios românticos”, como “utopia fantástica tornada realidade por um instante” ou como “anseios românticos do povo” (Arendt, 1988, p. 273) quando na realidade eles mostram a “... capacidade do homem comum de agir e formar sua própria opinião” (Arendt, 1988, p. 274). A natureza efêmera das experiências dos conselhos não foi um impedimento à reivindicação de Arendt porque “... elas duraram o suficiente para nos mostrar em linhas gerais que tipo de governo estavam propondo e que tipo de república teria surgido... nos princípios do sistema de conselhos” (Arendt, 1988, p. 76) e porque “elas surgiram do povo como órgãos espontâneos de ação e ordem” (Arendt, 1988, p. 281). Em uma carta de 19 de maio de 1963, Jaspers escreveu a Arendt: “Continuo lendo seu livro (*Sobre a Revolução*) com entusiasmo inabalável. Pergunto-me se o seu sonho e o meu, por mais diferentes que pareçam, não se encaixam de fato e, em todo caso, compartilham a mesma base: o sonho da liberdade política, que, como seu livro demonstra de forma tão encantadora, sem dúvida surgiu neste mundo, tanto na mente quanto na realidade... Sua comparação e identificação do significado de ‘conselhos de trabalhadores’ e ‘soldados’, ‘pequenas repúblicas’, os primórdios e a verdade de todas as revoluções desde a americana, tornaram-se familiares para mim a partir de seu ensaio sobre a Hungria. Esse ensaio me deixou indeciso. Mas agora estou convencido dos paralelos de significado e da oportunidade que ele vê neles, mesmo que essa oportunidade tenha sido perdida até agora...” (Arendt; Jaspers, 1992, p. 506)

e sua resposta em 29 de maio: “Não consigo expressar o quanto fiquei satisfeita com sua aprovação do livro sobre a revolução. Não apenas porque temia que você não gostasse, mas porque cada palavra que você escreveu toca a própria essência do que eu queria dizer” (Arendt; Jaspers, 1992, p. 508).

Arendt não abandonou sua adesão aos princípios dos conselhos depois de *Sobre a Revolução*. Ela elogiou os apelos por democracia participativa dos movimentos de protesto do final da década de 1960 nos Estados Unidos e em outros lugares. Em 25 de fevereiro de 1965, ela escreveu a Jaspers: “O movimento estudantil representa um perigo real para o *status quo* precisamente porque ataca o cerne da vida política autêntica. Só posso dizer, com Jefferson: *Ceterum censeo...* o sistema de pequenas repúblicas de conselho onde todos têm voz nos assuntos públicos” (Arendt; Jaspers, 1992, p. 583).

8: 1966-67

“A liberdade de ser livre: as condições e o significado da revolução”. Neste texto, Arendt dá uma definição clara de liberdade pública: “uma realidade mundana tangível, criada pelos homens para desfrutarem juntos em público – para serem vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados – “É uma liberdade que exige igualdade, que só é possível entre iguais” (Arendt, 2018, p. 134). A confiança de Arendt na capacidade humana de iniciar algo novo é mais uma vez evidente: “A admissão de todos à esfera pública e a participação na administração dos assuntos comuns... representam a medida da nossa esperança. Permite-nos atentar às lições das revoluções deformadas e ainda nos apegarmos não apenas à sua grandeza inegável, mas também à sua promessa inerente” (Arendt, 2018, p. 135).

9: 1970

“Reflexões sobre Política e Revolução”, entrevista com Adalberto Reif: Arendt revê as conquistas e erros dos movimentos estudantis que se espalharam pelos EUA, Europa e outros países, analisa a situação internacional, reconhece que na Iugoslávia há experiências de autogestão – uma nova versão dos antigos conselhos operários – para então ampliar a necessidade de propor um conceito diferente de Estado para o qual retorna à sua ideia de um sistema federal no qual “o poder não é exercido de cima ou de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades federativas se restrinjam e controlem mutuamente os poderes umas das outras” (Arendt, 1973, p. 231). É isso que já foi elaborado em *Sobre a Revolução*: uma forma inteiramente nova de governo, surgindo direta e espontaneamente das experiências de ação. Não é uma utopia de ideologias, mas – diz Arendt – “uma utopia do povo, no sentido de um fundo inextinguível de pessoas que querem participar, discutir, tomar parte e deixar de ser um “eleitorado manipulado” (Arendt, 1973, p. 233). Diante da questão equivocada de saber se esse sistema de conselhos tem potencial para ser implementado, Arendt hesita, mas sim, “talvez, afinal, depois da próxima revolução” (Arendt, 1973, p. 234). E isso porque a capacidade de inovar, de fundar algo novo, nunca é cancelada.

10: 1972

No citado encontro de Toronto, Arendt disse, a respeito da “descentralização... das várias fontes de poder... ou se o poder é dividido”... que “minhas simpatias residem aí, e minha atração romântica pelo sistema de conselhos é conhecida, o que é algo que nunca foi tentado; isto é, algo que se constrói a partir dos fundamentos da comunidade, de modo que se pode realmente falar de *potestas in populo*, isto é, que o poder vem

de baixo e não de cima” (Arendt, 2019, p. 248). Há um conjunto de fatos históricos até que tudo se torne algum tipo de forma coerente, essa forma coerente é o sistema de conselhos.

Significativamente, referências aos conselhos e aos eventos na Hungria não são refletidos no *Diário Filosófico*, uma ausência notada por U. Ludz e I. Nordmann, os editores da obra (Arendt, 2006, p. 1040).

3. A relevância do sistema de conselhos na teoria política de Arendt

Como afirmamos no início, qualquer análise da teoria política arendtiana em sentido geral permanece incompleta sem considerar o sistema de conselhos. Descartar seus escritos sobre conselhos como uma anomalia ou uma raridade em sua obra seria ignorar como eles incorporaram muitos de seus princípios políticos centrais. O sistema de conselhos de Arendt mantém relevância crucial para a teoria política, pois oferece uma crítica sólida e profética da democracia representativa liberal e apresenta um conjunto alternativo e propício de princípios políticos que podem orientar sua reforma. A insistência de Arendt em formas de democracia de conselhos se baseia em sua recuperação de noções políticas esquecidas que rompem narrativas modernas e abrem um horizonte mais amplo de perspectivas de participação, de tornar possível a ação e a palavra na esfera pública e política.

As aparições fugazes do sistema de conselhos – essa “história remota da era moderna que pode ser narrada”, segundo a própria autora, “como uma parábola, como o conto em que um tesouro da idade de ouro, sob as mais diversas circunstâncias, aparece abrupta e inesperadamente e desaparece novamente sob diferentes condições misteriosas, como se fosse

uma miragem... uma ilusão de ótica” (Arendt, 1996, p. 10). Esta é uma maneira poética de lidar com as diferentes formas de derrotas dos conselhos, de um “esquecimento” ou de uma perda, que nós, pelo contrário, apresentamos como memória e como ressonância sempre presente na obra de Arendt¹¹. Não só a nova forma de governo dos conselhos torna possível a realização efetiva e plena dos seus princípios políticos relevantes – liberdade, felicidade pública, povo enquanto povo, participação... – como também o conteúdo metafórico das suas análises sucessivas é rico e “arendtiano”: mar, ilhas, oásis, tesouro, luz, ilhas no mar, oásis no deserto, “uma luz... que brilha e treme...”

O desejo de resgatar tesouros esquecidos, de buscar pérolas nas profundezas do passado, pode certamente levar a um uso arbitrário de experiências históricas ou a um uso seletivo e narrativo para destacar o que é considerado digno de ser salvo e recuperado. Arendt chama nossa atenção para a ruptura irreparável com a tradição na era moderna e reconhece o enorme abismo que nos separa do passado. Seu projeto, portanto, não

¹¹ Podemos perguntar – como faz Tassin ao analisar a teoria das revoluções de Arendt, incluindo a húngara – se a causa dos conselhos adquire seu sentido quando é derrotada, levando em conta a sugestão de Catão tão frequentemente citada por Arendt (Tassin, 2007, p. 1109). Trata-se de encontrar um sentido paradoxalmente contido na derrota, um sentido que só a causa derrotada manifesta (Tassin, 2007, p. 1113). Esse significado da causa derrotada é evidente para aqueles que têm uma sensibilidade especial para com o que ficou para trás, para salvá-lo do esquecimento por ter se desviado do “sentido da história”, para não expressar nem tristeza pelos derrotados nem nostalgia pelos esquecidos, mas sim para alcançar uma empatia que transforme a causa derrotada em algo interessante e politicamente significativo. É isso que fica evidente na análise da revolução húngara: um julgamento abrangente que adere à causa derrotada, que vê uma luz que vem do próprio acontecimento e não das alturas da história. O que importa não é o fracasso, mas que essa nova forma de governo tenha sido tentada.

é simplesmente uma tarefa de recuperação e renovação; significa também sacudir e quebrar a familiaridade do presente. Nesse sentido, a revelação da distância – ou melhor, o antagonismo e a incompatibilidade – entre um sistema de conselhos e a política partidária contemporânea com base na representação de alguns, destaca o fracasso da política atual em concretizar plenamente os ideais democráticos que pretende incorporar.

A forma de “conselho” concretiza o direito a um lugar no mundo onde a ação e a palavra são significativas, abre brechas, é um contraponto marcante ao modelo liberal representativo. Cada uma das experiências permite pensar e refletir uma liberdade política, rica em felicidade pública, que é intermitente, mas constante na história moderna e que mantém sua capacidade de aparecer mesmo em momentos politicamente petrificados¹², momentos de apatia e desinteresse pela política. Trata-se de compreender que ações se revelaram nessas epifanias politicamente autênticas sob o signo da pluralidade-participação, diferente e distante da categoria soberania-representação que continua a configurar a forma política moderna, diferente da semântica expropriadora que soberania e representação invocam. Eles demonstram um interesse genuíno pelo mundo em comum, uma responsabilidade pela liberdade.

No surgimento de núcleos participativos de base, Arendt encontra na filigrana, no interstício das revoluções modernas, a possibilidade de uma forma política que brilhou episodicamente na história, deixando ainda aquela luz que precisa ser testada repetidas vezes, núcleos de autogoverno espontâneo

¹² Kalyvas entende que em la teoria de conselhos “A liberdade era agora definida menos em termos de desempenho individual e virtuosidade e mais como uma capacidade coletiva de iniciar novos começos políticos e de participar deliberadamente na fundação extraordinária de novas constituições (Kalyvas, 2008, p. 201 *et seq.*).

que reaparecem com perseverança, com tenacidade no curso das revoluções e que entram regularmente em conflito com o sistema partidário, com as burocracias, mostrando duas maneiras diferentes de pensar a organização política dos cidadãos.

A teoria do sistema de conselhos nos oferece muito. Mas não se trata de um ponto final ou de um ponto de desaparecimento ou de fuga aos nossos esforços para encontrar melhores maneiras de viver em pluralidade, ela orienta nossa imaginação política para novas alternativas de ação, para instâncias institucionais renovadas, para experimentação de aprofundamento democrático, para questionamento da representação liberal. O sistema de conselhos arendtiano questiona os pressupostos de soberania e liberalismo das instituições democráticas, a forma de partido político que passou a ser considerada sinônimo de democracia. Arendt defende a necessidade de processos de “democratização real” das instituições democráticas que alcancem suas raízes, seu verdadeiro “espírito revolucionário” e sua prática direta e participativa, num desafio repleto de questões formais e conceituais, tão instável quanto a própria política.

Referências

Textos de Hannah Arendt

La condición humana. Barcelona: Paidós, 1993.

Crisis de la República. Madrid: Taurus, 1973.

Entre el pasado y el futuro. Barcelona: Península, 1996.

Ensayos de comprensión. Madrid: Caparrós, 2006.

La promesa de la política. Barcelona: Paidós, 2008.

Reflexiones sobre la revolución húngara. Madrid: Encuentro, 2007.

Sobre la Revolución. Madrid: Alianza, 1998.

Escritos judíos. Barcelona: Paidós, 2009.

- Diario Filosófico*. Barcelona: Herder, 2006.
- La libertad de ser libres*. Madrid: Taurus, 2018.
- Pensar sin asideros*. Ensayos de comprensión 1953-1975 vol-I e vol.II . Barcelona: Página indómita, 2019.
- ¿Qué es la política?*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Sobre la violencia*, Madrid: Alianza, 2005.
- Reflexiones sobre la Revolución Húngara. In: *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro, 2007.
- ‘The Legitimacy of Violence as a Political Act?’ a panel discussion held on 15 December, 1967, *Speeches and Writings File, 1923-1975*. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. 013476
- ARENDR, H.; BLUCHER H. *Whitin four walls*. N.York: Hartcourt, 2000.
- ARENDR, H; McCARTHY, M. *Entre amigas*. Correspondencia. Barcelona: Lumen, 1999.
- ARENDR, H.; JASPERS, K. *Correspondence: 1926–1969*. Ed. Lotte and Hans Saner. New York: Harcourt Brace, 1992.
- ARENDR, H.; BENEDICT, H. J. Revolution, Violence, and Power: A Correspondence. *Constellations*, v. 16, n 2, 2019.

Textos complementares

- ADVERSE, H. Arendt e a democracia representativa. *Pensando Revista de Filosofia*, v. 9, n. 17, 2018.
- AMIEL A. *Hannah Arendt*. Politique et événement. Paris: Puf, 1996.
- ASHCROFT, C. *Violence and Power in the Thought of Hannah Arendt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowan: Littlefield, 2003.

- BERNSTEIN, R. *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- BIGNOTTO, N. Hannah Arendt e a Revolução francesa. *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 29, 2011.
- BLÄTTLER, S.; MARTI, I. M. (2005). Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom. *Hypatia*, v. 20, n. 2, p. 88–101.
- BRITO SILVA, C. F. Hannah Arendt: da ação nas tragédias gregas aos conselhos revolucionários. *Perspectivas*, v. 6, n. 2, 2021.
- BOEIRA GARCIA, C. Arendt: revolução e constituição da liberdade. In: SIVIERO, I.; ROSIN, N. (Org.). *Hannah Arendt: diversas leituras*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.
- CANOVAN, M. The contradictions of Hannah Arendt Political Thought. *Political Theory*, v. 6, n. 1, 1978, p. 5-26.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterPrÉtation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CORREIA, A. *Hannah Arendt e a modernidade*. Política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- CHAVEZ, R. *O dia de glória chegou. Revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt*. São Paulo: Almedina, 2022.
- D’ALESSANDRO, R. *La comunitá possibile*. La democrazia conciliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt. Milano: Mimesis, 2011.
- DISCH, L. How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing On Revolution in the historiography of the French and American Revolutions. *European Journal of Political Theory*, v. 10, n. 3, 2011.

- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura. Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FONTES, P. Thinking about the problems of democracy from Hannah Arendt”. *Academia Letters*, Article 1250, 2021.
- FRATESCHI, Y. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 3, 2007.
- HELLER, A.; FEHÉR, F. *Hungary 1956 Revisited: the Message of a Revolution. A Quarter of a Century After*. London: George Allen & Unwin, 1983.
- JAY, M. El existencialismo político de Hannah Arendt. In: BIRULÉS, F. (Comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- KALYVAS, A. *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: CUP, 2008.
- LANG, A. Arendt e a questão da revolução. In: HAYDEN, P. (Ed.). *Hannah Arendt. Conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- HERMSEN, J. J. *A Good and Dignified Life. The Political Advice of Hannah Arendt and Rosa Luxemburg*. Yale University Press, 2022.
- HIRUTA, K. (Ed.). *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*. Hatfield: Palgrave Macmillan, 2019.
- HUNZIKER P.; SMOLA J. Participación política y libertad del pueblo: apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente. *Las Torres de Lucca*, v. 11, n. 1, 2022.
- LARA, M. P. *Narrating Evil*. New York: Columbia University Press, 2007.
- LEDERMAN, S. The Centrality of the Council System in Arendt’s Political Theory. In: HIRUTA, K. (Ed.). *Hannah Arendt on*

- Freedom, Liberation, and Revolution*. Hatfield, Palgrave Macmillan, 2019.
- LEDERMAN, S. Arendt and Blücher Author(s). *Arendt Studies*, v. 1, 2017.
- LEDERMAN, S. *Hannah Arendt and Participatory Democracy. A People's Utopia*. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- LEFORT, C. Hannah Arendt and the Question of the Political. *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University Minnesota Press, 1988.
- LE NY, M. *Hannah Arendt : Le Temps Politique des Hommes*. Paris: L'Harmattan, 2013.
- MATUCCI, N. La democrazia dei consigli. In: *La politica esemplare*. Milano: Franco Angeli, 2012.
- McCONKEY, M. On Arendt's Vision of the European Council Phenomenon: Critique from an Historical Perspective. *Dialectical Anthropology*, v. 16, n. 1, 1991.
- MEDEARIS, J. Lost or Obscured? How V. I. Lenin, Joseph Schumpeter, and Hannah Arendt Misunderstood the Council Movement. *Polity*, v. 36, n. 3, 2004.
- MOREAULT, F. Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, v. 34, n. 2, 2001.
- MOREIRA DE ALMEIDA, R. (2023). A crítica de Arendt à república norte americana e os caminhos para uma república de conselhos. *Pescadora de Perlas*. Revista de estudos arendtianos, v. 2, n. 2, 2023.
- MULDOON, J. The Lost Treasure of Arendt's Council System. *Critical Horizons*, v. 12, n. 3, 2011.
- MULDOON, J. Arendtian Principles. *Political Studies*, v. 1, n. 15, 2016.
- MULDOON, J. (Ed.). *Council democracy: towards a democratic socialist politics*. New York: Routledge, 2018.

- MULDOON, J. The Origins of Hannah Arendt's Council System. *History of Political Thought*. 2016.
- MULLER, M. C. O espírito revolucionário pode iluminar o século XXI? Reflexões a partir de Hannah Arendt. In: ALVES NETO, R. R. (Org.). *Por que ler Hannah Arendt hoje?* Rio de Janeiro: Via Veritas, 2022.
- NEVES BARBOSA, V. J. J. Sobre a estrutura e o funcionamento dos conselhos em Hannah Arendt. *Problemata*, v. 12. n. 2, 2021.
- NEVES BARBOSA, V. J. J. Hannah Arendt e a defesa do sistema de conselhos. *Sapere aude*, v. 12, n. 24, 2021.
- NIXON, J. Hannah Arendt and Heinrich Blücher: learning together. On Learning, Volume 2: Philosophy, concepts and practices, 2024.
- NYE, A. *Philosophia : the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*. New York Routledge, 1994.
- OLIVEIRA, J. L. A estrutura de organização do corpo político na concepção de Hannah Arendt. *Filosofia Unisinos*, v. 10, n. 3, 2009.
- OLIVEIRA, J. L. O que diria Hannah Arendt sobre o centenário da Revolução Russa?. *Philosophos*, v. 23, n. 1, 2018.
- OLIVEIRA, L. *10 Lições sobre Hannah Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- PITKIN, H. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- QUEIROZ DE OLIVEIRA, F.; AGUIAR, O. Por uma democracia republicana, na perspectiva de Hannah Arendt. *Reflexões*, v. 13, n. 24, 2021.
- ROBASZKIEWICZ, M.; WEINMAN, M. *Hannah Arendt and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

- RUBIANO, M. Revolução. In: CORREIA, A.; VARELA, G.; MULLER, C.; AGUIAR, O. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Alameda, 2022.
- SITTON, J. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. *Polity*, v. 20, n. 1, 1987.
- SITTON, J. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. In: HINCHMAN, L.; HINCHMAN, S. (Ed.). *Hannah Arendt Critical Essay*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- STERNBERGER D. The sunken city: Hannah Arendt's idea of politics. *Social research*, v. 44, n. 1, 1977.
- VERGARA, C. *Systemic Corruption constitutional ideas for an anti-oligarchic republic*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- TASSIN, E.; MELANCON, J. "... sed victa Catoni": The Defeated Cause of Revolutions. *Social Research*, v. 74, n. 4, 2007.
- TASSIN, E. La Triple aporie révolutionnaire. Comment continuer ce qui commence?. *El banquete de los dioses*, v. 3, n. 5, 2016.
- TOTSCHNIG, W. Arendt's argument for the council system: a defense. *European Journal of Cultural and Political Sociology*, v. 1, n. 3, 2014.
- WOLIN, R. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* Princeton: Princeton University Press, 2001.
- ZWARG, R. Revolution, Violence, and Power: An Introduction. *Constellations*, v. 16, n. 2, 2019.

Democracia e subjetivação política de Jacques Rancière

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald

1. Introdução

Wendy Brown, ao retomar a noção “o político”, aponta as diferentes inflexões que a noção sofreu no século passado em Carl Schmitt, Hannah Arendt, Claude Lefort e vários outros (Brown, 2019, p. 68). Inicialmente, o termo “cunhado no século XX sob impulso do trabalho de Max Weber”, estabeleceu a diferença entre as noções “a política” e “o político”. Este último não se refere às instituições e às práticas de governabilidade do Estado, mas se identifica a um “teatro de deliberações, poderes, ações e valores no qual a existência comum é pensada, moldada e governada”. *Nas margens do político*, Jacques Rancière retoma a distinção ao responder à questão “o que é o político?”. Trata-se do encontro de “dois processos heterogêneos” – os da “polícia” e da “igualdade” – que entrelaçados faz surgir o processo de emancipação ou *a* política (cf. Ruby, 2009, p. 82-109).¹

¹ Nas palavras do autor: “o político será o terreno do encontro entre a política e a polícia no tratamento de um dano” (Rancière, 1998, p. 113; cf. Fjeld, 2018, p. 54-56). Catherine Malabou considera essa “estranha relação” entre política e polícia o “ponto obscuro do pensamento de Rancière” (Malabou, 2022, p. 334). A autora ressalta dois tipos de interpretações entre os leitores (“em particular, anglo-saxões”). As leituras dos “teóricos anarquistas” que pretendem radicalizar as teses de Rancière, trata-se do caso de Todd May (May, 2008); e as leituras contrárias que veem nesta relação “a confissão

Ao contrário da teoria democrática liberal, Rancière prioriza a igualdade sobre a liberdade. No entanto, ele traça uma distinção clara entre as relações sociais e o político. Para ele, a sociedade conhece muitas formas de autoridade – como a regra da idade, da riqueza, da força ou da ciência – que prevalecem na família, tribos, oficinas, escolas etc. Todas essas autoridades se relacionam com uma ordem hierárquica de parentesco. A democracia, ao contrário, significa uma ruptura nessa ordem e realiza “uma heterotopia estrutural do princípio do governo e do princípio da sociedade” (Rancière, 2005, p. 52).² Portanto, a ideia de *arkhé* não pode justificar o governo. Em outras palavras, transferir qualquer título social ou “natural” de governar para o político não legitima o governo (democrático). A democracia introduz um título adicional ou suplementar a todos os direitos sociais ou naturais, e este título complementar, um “título anárquico, o título próprio dos que não têm nem título para governar nem para ser governados” (Rancière, 2005, p. 54). Qualquer um e todos têm direito à democracia; isso explica a igualdade política.

Embora os argumentos de Rancière emergem de seu engajamento com a tradição filosófica, em especial a sua crítica a Platão ao articular a relação entre política e filosofia que leva diretamente à análise da sociedade como ordem hierárquica,³

pura e simples de uma impossibilidade do anarquismo” (Malabou, 2022, p. 335). Essa seria a posição de Simon Chambers (Chambers, 2011a).

² “A política – vista não como disputas de poder e sim como criação dissensual de cenas, argumentos e modos de visibilidade – e a construção do sujeito político (e de suas ações) enquanto ‘ser de fala’ e ‘ser igual’ definem o modo como a democracia se configura na reflexão de Rancière” (Lelo e Marques, 2014, p. 349).

³ Alain Badiou ressalta essa opção pelos antigos, embora por oximoros distintos: “Cheio de bom senso, Jacques disse-me um dia: ‘Você sabe, nós avançamos à antiguidade’. É verdade, mas podemos nos gabar que se trata de

tomemos nesse momento como exemplo, o caso moderno. A filosofia política moderna, particularmente a teoria do contrato social iniciada com o *Leviatã* de Thomas Hobbes, estava preocupada com o problema de como legitimar o poder político além de um estado de natureza igual. Ao mesmo tempo, os contratualistas se recusam a reconhecer que a democracia é, em última análise, anárquica; em vez disso, eles tentam estabelecer uma hierarquia e um governo legítimo como uma regra de elite. Rancière observa que os contratualistas modernos chegam à conclusão de que “[o] poder dos melhores não pode ser legitimado, em última análise, exceto pelo poder dos iguais”.⁴ Assim, a igualdade não é um valor moral nem um conceito normativo vindo de fora do político. A igualdade é antes uma característica intrínseca da democracia, mesmo do ponto de vista liberal:

A sociedade não igualitária só pode funcionar graças a uma multitude de relações igualitárias. É esse intrincamento de igualdade com desigualdade que o escândalo democrático manifesta para fazer dele o próprio fundamento do poder comum. Não é só, como se diz de bom grado, que a igualdade da lei existe para corrigir ou atenuar a desigualdade de natureza (Rancière, 2005, p. 55-56).

Rancière concorda com os contratualistas que a igualdade é um pré-requisito para a desigualdade.⁵ Ele discorda da ideia de que um contrato entre iguais pode legitimar o governo.

uma antiguidade fiel, e não de benefícios sociais que encontraram certos colegas numa ruidosa renegação” (Badiou, 2015, p. 184-185).

⁴ Eles ilustram a igualdade em estado de natureza (Rancière, 2005, p. 55).

⁵ A igualdade não é um mero pressuposto hipotético, mas a igualdade de capacidades para ocupar os cargos de governantes e governados (Rancière, 2005, p. 53). Em seu livro *Le Maître ignorant* Rancière define igualdade como a participação igual no *logos* (Rancière, 1987).

O contrato original fictício introduz um consenso básico, que serve para conciliar a desigualdade social e a autoridade com o governo. Este movimento *parapolítico* pretende colmatar a heterotopia estrutural da democracia, eliminando assim o desacordo entre política e polícia.⁶ O contrato simboliza uma lógica policial, que divide o povo soberano em grupos e classes sociais que constroem o objeto de regulação e controle governamental.

A noção liberal de igualdade equaliza aqueles que falam a mesma língua, ou melhor, que possuem o *logos* – ou seja, a fala que *expressa* algo, enquanto outros têm apenas uma voz que simplesmente *indica* algo (Rancière, 1995, p. 2). Rancière critica a filosofia liberal por excluir os pobres de sua noção de igualdade. Para se fazer ouvir, aqueles que compõem a parte que não tem parte (os escravos, os pobres, o proletariado), terão que intervir na própria ordem do discurso. “O desacordo ocorre sempre que a disputa sobre o que significa falar constitui a própria racionalidade da situação de fala” (Rancière, 1995, p. 13). Não se trata apenas de uma “disputa sobre o objeto” em discussão, mas também sobre “a capacidade daqueles que o fazem objeto” (Rancière, 1995, p. 15). Trata-se, portanto, da “apresentação tangível de [um] objeto comum, da própria capacidade dos interlocutores de apresentá-lo” (Rancière, 1995,

⁶ Rancière cita a elaboração da polícia por Foucault nos séculos XVII e XVIII como um “modo de governo” implicado em “tudo relacionado ao ‘homem’ e sua ‘felicidade’” (Rancière, 1995, p. 51). Diz ainda que a “pequena polícia é apenas uma forma particular de uma ordem mais geral que organiza essa realidade tangível em que os corpos são distribuídos em comunidade” (Rancière, 1995, p. 51). Ele acrescenta que as sociedades ocidentais evoluíram de modo que “o policial é um elemento de um mecanismo social que liga medicina, bem-estar e cultura”. O policial está destinado a desempenhar o papel de consultor e organizador tanto quanto agente da lei e da ordem públicas” (Rancière, 1995, p. 51).

p. 14). É este aspecto tangível, ligado à posição do falante no corpo político, e ao valor que o resto da comunidade atribui às palavras do falante, que distingue a ordem policial de uma mera lei. A ordem policial organiza a “realidade em que os corpos são distribuídos na comunidade” (Rancière, 1995, p. 51). Rancière admite que a “polícia é, essencialmente, a lei, geralmente implícita, que define a parte ou a falta dela” (Rancière, 1995, p. 52), mas diferencia sua noção de polícia da de “aparelho de Estado”, em que “o Estado é retratado como uma máquina, um ‘monstro frio’ impondo sua ordem rígida na vida da sociedade” (Rancière, 1995, p. 52). Ao mesmo tempo, diferencia o policiamento da noção foucaultiana de “disciplina” dos corpos” (Rancière, 1995, p. 52). Ao contrário, a polícia é uma “regra que rege” o “aparecimento” dos corpos, a “configuração das ocupações e as propriedades dos espaços onde essas ocupações são distribuídas” (Rancière, 1995, p. 52). Rancière especifica que, para definir o funcionamento jurídico da polícia, deve-se primeiro definir a “configuração do perceptível” que inscreve a parte que uma parte tem, ou a falta dela. Assim, para Rancière, para funcionar como a lei, a polícia não se refere à instituição policial em si, mas a uma ordem social que distribui lugares, papéis e funções, estabelecendo o que é visível e invisível, o que é possível e impossível de ser dito ou feito. É uma lógica que visa manter a ordem estabelecida, definindo o que é legítimo e o que não é, o que é parte do comum e o que é excluído (Rancière, 1995, p. 52). Segue-se que para intervir na ordem policial, a política deve assumir a forma de desacordo, disputa ou dissensão que faça diferença nas formas como os corpos falantes são alocados a algumas tarefas ou ocupações, e outras não, a forma como alguns são relegados à invisibilidade e ao silêncio, enquanto outros não.

Desta maneira, a democracia moderna pode ser analisada a partir do ângulo de uma dupla natureza. Por um lado, é um regime institucional baseado no estado de direito, que garante direitos e liberdades a todos os seus cidadãos. Por outro lado, a democracia é semelhante a um movimento contínuo de equalização e empoderamento de indivíduos que compõem a sociedade. Nesse último sentido, a democracia nunca é concluída:

A situação atual nos obriga a aceitar o fato de que a democracia não é algo dado, mas um processo. É um processo de invenção contínua de formas de exercer a capacidade de todos. A história da igualdade é a sua própria história: uma história feita de momentos singulares e instituições alternativas em que essa capacidade encontrou uma maneira de manifestar seu próprio poder. Esse processo está sempre ameaçado de ser absorvido pelos poderes de uma realidade que é a realidade da dominação. É por isso que seu próprio realismo deve consistir primeiro em manter sua singularidade (Rancière, 2022, p. 209).

Assim, além das instituições modernas do governo representativo, os ideais democráticos sempre reafirmados são transportados por uma força política que chamaremos aqui de “sociedade democrática”. É frequente dar a este uma função eminentemente crítica diante da democracia como regime, que constantemente deseja se renovar no espírito desse movimento de emancipação: “conceber a democracia acima de tudo como ‘crítica’, é então basicamente desafiar a ‘naturalização’ do atual regime institucional, que consistiria em torná-lo um lugar insuperável” (Chevrier, 2015, p. 12).

Essa natureza crítica da democracia foi tratada de uma maneira extensa e original no trabalho de Rancière. Este último

realmente entende a democracia como um “modo de subjetivação da política”,⁷ que vem a questionar os modos de ver, dizer e fazer específicos ao regime institucional. Assim, ele rejeita uma análise que assimila a sociedade democrática a uma maneira de ser, a uma vida social, como a concebida, por exemplo, por Alexis de Tocqueville. As críticas em questão aqui são, portanto, aquilo que é endereçado à sociedade democrática e a que emana dela. À vista disso, começaremos explorando essa visão da democracia como uma condição social e ver-se-á como Rancière tenta refutar essa análise usando uma concepção específica do *logos* políticos e seus modos de manifestação. Em particular, examinaremos a estrutura e as fontes de justificação das críticas democráticas destacadas por Rancière.

2. A condição social da democracia

A democracia como instituição é frequentemente vista como incapaz de garantir a verdadeira implementação dos postulados da sociedade democrática e é acusada erroneamente ou incorretamente de ser uma “democracia episódica da legitimidade eleitoral” (Rosanvallon, 2006, p. 15). Essa crítica às instituições democráticas, no entanto, não toma o lado de um regime político diferente, mas de outro “lugar” da democracia, ou seja, a “sociedade”, onde o comando externo específico para qualquer regime é substituído pelo comando de si mesmo. A sociedade é, portanto, o lugar onde a democracia é constantemente reconstruída, a regra constantemente reformada. Por conseguinte, afirmar a igual liberdade de todos os cidadãos à

⁷ Rancière utiliza o termo em inglês para definir o sujeito: “Dito de outro modo, um sujeito é um *in-between*, um entre-deux [*entre-deux*]” (Rancière, 1998, p. 119).

autodeterminação equivale a afirmar antes de tudo a igualdade, que se tornará a excelência e padrão na sociedade democrática. Tocqueville escreve: “As consequências políticas de um estado social são fáceis de deduzir. É impossível entender que a igualdade não acaba entrando no mundo político como em outros lugares” (Tocqueville, 1961a, tome 1, p. 103-104). Essa penetração dos hábitos igualitários é ainda mais eficaz, sem violência, por um discurso, o da opinião comum, que entre os povos democratas tem “um poder infinitamente maior do que em qualquer outro” (Tocqueville, 1961b, tome 2, p. 23). Esse poder leva a um conformismo sem precedentes que, para Tocqueville, torna possível a unidade eficaz do regime democrático. A novidade não reside no fato de cumprir uma opinião comumente recebida, mas que existe uma opinião legítima apenas porque comumente recebida (Manent, 1982, p. 67). A opinião pública passa a ser o evento mais importante do movimento “da equalização das condições”, de uma “inclinação unitária de uma força sem precedentes”, que é “inseparável da igualdade democrática” (Couture, 2015, p. 45). O ponto de chegada dessa inclinação é para Tocqueville a paixão pela igualdade, que não se limita a um princípio político, mas que impõe à “natureza do homem” uma “nova condição” (Manent, 1982, p. 95). Ela define um novo homem, homem democrata, cujos costumes, as ações e os pensamentos tornam-se impregnadas da paixão da igualdade e da “incerteza” constante que pode suscitar.

De acordo com Claude Lefort, que comentou Tocqueville, este não teria aproveitado as boas conclusões de sua análise do movimento democrático. Se a democracia realmente produz “energia superabundante” devido à competição igualitária, ela funciona mais profundamente com a “dissolução dos últimos marcos da certeza” (Lefort, 1986, p. 233). Dessa maneira, a democracia também será o regime de indeterminação

do indivíduo, para quem a verdade é uma questão sem resposta. O indivíduo só pode se descobrir no próprio exercício de pensar e declarar seu direito de fazê-lo. Essa indeterminação tem para Lefort algo positivo, ao contrário de Tocqueville, que só pensava o indivíduo democrata nas possibilidades opostas de seu desaparecimento (“engolido pela opinião”) ou sua “afirmação completa de si mesmo” como sujeito (Lefort, 1986, p. 235). No entanto, a incerteza produzida pela democracia não permite de qualquer modo nenhum deles. Com seu advento, forma um poder “privado de sua virtude de encarnação e os últimos fundamentos da legitimidade” (Lefort, 1986, p. 232-233), que rompe a unidade simbólica do poder, da lei e do conhecimento. Essa ruptura então abre um espaço para questionar e manifestar o conflito, onde “qualquer tentativa de escravizá-lo (*d’asservissement*), por mais que seja refinada, enfrenta um limite”, o da liberdade individual de se definir e que está “oculto da objetivação” (*dérobe à l’objectivation*) (Lefort, 1986, p. 235).

Dessa maneira, Lefort ressalta que no sistema monárquico do Antigo Regime o poder estava incorporado na pessoa do rei, no sentido em que este último supostamente possuía, além do seu corpo mortal, um corpo imortal, que representava a unidade e indestrutibilidade da nação. Através do rei mediador entre Deus e os homens, entre o espiritual e o temporal, a sociedade representa-se como um corpo, como uma unidade substancial que assenta sobre um fundamento incondicionado (Lefort, 1986, p. 26). A democracia, pelo contrário, é o regime em que o poder já não está incorporado na pessoa do príncipe, em que já não pertence a ninguém e em que, por consequência, a sociedade deixa de se pensar como um corpo, como um

“todo”.⁸ Os mecanismos do poder mantêm-se, evidentemente, mas o poder como lugar simbólico (onde a sociedade projeta a sua unidade, se mostra, se nomeia), esse lugar está, na sua opinião, condenado a permanecer vazio, desprovido de figuras, aberto à competição (entre governos e oposição) e ao debate de opiniões. Em democracia, “o poder continua à procura dos seus fundamentos, as referências definitivas diluem-se” (Lefort, 1986, p. 47). Ora, o desaparecimento de um polo incontestado de justiça tem como efeito associar esta última à existência de um espaço público – um espaço onde “todos são incitados a falar e a escutar, sem estarem subordinados à autoridade de um outro” (Lefort, 1986, p. 55). Daqui nasce a discussão livre, a crítica pública do que está instituído e, sobretudo, a reivindicação de novos direitos que geram um mundo comum entre os homens. Assim, ao declararem os direitos do homem, os cidadãos “nomeiam o homem que existe em cada um de nós, comparecem uns perante os outros e, ao fazê-lo, assumem-se como testemunhas, como juízes uns dos outros” (Lefort, 1986, p. 51).

Em uma democracia dinâmica a troca de pontos de vista assume a forma de uma divisão de pontos de vista, de um conflito sem fim sobre o que é justo ou injusto, legítimo ou ilegítimo:

A organização de uma cena política, na qual esta competição se desenrola, faz aparecer a divisão, de modo geral, como elemento constitutivo da própria unidade da sociedade. Por outras palavras, a legitimação do conflito puramente político

⁸ Para uma visão crítica da tese de Lefort, cf. Vladimir Safatle: “há de se insistir ser impossível descorporificar o social, pois é impossível purificar o espaço político de todo afeto”. A iniciativa de Lefort, portanto, subtende a “racionalidade desencantada e resignada da vida democrática” que “pudesse se impor, esfriando o entusiasmo e calando o medo” (Safatle, 2016, p. 21).

contém em si o princípio de uma legitimidade do conflito social em todas as suas formas (Lefort, 1986, p. 30).

Inaugura-se, assim, a experiência de uma sociedade inacessível e indeterminada, aberta ao aparecimento do desconhecido e do possível. Estaremos de novo perante a luta de classes de Marx? Não, pois Lefort defende que o marxismo reduziu o conflito a uma relação objetiva entre classes que permanecem exteriores umas às outras, esquecendo, assim,

que a divisão social só é definível na medida em que representa uma divisão interna, em que está contida num mesmo meio, numa mesma carne; visto que, não somente os seus termos são determinados pelas suas relações, como estas também o são por se encontrarem ambas inscritas no mesmo espaço e revelarem uma sensibilidade comum a essa inscrição (Lefort, 1986, p. 257).⁹

⁹ À margem das teorias políticas dominantes, sejam as teorias políticas anglo-saxões de inspiração rawlsiana ou os desenvolvimentos da teoria deliberativa da democracia como uma extensão do trabalho de Jürgen Habermas, o pensamento da “democracia selvagem” (Abensour, 1993, p. 225-241; Passos, 2024, p. 23-37) redefine a política do conflito social e essa redefinição, em certo sentido, compromete o próprio projeto de reabsorção de antagonismos sociais. Essa avaliação enfática do conflito não deixa de ser problemática e levanta objeções importantes na medida em que nem sempre é acompanhada por uma definição clara do que é entendido por “conflito”, e essa generalização – que ninguém julgará indevida – não fornece nenhum critério de classificação para distinguir os conflitos produtivos e positivos de conflitos problemáticos questionando até o próprio princípio das sociedades liberais. O conflito se torna um princípio definitivo da política. Em *L'Éthique reconstructive*, Jean-Marc Ferry, por exemplo, considera que a teoria de Lefort “transcendera” uma característica simples das sociedades modernas, a saber, sua diversidade de princípios (Ferry, 1996, p. 83).

Lefort está, então, em condições de nos explicar o advento do totalitarismo como “uma resposta às questões veiculadas pela democracia, como a tentativa de resolver os seus paradoxos” (Lefort, 1981, p. 28). É a partir da democracia, assim como contra ela, que surge o totalitarismo. Devido a uma crise econômica, a uma guerra ou a um aumento brusco da insegurança, o poder democrático aparece a uma parte da população, não já como um polo de identificação onde todos podem reconhecer-se (ainda que em modo conflitual), mas como “algo de particular ao serviço dos interesses e dos apetites de vulgares ambiciosos” (Lefort, 1981, p. 28.). A sociedade surge perante ela própria como fragmentada. Em reação a isto, continua Lefort, desenvolve-se “o fantasma do povo-Uno, a busca de uma unidade substancial, de um corpo social unido à respectiva cabeça, de um poder encanador, de um Estado sem divisões” (Lefort, 1981, p. 274). O totalitarismo é, por isso, a tentativa de tornar a unir poder e sociedade, de eliminar a sua indeterminação histórica. A imagem que o persegue é a de um corpo social transparente para si próprio, obcecado com a erradicação dos “parasitas” que o devoram. A divisão entre uns e outros, que é uma divisão interna em democracia, passa a ser uma divisão entre o interior e o exterior, entre “nós” e “eles”. O paradoxo criminal de ideologias totalitárias como o estalinismo, o nazismo ou, nos nossos dias, os partidos de extrema-direita, é que para alimentarem o mito da unidade e pureza do corpo social necessitam de descobrir, permanentemente, “outros” que possam estigmatizar – “estrangeiros” (árabes, judeus etc.), “anormais” (homossexuais) ou “subversivos” (intelectuais, artistas etc.).

À vista disso, o pensamento de Claude Lefort é particularmente propício a apresentar o de Rancière, porquanto retomará a mesma distinção. No entanto, se compartilha com

Lefort, a observação de que a democracia é antes de tudo a criação de um espaço de conflito, ele afirmará que isso não é apenas um produto da história, mas a própria definição de política. A indeterminação do sujeito não será mais um limite inerente à sua implantação, mas a condição dessa implantação cuja “positividade total” não é apenas possível, mas específica ao processo de subjetivação. Já observamos a distância de Rancière à assimilação da democracia a um certo *ethos* social ou individual. Seu pensamento político, que será examinado nas próximas seções, é, portanto, perfeitamente relevante para o assunto que nos ocupa: ele leva ao extremo a análise da indeterminação democrática e sua produção de questionamento e conflito para extrair uma teoria da crítica democrática, desprovida em seu conceito do apego institucional e qualquer ideia de um “ser democrático” definido.

3. Igualdade e seu oposto

A posição de Rancière parece inequívoca: a democracia, afirma ele, não é uma forma de sociedade nem uma forma de Estado.¹⁰ Nisso, ele não apenas se distancia de uma tradição sociológica que identifica a democracia com um *ethos* igualitário ou pluralista, mas também de uma tendência institucional que reduz a democracia a uma estrutura de delegações e autolimitação de poderes. Por outro lado, Rancière nos convida a redescobrir a democracia à luz do radicalismo que sua etimologia sugere. A democracia seria simplesmente o “poder do povo”, isto é, um poder que não se baseia em nenhum título para governar, a não ser a simples pertença do súdito à comunidade dos iguais.

¹⁰ Rancière “argumenta que a democracia não pode ser confundida com uma forma de governo ou um modo de vida social” (Lelo; Marques, 2014, p. 349).

A democracia e a própria política, segundo Rancière, só existem quando uma “parte dos sem parte” (*part des sans-part*), seja demos, povo ou proletariado, vem misturar as cartas dessa identidade e dessa ordem hierárquica, que ele chama de polícia.

A obra de Rancière extrai sua coerência interna, sua clareza conceitual e sua força retórica das diferentes oposições conceituais que a estruturam. Em particular, a antítese político-policial não é apenas seu elemento mais conhecido, mas também parece representar a pedra angular de toda a sua teoria política. Nesse sentido, é importante retornar a essa oposição binária antes de considerar se ela também define a relação entre democracia e instituições. Recordemos primeiro a definição de polícia de Rancière, como “a lei geralmente implícita que define a parte ou a ausência de parte das partes” (Rancière, 1995, p. 52). A polícia é a lógica pela qual uma atividade, um modo de ser ou uma ocupação são atribuídos a um lugar e função específicos na comunidade. A polícia também é essa divisão primária que rege o que pertence ou não a essa mesma comunidade, por exemplo, a rejeição centenária das mulheres fora do campo político com base em certos traços ou ocupações consideradas específicas de sua essência e inadequadas à esfera pública. Para Rancière, a política é:

primeiro, uma ordem de corpos que define as divisões entre modos de fazer, modos de ser e modos de dizer, o que significa que tais corpos são designados nominalmente a tal lugar e a tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que torna tal atividade visível e outra não, que tal palavra seja ouvida como discurso e outra como ruído (Rancière, 1995, p. 52).

Não nos deixemos enganar por esta definição altamente abstrata: as consequências da lógica policial são reais. Basta pensar, mais uma vez, na invisibilidade milenar de que sofre a condição feminina ou, em termos da história da filosofia política, na longa tradição que procura desqualificar o povo quanto ao exercício da cidadania a partir de uma oposição entre vida nua (*zoe*) e vida qualificada (*bios*). Ambas as formas de exclusão são formas de políticas que associam os sujeitos a certos traços ou modos de existência e, com base nisso, os qualificam como seres inferiores ou fundamentalmente apolíticos.

A polícia não é apenas uma distribuição hierárquica de papéis sociais, mas também uma representação consensual da ordem social. Na lógica policial, a sociedade é apresentada como a soma sem resto de suas partes. Cada um encontra aí o lugar e a quota de poder que convém ao seu nome, ao seu modo de existência, à sua ocupação e aos seus outros marcadores identitários (Rancière, 1998, p. 176-177). É por isso que Rancière afirma que a expressão “circule, não há nada para ver” não é apenas uma fórmula característica de uma intervenção policial, mas também constitui sua lógica operativa. “Nada a fazer”, por exemplo, entre a miséria sofrida pelos cidadãos na esfera privada e a afirmação da igualdade sem distinção escrita no preâmbulo de sua constituição. “Nada a fazer” entre o imigrante indocumentado (*sans-papiers*) e o trabalhador com cidadania francesa; “nada a fazer” entre a exclusão de um grupo da cidadania plena e completa e a igualdade que, no entanto, é reconhecida quando chega a hora de submeter um de seus membros à justiça criminal. É também a lógica policial que nos sugere, por exemplo, que é natural e apropriado que um operário industrial fale, apareça e se comporte de determinada maneira. A polícia consiste, portanto, em apagar a contingência do vínculo entre identidade e poder. Ela representa aquela ontologia

social que nos faz conceber certos sujeitos como naturalmente dispostos a governar e nos torna incapazes de admitir o caráter político ou mesmo racional de vozes mais discordantes.

Em seus escritos políticos, Rancière costuma usar o termo *arkhé* para designar esse vínculo ontológico. O *arkhé*, princípio de início e comando no grego antigo, é para o filósofo o princípio pelo qual uma distribuição de identidade se une a uma distribuição hierárquica de títulos para governar (Rancière, 1995, p. 33-34; e, Rancière, 2005, p. 26). Segundo Rancière, vivenciamos a política (e não apenas a dominação) porque a intervenção de um sujeito igualitário interrompe esse relato hierárquico. A democracia seria, portanto, de certa forma, uma condição de possibilidade da política.

Segundo Rancière, a ação democrática se desenvolve a partir de um axioma diametralmente oposto ao da polícia: o pressuposto da igualdade de todos – uma igualdade incondicional. A democracia é, nesse sentido, anárquica porque investe um título para governar – a igualdade – que, em última análise, não tem outro fundamento senão a ausência de um título privilegiado. Para se tornar uma força política, no entanto, a igualdade deve se tornar mais do que um princípio ou um status: deve ser encenada e representada como uma capacidade de agir, falar, governar. Assim, tornar-se ator político é, portanto, desempenhar o papel de igual, processo que ele chama de “subjetivização”. Da plebe romana aos dissidentes de maio de 68, os sujeitos políticos celebrados aqui romperam com a ordem social, mas sobretudo com a posição que esta lhes atribuiu. Esses sujeitos não agem com base em qualquer outra qualificação que não seja a presunção de sua igual liberdade. Para Rancière, sua ação manifesta “a parte dos sem parte” e força a consideração daqueles que até então foram abandonados (Rancière, 1995, p. 31). É por isso que a democracia representa uma

verdadeira ruptura com a lógica arcaica da polícia. A ação democrática revela a contingência das hierarquias sociais ao enfatizar a parcela de igualdade que elas solapam ou ocultam. Em suma, é bastante justo dizer que o autor coloca em termos antitéticos e até binários as lógicas subjacentes à polícia e à democracia. Esta deve ser entendida, diz ele, como lógicas inteiramente heterogêneas que só se encontram no conflito e no mal-entendido (Rancière, 1995, p. 53).

A ênfase de Rancière na dimensão “anárquica” (*an-archique*) da democracia levanta a questão de sua dimensão institucional, seja ela pensada em termos materiais, discursivos ou simbólicos. O problema que se coloca é, portanto, o seguinte: como conceber a relação que esse poder igualitário mantém com as formas institucionais ou mesmo estatais de igualdade? A questão é também a da história dessas formas, da possibilidade de a democracia deixar rastros e do valor daqueles legados pelas lutas democráticas do passado.

A relação estabelecida por Rancière entre democracia e instituições parece à primeira vista inequívoca: a democracia “não é um regime político” e “nunca se identifica com uma forma político-jurídica” (Rancière, 1998, p. 170; e, Rancière, 2005, p. 62). Essas fórmulas sem retorno são facilmente interpretadas como a afirmação de uma democracia puramente baseada em eventos, erupções emancipatórias e momentos de ruptura. Esta evidência é, na minha opinião, enganosa. A teoria política de Rancière de fato não é transparente quanto a como considerar essas negações.¹¹ A questão, porém, permanece. Devemos entender a afirmação “a democracia não é um

¹¹ Como aponta Gabriel Rockhill, Rancière busca dessubstancializar a democracia, ou seja, passar de uma concepção de democracia como modo de estar junto ou como forma de estado para uma concepção que favorece os acontecimentos e a ação democrática (Rockhill, 2009, p. 57).

regime” segundo o registro da antinomia ou da irreduzibilidade? Em outras palavras, democracia e política não têm absolutamente nada a ver com o Estado e suas instituições, exceto na oposição antitética de suas respectivas lógicas (uma igualitária, outra hierárquica)? Devemos categorizar tudo relacionado ao Estado ou mesmo a qualquer instituição como pertencente ao domínio da polícia? Nesse sentido, devemos considerar as referências estatais à igualdade, aquelas encontradas, por exemplo, nos preâmbulos das constituições republicanas, como a simples mistificação ou domesticação de um poder real dos iguais encontrado em outros lugares, nas margens? Essa leitura é indubitavelmente possível e parece à primeira vista confirmada pelas oposições binárias que estruturam o corpus da obra (política versus polícia, consenso versus dissenso, pressuposto de igualdade versus pressuposto de desigualdade etc.). Afinal, não está Rancière afirmando que o termo “polícia” é mais apropriado para a política de Estado, ou seja, “o que geralmente se chama pelo nome de política”, ou seja, “o conjunto de processos pelos quais a agregação e consentimento das coletividades operam, a organização dos poderes, a distribuição de lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (Rancière, 1995, p. 51)?

4. A democracia como excesso¹²

No capítulo terceiro de *O ódio à democracia*, Rancière escreve:

¹² Rancière escreve: “A democracia, como forma de vida política e social, é o reino do excesso” (Rancière, 2005, p. 15).

A palavra democracia, então, não designa propriamente nem uma forma de sociedade nem uma forma de governo (...). E não há, propriamente falando, um governo democrático. Os governos são sempre exercidos da minoria para a maioria. O “poder do povo” é, portanto, necessariamente heterotópico para a sociedade desigual e o domínio oligárquico. É o que desvia o governo de si mesmo, desvia a sociedade de si mesma. É, então, também o que separa o exercício do governo da representação da sociedade (Rancière, 2005, p. 58-59).

Com certa polêmica, retoma a noção grega de democracia para confrontar suas apropriações consensuais e enfatiza que essa noção se refere, antes de tudo, a um poder de aparição do povo, como um povo dividido: entre o povo que se conta e o que não é contado como parte do comum ou, no vocabulário romano, entre o *populus* e a *plebs*. E como um povo dividido “que se atribui como parte” (como *plebs*) “a igualdade que pertence a todos os cidadãos” (como *populus*) (Rancière, 1995, p. 28). Por isso, a democracia não é uma forma de sociedade, mas sim uma forma de dividir um corpo social, revelando como se conta e aquilo que é mal contado.

Rancière também desloca a noção de democracia da ideia de governo da maioria para a afirmação da capacidade de qualquer pessoa de participar dos assuntos públicos. De fato, como mostrou Josiah Ober, é significativo que o sufixo grego *kratos* apareça na palavra *demo-cracia* em vez do sufixo *archein*. Se a primeira indica uma força, um empoderamento, uma “capacidade de fazer” e, em particular, “uma capacidade política ativada”, a segunda, por outro lado, é usada para indicar “uma preocupação com o controle de um aparelho (preexistente)” (Ober, 2008, p. 6). Aqui se mobilizam dois pressupostos que a reflexão de Rancière se interessou em discutir: por um

lado, a ideia segundo a qual uma estrutura vertical de governo de uns em relação a outros, ou de comando-obediência, supõe relações desiguais entre uma minoria e uma maioria, entre quem manda e quem obedece, entre quem decide e quem deve aceitá-la e executá-la. E, por outro lado, a ideia de que uma manifestação democrática interrompe essa estrutura desigual ao mostrar que as relações de comando negam essa igualdade de inteligência sem a qual essa mesma estrutura não pode funcionar; sem a inteligência de quem pode acolher, compreender e cumprir o que lhe é ordenado, cooperando com ele.¹³

Não é que uma ação política deva excluir todas as formas de verticalidade, pois as organizações costumam incluir relações desse tipo. É uma questão, não é desnecessário reiterar, pensar que o político nessas organizações tem a ver com o modo como, em meio a essas relações governamentais, e não nelas ou por causa delas, um poder comum do anônimo consegue se afirmar. Além disso, pode-se pensar também que as organizações políticas estão justamente preocupadas em que suas formas de verticalidade possam se tornar mais igualitárias por meio de diferentes recursos: rotação de cargos governamentais, elegibilidade aleatória, elegibilidade de qualquer um para esses cargos. E, sobretudo, se se trata de organizações políticas, devem ser aquelas que afirmam a contingência e

¹³ Sobre esse ponto, que Rancière insiste repetidamente em vários lugares de sua obra, cabe um esclarecimento para evitar mal-entendidos: não se trata de dizer de forma alguma que a igualdade funda a desigualdade, mas que é uma questão de afirmar que a desigualdade não pode funcionar sozinha, que exige contar, em parte, com a igualdade. De fato, afirmar a primeira seria muito problemático, pois, por um lado, “a desigualdade é capaz de se autorizar, sem pedir para ser derretida” (Rancière, 2012, p. 194). E, por outro lado, seria muito questionável dizer que a igualdade funda a desigualdade no sentido de que é ela que acaba por conduzir à dominação.

instabilidade dos cargos governamentais, a partir do reconhecimento de que são posições estabelecidas em função de determinados objetivos estratégicos e não em virtude de uma diferença de capacidades que estabelece alguns para o governo e outros para serem governados.

Por isso mesmo, o fato de a democracia não poder ser reduzida a uma forma de governo não deve invalidar as lutas democráticas que obtiveram instituições estatais e outras formas de governo mais igualitárias. Aqui se poderia pensar em lutas emancipatórias como aquelas que tiveram que acontecer, por exemplo, na revolução francesa, ou a partir desta na revolução haitiana, que poderiam ter o efeito de transformar as estruturas estatais e as formas de governo. No entanto, o que há de democrático neles é o poder de intervenção comum que eles tornaram visível e verificado, e que conseguiram inscrever nessas estruturas. O que é revolucionário nesses casos é a ruptura radical de uma ordem simbólica, uma vez que essa constatação de um ator coletivo inédito e suas demandas trouxe consigo, não sua capacidade per se de instituir um novo Estado, estrutura de governo ou instituição popular. De fato, do ponto de vista de Rancière, reduzir essas práticas à sua capacidade de constituir uma nova estrutura de governo, entre outras coisas, pode fazê-las perder de vista sua autonomia em relação a qualquer configuração estatal e, assim, levar à impossibilidade de que possam ser garantidas por alguma instituição (estatal ou popular).

Precisamente, tal autonomia tem a ver com a capacidade dessas práticas de desviar o governo de si mesmo, “desviando a sociedade de si mesma”, ou seja, refere-se ao excesso dessas práticas em relação a qualquer ordem constituída, que não podem deixar de dividir pois isso sempre pode dar origem à má conta do dano à igualdade. E, por isso mesmo, alude às

intervenções e aos efeitos igualitários que essas práticas podem produzir em determinadas instituições (sociais e estatais), transbordando-as. Esse excesso tem a ver, inicialmente, com a natureza irreduzível do conflito político, com a forma como ele ultrapassa as soluções do “bom governo” e, portanto, não é resolúvel nem removível, precisamente por causa do dano à igualdade que sempre pode ocorrer em todas as ordens de significado e percepção. Em segundo lugar – e em relação ao anterior –, está em jogo o excesso do *demos* em relação a qualquer representação ou “conta” que dele se possa fazer (em termos de Estado, nação, identidade cultural, opinião pública etc.), pois é sempre uma conta ruim ou incompleta. Mas, ao mesmo tempo, e por tudo o que foi dito, este excesso tem a ver com o “excesso de igualdade”, com o modo como a igualdade nunca pode ser plenamente realizada, embora possa inscrever-se, mais ou menos, em direitos, leis e instituições, sem ser por eles garantidos definitivamente.

De fato, nas constituições dos modernos regimes ditos democráticos, esse excesso é incluído por meio do princípio da soberania popular, que aponta para a operação contraditória de transformar em princípio fundador, em *arkhé*, justamente, o princípio – sem fundamento, nesse sentido anárquico (sem *arkhé*) – da igualdade de qualquer um com qualquer um (Rancière, 2005, p. 84). Por isso, essa “ficção do povo soberano”, a que se recorre para legitimar as ordens constitucionais e os governos que autoriza, permite também estabelecer um “nexo entre a lógica governamental e as práticas políticas”. Um nexo por meio do qual possam questionar essa lógica governamental e a representatividade que ela busca, a partir da divisão do povo e da “formação de um povo suplementar em relação ao que está registrado na constituição, representado pelos parlamentares, consubstanciado no Estado” (Rancière, 2005, p. 84).

Assim, esses regimes ditos democráticos teriam que aceitar, embora muitas vezes tendam a se imunizar contra isso, que o princípio que os legitima é também a aceitação contínua de sua legitimidade instável, que sempre pode ser questionada por um povo dividido e manifesta a sua voz, como uma parte ao afirmar o todo.

Judith Butler, num texto dedicado à fórmula “nós, o povo” e seus efeitos performativos, retomou considerações nesse sentido para acentuar a dimensão excessiva que está em jogo aqui. À luz dessa leitura, se a soberania popular, em toda a sua indeterminação, nunca é plenamente representada nas instituições representativas, nem nos processos eleitorais, então há necessariamente uma separação entre o povo e seus representantes. E “algo permanece intraduzível sobre a soberania popular se ela pode tanto eleger regimes quanto derrubá-los” (Butler, 2016, p. 50). Isso, que a soberania popular pode legitimar as instituições representativas, mas ao mesmo tempo pode colocá-las em questão, mostra o modo como esse princípio ultrapassa qualquer instituição jurídica estabelecida.

Além disso, as condições de um governo democrático dependem desse poder excessivo, que Butler – convergindo aqui com Rancière – chama provocativamente de “energia anárquica” ou “princípio permanente de revolução” (Butler, 2016, p. 51). Assim, mais do que um princípio de unificação que pode ser traduzido na ideia de uma vontade geral que pode ser representada, é um princípio que não é totalmente representável nem totalmente traduzível em uma ordem política, que confere legitimidade, mas também deslegitima, e mais ainda, legitima a possibilidade de deslegitimação.

É então devido a esse excesso, em todos os seus diferentes registros convergentes, que nenhuma instituição pode garantir ou representar plenamente a igualdade democrática,

embora, insisto, algumas possam registrá-la mais do que outras. E embora, de fato, os desvios que as lutas democráticas podem produzir nas instituições estabelecidas tenham a ver com essas inscrições. Antes de continuar refletindo sobre a questão do excesso, e discutindo a necessária autonomia das práticas emancipatórias, pensemos um pouco sobre essa questão da inscrição, já que, nas palavras de Rancière, as manifestações democráticas “têm efeitos sobre os dispositivos institucionais do poder político e usar este ou aquele desses dispositivos. Produzem inscrições de igualdade e questionam inscrições existentes” (Rancière, 1995, p. 141).

Considere, por exemplo, uma cena muito antiga, à qual Rancière se refere em vários lugares textuais: a reforma de Clístenes (Rancière, 2005, p. 51). Ao romper as divisões territoriais existentes, ao criar unidades territoriais heterogêneas, separadas geograficamente, e ao definir a cidadania por pertencer a essas diversas unidades, a reforma teria impedido a predominância de determinados clãs aristocráticos, e delimitado a qualidade de cidadão de origem familiar tribal (Quintana, 2013, p. 149-150). Assim, de tal reforma, a democracia pode emergir como ruptura na ordem de filiação e como fratura na distribuição dada do povo, o que permite sua duplicação; como “invenção de uma topografia do outro e aquilo mesmo que rompe as relações identitárias” (Rancière, 2005, p. 51). Assim, esta reforma institucional permite “colocar um mundo no outro”, inscrevendo, no seio de um espaço social desigual, uma igualdade instituinte de novas relações; uma inscrição na qual podem aparecer os *kratos* do *demos*. Expressá-lo numa formulação que revela o paradoxo que aqui se tece: uma reforma institucional permite a instituição de modos de aparecer em que se manifesta o caráter irrepresentável do *demos*, que não pode ser

plenamente explicado por nenhuma configuração institucional (Quintana, 2013, p. 150).

À vista disso, a inscrição não é um traço objetivado e morto, como considera Myers (Myers, 2016, p. 59). Muito pelo contrário, o que a noção nos permite indicar é que esses são caminhos muito vivos, mas virtuais, lacunas-intervalos institucionais produzidos no interior das instituições, em seu seio, como formas de espaçamento e combate aos mecanismos de desigualdade nas instituições estabelecidas. E trata-se também de caminhos indeterminados, incorpóreos, que, pelo modo como a igualdade aparece de forma indeterminada, podem ser apropriados e mobilizados por outras lutas igualitárias, diferentes daquelas que as originaram.

Retornando à questão do excesso, Rancière escreve:

A democracia nunca se identifica com uma forma jurídico-política, o que não significa que essa lhe seja indiferente. Significa que o poder do povo está sempre aqui e além dessas formas. Mais aqui, porque não podem funcionar sem se referir, em última instância, àquele poder do incompetente que funda e nega o poder do competente (...). Mais ainda, porque, pelo próprio jogo da máquina governamental, as formas que inscrevem esse poder são constantemente reapropriadas na lógica natural dos títulos de governar (Rancière, 2005, p. 62).

Somente de uma forma descontextualizada se pode inferir da primeira frase da citação o que Myers deduz. Em suas palavras: “Rancière não esconde sua hostilidade à institucionalização, declarando que (...) a democracia ‘nunca pode ser identificada com uma forma jurídico-política’” (Myers, 2016, p.

56).¹⁴ Assim, o que a citação afirma ao enfatizar que as práticas de emancipação estão aqui e para além das formas jurídico-

¹⁴ À vista disso, Ella Myers defendeu uma interpretação que agora é quase comum atribuir a Rancière. Esse lugar comum é muito bem capturado na seguinte citação: “A conceituação de Rancière da igualdade como axiomática, que a identifica tanto com um evento ocasional e disruptivo quanto com uma condição universal, mas negada, apresenta um impasse frustrante para aqueles que, ainda que imperfeitamente, procuram instanciar a igualdade em nossas vidas políticas e sociais diárias. Além disso, a formulação da igualdade que iluminei e questioneei não é um conceito isolado; em vez disso, expressa a aversão geral de Rancière à política institucional. Sua consideração da igualdade como axiomática faz parte de uma estrutura de entendimento que identifica amplamente ordem com hierarquia e organização com dominação” (Myers, 2016, p. 45-46). Essa leitura depende de uma série de pressupostos que compõem uma compreensão dicotômica da emancipação em Rancière, segundo a qual: (i) a polícia e a política seriam dois campos ontológicos distintos; (ii) o primeiro seria o domínio da dominação, (iii) enquanto o segundo seria um espaço completamente excedente e de interrupção efêmera, temporária em relação às formas de dominação; (iv) qualquer arranjo de ordem, organização, institucionalização, imporiam formas de hierarquia e dominação; (v) para que a política, em sua autonomia, tivesse que se afirmar como uma atividade anti-institucional. A minha leitura, porém, permite problematizar essa leitura dicotômica e seus pressupostos, enfatizando que (a) política e polícia não são dois domínios ontológicos diferentes, mas duas lógicas que atravessam a heterogeneidade do campo social e compõem seus arranjos conflitantes; (b) que a polícia não é o domínio da dominação, mas uma lógica instável que tem efeitos de sujeição e desigualdade, mas que pode ser desdobrada e reutilizada para dar origem a torções, lacunas, que podem produzir formas e efeitos de emancipação; (c) que as formas de verificação da igualdade podem ocorrer por meio de diferentes dispositivos (de antagonismo, de negociação, de interrupção visível mas efêmera, de alteração duradoura e pouco visível), que se cruzam e se retroalimentam. Da mesma forma, (d) essas práticas emancipatórias podem usar determinadas instituições, como direitos reconhecidos, para reivindicar direitos não reconhecidos que foram criados em suas formas de experimentação e exigir o direito de intervenção de atores políticos não reconhecidos. Além disso, essas práticas podem criar instituições populares (assembleias, conselhos,

políticas nada mais é do que o excesso das primeiras em relação às últimas: o modo como estas exigem a igualdade que aquelas manifestam e que nunca podem garantir plenamente, e a maneira como as práticas emancipatórias podem afetar essas formas, afirmando nós políticos nelas, resistindo à sua mera judicialização e captura por uma lógica consensual e um governo de especialistas. Por isso, as formas jurídico-políticas não são indiferentes. Com efeito, “os direitos de associação, reunião e manifestação permitem organizar uma vida democrática, isto é, uma vida política independente da esfera estatal” (Rancière, 2005, p. 82). Ou seja, nos termos do que temos pensado, as formas jurídico-políticas, não per se, mas quando usadas politicamente, permitem que a vida autônoma das práticas de emancipação se desdobre; aquela vida autônoma que, por sua vez, zela pela vitalidade política dessas formas, porque elas podem continuar a permitir usos emancipatórios nas lutas democráticas, das quais, de fato, provêm.¹⁵

Desta maneira, os dispositivos jurídico-políticos não são simplesmente recursos, mas até condições importantes para a ação política, conquistadas nas lutas democráticas. No entanto, com tudo, as formas, os dispositivos e as práticas de

plataformas de articulação de diversos movimentos diferentes) que, valendo-se de determinadas instituições e da imaginação de outras que não existem, permitem criar outros cenários de discussão, tornar visíveis problemas e demandas que não são reconhecidas na gramática estabelecida para decidir sobre o político.

¹⁵ Mais ainda, “essas formas de manifestação têm efeitos sobre os arranjos institucionais do político e fazem uso de um ou outro desses arranjos (...). Consequentemente, não são de forma algumas indiferentes à existência de assembleias eleitas, garantias institucionais da liberdade de expressão e sua manifestação, dispositivos de controle estatal. Eles encontram neles as condições de seu exercício e, por sua vez, as modificam. Mas não se identificam com eles” (Rancière, 1995, p. 141).

emancipação não podem ser identificados com esses dispositivos. Isso, nada mais e nada menos, é exatamente o que indica sua autonomia. De fato, o uso desses dispositivos em práticas emancipatórias implica que sejam assumidas como condições que nunca coincidem com a sociedade, a justiça, a igualdade e a liberdade que alegam representar. Dessa forma, afirma-se a distância entre aqueles e estes, ou seja, nem mais nem menos que o excesso destes em relação àqueles, como condição até mesmo do poder político desses recursos institucionais. Daí o paradoxo destacado em *O Desentendimento*:

Quando as instituições de representação parlamentar foram postas em causa, quando prevaleceu a ideia de que eram “apenas formas”, eram, no entanto, objeto de uma vigilância militante muito mais elevada. E vimos gerações de militantes socialistas e comunistas lutando ferozmente por uma constituição, direitos, instituições e operações institucionais que, por outro lado, diziam expressar o poder da burguesia e do capital. Atualmente, a situação se inverte e a vitória da chamada democracia formal é acompanhada de um notável desafeto em relação às suas formas (Rancière, 1995, p. 137).

Quando, por qualquer motivo (suspeita na natureza meramente formal das formas jurídicas do Estado de Direito, e em sua captura pelos poderes denunciados do capital e da burguesia) a lacuna entre essas formas jurídico-políticas e os ideais de justiça foi reconhecida dos movimentos emancipatórios, houve maior vigilância e maior luta para transformar essas formas e torná-las mais igualitárias, inclusive usando-as politicamente. Em contraste, hoje, quando se acredita consensualmente que a derrota do comunismo significou a vitória inquestionável da democracia liberal, assume-se que o direito pode representar a sociedade e realizar os ideais democráticos. Mas isso implica

que se fecharam as lacunas – embora isso nunca possa acontecer completamente – que justamente permitem que o direito seja usado politicamente para construir argumentos igualitários, ou seja, que o direito se divide como um recurso heterogêneo e é algo mais do que dispositivos jurídicos para a regulação social. Essa confiança no poder transformador *per se* do direito, essa judicialização e essa despolitização do direito trazem, então, um enfraquecimento das lutas sociais, e esse enfraquecimento tem colaborado para que conquistas que foram produto das lutas democráticas fossem desmantelados – como os direitos sociais, as garantias para a greve, o protesto etc. – no Estado consensual.

O desmantelamento de tais conquistas é também uma derrota para a luta político-social. Uma derrota que tem como outra face a perda de vitalidade das instituições representativas que é bastante visível nas ordens consensuais atuais.

5. O processo de subjetivação política

Aproximar a democracia a uma forma de sociedade – e, além disso, identificar essa forma de sociedade ao reinado de desejos ilimitados incorporados em um tipo de homem – é de fato uma retórica contra a democracia, contra esse local vazio de poder que permite a todos declarar o justo. Essa situação desconfortável dará à luz a filosofia política, que desejará trazer de volta a unidade de poder, lei e conhecimento na cidade. Esse *pathos* político não é específico à modernidade, pois é à experiência da democracia ateniense que devemos as primeiras expressões, mais precisamente pela experiência e julgamento que Platão fará. De acordo com Rancière, esse julgamento será transmitido à modernidade e tomará forma na análise tocquevilliana, que é uma continuação do “gesto teórico que anula a

singularidade estrutural do título sem título e da parte dos sem-parte (*de la part des sans-part*), reescrevendo a democracia como um fenômeno social, efetuação coletiva das propriedades de um tipo de homem” (Rancière, 1998, p. 250; Rancière, 2022, p. 193).

Com referência à república ideal de Platão (*politeia*) e sua discussão das leis (*nomoi*), Rancière explica que a democracia é um escândalo aos olhos do filósofo:

Estas são as duas imagens que Platão oferece da democracia. Por um lado, o povo democrático é composto por animais grosseiros, ignorantes e estúpidos que aplaudem ou rosnam dependendo se os oradores os acariciam da maneira correta ou não. Por outro lado, o homem democrático é o indivíduo que se importa apenas com seu próprio prazer e não pode renunciar a nenhum tipo de prazer nem se submeter a nenhuma disciplina coletiva. O homem democrático é, portanto, duplamente rebelde a qualquer forma de bom governo. Ele é incapaz de escolher, seja porque, como massa, é privado da inteligência que lhe permite julgar as escolhas a serem feitas, seja porque, como indivíduo ávido por prazeres variados, é incapaz de renunciar a qualquer uma das opções entre as quais deve escolher. É por isso que, segundo Platão, a democracia é o governo do acaso, onde os cidadãos escolhem por sorteio os magistrados a quem confiam as tarefas de governo. Democracia e eleição são então claramente consideradas duas noções contraditórias. E no século XVIII, as eleições ainda eram consideradas o princípio do governo aristocrático, em oposição ao princípio democrático do sorteio (Rancière, 2022, p. 191).

O gesto de Platão seria o gesto da filosofia política clássica, reduzida a uma “etologia” da comunidade humana que visa sufocar a impureza desconfortável que é específica à

política. Essa etologia tenta combinar o *ethos*, “uma forma de habitar uma casa” e o *nomos*, “seu específico segundo o qual esse *ethos* se manifesta” (Rancière, 1998, p. 249) para ordenar o que não é ordenável. Para Rancière, esse gesto teórico da filosofia política “tenta acabar com a política, suprimir um escândalo de pensamento próprio ao exercício da política” (Rancière, 1995, p. 15). O escândalo aparece primeiro na *República*,¹⁶ em seguida manifesta-se em uma passagem das *Leis* em que se aborda os vários títulos ou reivindicações legítimas para governar uma cidade.¹⁷ Platão deduz todos os tipos de governo a partir de direitos específicos, que permitem a um grupo ou a um indivíduo governar outros. O procedimento democrático para selecionar governantes entre iguais é o sorteio.¹⁸ Isso contraria a própria ideia de titularidade, que pressupõe hierarquia social ou ‘natural’, expressa na palavra grega *arkhé*. Significa comando e início ao mesmo tempo, e assim é a antecipação do direito de mandar no ato de começar. Rancière chama a filosofia de Platão de “arquipolítica”, porque ele tenta realizar a ideia de *arkhé*. A democracia é um obstáculo a esse projeto: “O escândalo está em separar os direitos de governar de qualquer analogia com aqueles que ordenam as relações sociais, de qualquer analogia

¹⁶ Cf. *A República* de Platão (VIII, 557b-562).

¹⁷ Cf. o Livro III das *Leis* (690a-e). Rancière faz uma análise dos sete títulos propostos por Platão na Tese 3 das Dez Teses sobre a Política em *Aux bords du politique* (Rancière, 1998, p. 229-231).

¹⁸ O acaso ou a técnica do sorteio da democracia ateniense arruinou “por antecipação o projeto da cidade ordenada segundo a proporção de cosmos” (Rancière, 1995, p. 40), porque é o título da “ausência de título”, “uma superioridade que não se fundamenta em nenhum outro princípio além da própria ausência de superioridade” (Rancière, 2005, p. 48). De acordo com Rancière, a existência deste título que escapa de qualquer ordenança, deste título dos sem-títulos (*sans-titres*), é o problema inerente à política que Platão tentará esconder.

entre a convenção humana e a ordem da natureza” (Rancière, 2005, p. 48). Em outras palavras, o raciocínio filosófico sobre política é sobre a conformidade entre sociedade/natureza e política/estado. A visão de Platão do Estado “é a identidade exata da política e da polícia” (Rancière, 1995, p. 64), ou seja, a eliminação do excesso e, portanto, da democracia:

Em resumo, a descrição da sociedade democrática é uma descrição fantasista. Mas esta fantasia encobre uma ideia que deve ser levada a sério: a de que o poder do povo não é de todo uma realidade natural, mas sim uma contradição, uma vez que ele dá ao poder um sujeito que contradiz o próprio conceito de poder. A ideia “natural” do poder é, com efeito, a de uma dissimetria: há aquele que exerce o poder e aquele que é submetido a esse poder, que é o objeto desse poder. Mas esta ideia faz-se acompanhar de uma outra, a de que essa submissão não é acidental, mas estrutural: há os que precisam de ser governados e os que têm a capacidade de o fazer (Rancière, 2014, p. 13).¹⁹

Assim como Platão, Aristóteles é responsável por usar a filosofia para “controlar” a política. Esse conflito entre política

¹⁹ Rancière acrescenta: “A ideia democrática, a ideia do poder do povo é, com efeito, a afirmação de um poder que não pertence a nenhum grupo em particular, que não é o exercício de nenhuma competência específica, de nenhuma superioridade natural. O poder do *demos* não pode ser o poder de nenhum grupo específico a não ser do grupo daqueles que não possuem nenhum título específico para exercer o poder, isto é, todos e qualquer um. O poder do povo não é o da população reunida, da sua maioria ou das classes laborais. É simplesmente o poder próprio daqueles que não têm nem título para governar nem para serem governados. É esse o escândalo antinatural da democracia. A democracia arruína a própria ideia de uma qualidade particular que dá a um grupo a legitimidade para governar” (Rancière, 2014, p. 14).

e filosofia, sustenta Rancière, Platão resolveu com o rei-filósofo. Este traz o governo para o lugar sombrio da política a partir de fora, introduzindo conhecimento onde antes havia apenas opinião controversa. Na caverna, as pessoas discutiam sobre o que era verdade porque tinham apenas opinião. Nenhuma posição específica poderia prevalecer sobre outra porque cada pessoa tinha apenas uma visão de opiniões obscuras a oferecer. Quando o rei-filósofo retorna, tendo visto as formas, seu conhecimento organiza a vida política. O conhecimento usurpa o poder do povo, estabelecendo a verdadeira ordem e, ao mesmo tempo, cortando o discurso político, que deixa de ter propósito diante da verdade. Aristóteles, por outro lado, afirma com propriedade que o *logos* é a matéria da política.²⁰ O fato de não se fundar em nada externo a si mesma significa que constrói os critérios à sua existência. Tais critérios não são desenvolvidos até que o *logos* seja formado, portanto, não há nada externo que a determine. Tal auto fundação significa que a disputa sobre política é parte da política. A política é possível por si mesma.

Rancière vê algo muito mais nocivo em Aristóteles, visto que este reconhece a profundidade da disputa e parece abordá-la, permiti-la, incluindo no governo todos os que têm uma reivindicação. Mas, na prática, argumenta Rancière, a abordagem de Aristóteles resulta em marginalizar a disputa dentro da ordem das coisas como elas são. Aristóteles encerra a disputa supondo incluir e dar uma parte àqueles sem parte, tornando-os,

²⁰ Cf. o livro I da *Política* (1253a). Ver, também, o artigo Adriel M. Trott (2012, p. 627-646) e a abordagem da “cena original da política” apresentada por André Fabiano Voigt (2019, p. 131-133).

assim, parte da reivindicação em vez de verdadeiros disputantes.²¹

Dessa maneira, Aristóteles discute analogamente os direitos de governar em vários tipos de governo. De sua perspectiva, cada governo é um regime do sensível – ou seja, torna os governantes visíveis. Uma oligarquia, por exemplo, mostra os oligarcas; portanto, uma democracia deve tornar o *demos* visível. No entanto, ao introduzir a democracia, Aristóteles revela a especificidade da política democrática ao desconsiderar o *demos* e sua liberdade.²² Rancière chama a tentativa de Aristóteles de domar a democracia de “parapolítica” – ou seja, ele tenta reconciliar o *logoi* conflitante ou o natural com a ordem política.

²¹ Malabou ressalta a importância das três grandes aporias da *Política* de Aristóteles, e o papel desempenhado na leitura de Rancière: “Começamos por Aristóteles e retornemos às três grandes aporias da *Política*: 1) a introdução do “princípio do melhor” para justificar a escolha dos governantes, o que rompe a reversibilidade cidadã do comando e da obediência; 2) o estabelecimento da sinonímia entre *politeia* e *politeuma*, soberania estatal e governo, onde Aristóteles reservara ao governo o simples exercício do poder e não a sua distribuição; 3) a diferenciação entre democracia entendida como essência mesma da *politeia* e democracia como simples “regime” – o que nos faz hesitar sobre o tema da obra: pensar a política em geral ou determinar, a partir de comparações entre diferentes tipos de governo, qual o melhor regime.

Segundo Rancière, que renova poderosamente sua interpretação, essas aporias não são absolutamente acidentais: elas constituem o próprio objeto do livro” (Malabou, 2022, p. 348).

²² Aristóteles discute as virtudes específicas de cada grupo na polis, os *aristoi* (nobres), os *oligoi* (ricos) e os *demos* (povo). Cada um contribui com sua qualidade específica para o bem comum: os *aristoi* sua nobreza, os *oligoi* sua riqueza e os *demos* sua liberdade. No entanto, a liberdade não é uma qualidade própria dos *demos*, porque as outras também são gratuitas. Na interpretação de Rancière, isso revela uma contagem equivocada das partes da polis. A parte do *demos*, portanto, não é a liberdade, mas a igualdade, pois o *demos* é igual a todos os outros em termos de liberdade.

Por um lado, Rancière mostra que Aristóteles descobriu a política como resultado do excesso do *demos*, “a eficácia de uma anarquia igualitária”, e por outro lado, ele demonstra que Aristóteles resolveu o escândalo democrático por “transformar os atores e as formas de ação do conflito político nas partes e formas de distribuição do aparato policial” (Rancière, 1995, p. 72). Esse projeto representa o modelo da teoria contratual moderna e a maioria das versões das ciências sociais. O esquema geral é conciliar o social e o político, transformando a política em polícia.

Assim, de acordo com Rancière, a política aparece com a afirmação “contre-nature” da igualdade, um erro fundamental à ordem da sociedade fundada nos títulos de governo. O regime dessa afirmação é a democracia que estabelece uma ruptura no relato das partes da cidade, uma vez que se identifica com toda a comunidade no título comum da falta de título, ou o título anárquico “próprio dos que não têm nem título para governar nem para ser governado” (Rancière, 2005, p. 53). A democracia “não tem consequência natural precisamente porque é a divisão da ‘natureza’, o elo rompido entre propriedades naturais e formas de governo” (Rancière, 2005, p. 61) que estabelece a divisão específica à igualdade. É a própria política, porque faz dois processos heterogêneos se enfrentarem ao formarem conjuntamente o político: o processo policial e o processo de igualdade. Como foi dito acima, a polícia é o nome usado por Rancière para descrever a atribuição das partes da comunidade em um lugar e tarefa específicos. A polícia faz então a partilha entre os modos de ver, dizer e fazer; ordena a atividade que ganha visibilidade ou não, uma “palavra seja entendida como discurso e outra como ruído” (Rancière, 1995, p. 52). Encontramos aqui, de acordo com o autor, igualmente a tentativa platônica de reprimir as aspirações do *demos* por uma partilha

hierárquica baseada em uma “nobre mentira”, quanto a tentativa aristotélica de fazer jogar as aparências para reger a má contagem das partes da cidade. O processo de igualdade rompe com essa ordem pela suposição da igualdade “de um ser falante qualquer com outro ser falante qualquer e pela preocupação de averiguar essa igualdade” (Rancière, 1995, p. 53). A política não é então a igualdade em si, mas a verificação da igualdade, o destaque perpétuo da contagem errada inerente à comunidade. Nesse sentido, a política é inseparável da polícia, pois é a contestação da partilha do sensível por um discurso que verifica a igualdade por um *logos* cuja natureza é eminentemente criticada pela ordem circundante.

Neste ponto, podemos extrair da descrição do político de Rancière duas dimensões que são inseparáveis, as do dizer e do ver. A lógica da partilha do sensível é a da conta das ações daqueles que podem “participar” na comunidade. Ter parte no político é afirmar o justo em relação a uma distribuição na comunidade – que Platão e Aristóteles reconheciam –, mas é também se fazer reconhecer por essa capacidade ao *logos*. Na ordem policial que governa as comunidades há a parcela de indivíduos excluídos da ordem do *logos*, “aqueles cuja voz, para exprimir prazer e dor, apenas imita a voz articulada” e, portanto, não se deseja ouvir ou ver: “Há política porque o *logos* nunca é simplesmente a palavra, porque ele é sempre indissolúvelmente a *conta* que é feita dessa palavra: a conta pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo [...]” (Rancière, 1995, p. 44).

O reconhecimento, por um lado, do regime da palavra àqueles que estavam anteriormente sem parte (*sans-part*) causa uma reconfiguração da partilha do sensível cuja lógica é uma “estética da manifestação”. Essa reconfiguração é política na medida em que permite a aparência de um novo sujeito

político. Há subjetivação quando aqueles que não foram vistos ou ouvidos tomam a palavra e a ordem da polícia não tem mais a opção de reconhecê-los como um *logos*, um discurso que tem algo a dizer sobre o justo e o injusto, “que não exprimem simplesmente a necessidade, o sofrimento e o furor, mas manifestam a inteligência” (Rancière, 1995, p. 47). Para ser reconhecido, o sujeito político precisa de um espaço do discurso, um espaço que constitua “o próprio cerne do litígio que a política vem inscrever na ordem policial” (Rancière, 1995, p. 87). Porque falar não é a expressão rançosa de uma autoafirmação, mas acima de tudo a “ocupação do lugar” onde o *logos* adquire seu status. Esse status duplo do *logos* é de importância capital para entender a fonte justificadora da crítica ao discurso democrático, uma crítica associada, como vimos, com uma subjetivação. Antes de se inclinar sobre a demonstração em palavras que opera essa subjetivação (a formatação da crítica), examinemos brevemente a natureza deste lugar do qual ela emana. Enquanto Platão e Aristóteles pensam a política em termos de identificação das partes da cidade usando um nome predeterminado (rico, pobre), Rancière vê a política emergir dos intervalos entre identidades. Esses intervalos são espaços vazios de comando que escapam à polícia e que permitem a expressão de diferenças. No entanto, escreve Rancière,

a diferença não é a manifestação de uma identidade diferente ou o conflito entre duas instâncias identitárias. O lugar da manifestação da diferença não é o “próprio” de um grupo ou a sua cultura. É o *topos* de um argumento. E o lugar de exposição desse *topos* é um intervalo. O lugar do sujeito político é um intervalo ou uma falha: um *ser-em-conjunto* como *ser-entre*: entre os nomes, as identidades ou as culturas (Rancière, 1998).

Ao escapar dessa objetificação das ações pelos nomes associados a ela, a lógica da subjetivação é de início permanente. A política é o surgimento de um novo assunto cujo discurso quebra a ordem da polícia ao acrescentar um “suplemento” político – a própria política –, recordando a conta errada fundamental que a habita. Sempre há um começo, porque sempre há um erro, uma negação da igualdade pela polícia que deseja reduzir constantemente o espaço de manifestação da subjetividade política. O tratamento desse erro, a “verificação da igualdade”, envolve, portanto, “a constituição de sujeitos específicos que assumem dano, confere-lhe uma figura, inventam suas formas e seus novos nomes e conduzem seu tratamento numa montagem específica de *demonstrações*” (Rancière, 1995, p. 65). Agora, se o discurso do sujeito político é caracterizado pela novidade, quais são suas críticas? Quais são a estrutura e a fonte desta “montagem específica de demonstrações”? Terminaremos a análise da crítica democrática teorizada por Rancière desenhando uma resposta difícil a essas perguntas.

Dessa maneira, a subjetivação específica da política não é apenas um evento “impressionante” que perturbaria uma ordem estabelecida. Não pode ser associado, por exemplo, à violência de uma revolta. O *logos* específico à manifestação subjetiva dentro dos intervalos de identidades objetivantes realmente fornece uma razão apresentada na forma de argumento racional. No entanto, essa racionalidade do discurso crítico não deve ser confundida com um ideal de comunicação e intercomunicação (Russell e Montin, 2015, p. 543). A racionalidade estritamente política, diz Rancière, “nunca pode ser mera explicitação do que *falar* quer dizer” (Rancière, 1995, p. 73), referindo-se aqui à ética procedimental. Uma vez que em qualquer discussão política dentro de uma determinada ordem policial há uma lacuna interna no *logos* político entre “a língua das ordens

e a língua dos problemas” (Rancière, 1995, p. 74). Qualquer situação de interlocução e argumentação é “clivada” inicialmente pela questão não resolvida e conflitante de saber o que é deduzido da compreensão de uma linguagem. Duas interpretações são sempre possíveis. Por um lado, uma determinada ordem bem compreendida pode significar que a percepção simples (*aisthesis*) do *logos* pela parte inferior é possível; por outro, o acordo também pode levar à conclusão de que o contratante e o executor fazem parte da mesma comunidade de seres falantes e que são iguais.

Qualquer argumento do assunto emergente terá que lidar com essa tensão inerente ao entendimento. Essa igualdade que é controversa e essa controvérsia que mostra a igualdade será o apoio de qualquer demonstração do sujeito que é exigido “inventar, no duplo sentido, lógico e estético, desses termos, *argumentos* e *demonstrações* para colocar em relação a não-relação e dar lugar ao não-lugar” (Rancière, 1995, p. 127). A igualdade é a primeira premissa de qualquer demonstração de subjetivação na demonstração teórica de Rancière.²³ A igualdade das inteligências é transposta para a igualdade política no momento do litígio que atua como “reminiscência” deste estado de coisas: “De repente, durante o próprio sono do discurso político, a igualdade aparece como aquilo que dá um sentido comum à variedade infinita dos usos individuais ‘egoístas’ de uma forma democrática” (Rancière, 1998, p. 110). A igualdade pode ser constantemente lembrada, invocada, porque é um significado político comum e “o único universal” (Rancière, 1995, p.

²³ “A trajetória intelectual de Rancière após a sua ruptura com Althusser foi moldada por uma afirmação radical das capacidades das pessoas comuns para pensar, e por um exame prolongado e abrangente das consequências que decorrem da presunção de uma igualdade fundamental de inteligência e capacidade” (Frank, 2015, p. 251).

63-64). Nesse sentido, a igualdade é a única premissa que se deve a qualquer argumentação política, posto que por si só estabelece a “construção singular de disputas” ao verificar o dano. O universal da democracia é, portanto, sempre um universal singular e controverso (Rancière, 1995, p. 105-106). Essa natureza polêmica já é encontrada na tensão descrita anteriormente no acordo da linguagem, nas duas aceitações da sua compreensão. Essa tensão funda para Rancière a racionalidade do político não no horizonte de um acordo, mas na “melhor manifestação da partilha” (*manifestation optimale du partage*) (Rancière, 1995, p. 72), ou seja, no relato deste sujeito que expressa um *logos*, que fala e, portanto, que existe como um sujeito político. A demonstração do sujeito usará os jogos de linguagem e regimes de frases heterogêneos para construir as “intrigas e argumentos compreensíveis” (Rancière, 1995, p. 79) que abrirão um novo espaço e tentarão reconhecer esse espaço como comum e universal. A demonstração do sujeito em um novo jogo de linguagem, em uma intriga que reconhece um caso de universalidade (de igualdade) é criativo. Ao mesmo tempo, implica argumentos racionais e metáforas “poéticas” a fim de criar um espaço à nova partilha, no sentido duplo da palavra: comunidade e separação.

A título de exemplo, cito um longo parágrafo do Prefácio da 2ª edição de *Política da escrita* (2017):

Pelo termo “constituição estética” deve-se entender aqui a partilha do sensível que dá forma à comunidade. Partilha significa duas coisas: participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas se determina no sensível. Antes de ser um sistema de formas constitucionais ou relações de poder, uma ordem política

é uma certa divisão das ocupações, a qual se inscreve, por sua vez, em uma configuração do sensível: em uma relação entre os modos do *fazer*, os modos do *ser* e os do *dizer*; entre a distribuição dos corpos, de acordo com suas atribuições e finalidades, e a circulação do sentido; entre a ordem do visível e do dizível. Já se falou, a partir de Benjamin, de uma “estetização” moderna da política, que alguns assimilaram a uma “espetacularização”. Mas a política não se tornou “estética” ou “espetacular” recentemente. Ela é estética desde o início, na medida em que é um modo de determinação do sensível, uma divisão dos espaços – reais e simbólicos – destinados a essa ou àquela ocupação, uma forma de visibilidade e de dizibilidade do que é próprio e do que é comum. Esta mesma forma supõe uma divisão entre o que é e o que não é visível, entre o que pertence à ordem do discurso e o que depende do simples ruído dos corpos. A escrita é política porque traça, e significa, uma re-divisão entre as posições dos corpos, sejam eles quais forem, e o poder da palavra soberana, porque opera uma re-divisão entre a ordem do discurso e a das condições (Rancière, 2017, p. 7-8).

Em suma, a natureza e a estrutura do argumento podem ser resumidas da seguinte forma: a demonstração da emancipação assume a forma de um silogismo (Rancière, 1998, p. 84-86) cuja principal premissa é, como vimos, a igualdade fundamental de todos, além disso, reconhecida pela lei. O menor, por sua vez, é a verificação do maior em um caso particular. Essa verificação é feita no jogo do universal e do particular pela reivindicação de igualdade do sujeito que se opõe à sua identidade “policiada” e, portanto, particular e privada. A conclusão do silogismo é então a criação de um novo lugar “no duplo sentido da palavra: um sistema de razões e um espaço polêmico” (Rancière, 1998, p. 87) que reconhece o sujeito pelo *logos* que ele pronuncia. Essa escolha do silogismo para ilustrar a

demonstração argumentativa específica da política não é trivial. O político sendo antes de tudo um confronto entre a polícia e a política, Rancière associou o processo de subjetivação a uma abordagem dialética que visa exatamente ir além das posições iniciais por sua síntese. Lembre-se de que, para Platão, como para Aristóteles, a dialética diz respeito à opinião. Enquanto o primeiro a pensa como um caminho à verdade científica, o segundo afirma que só pode produzir um acordo cuja verdade é incerta. No que diz respeito à política, Rancière não aceita nenhuma dessas duas posições. Primeiro, porque o advento de uma “síntese” dos argumentos é impossível, dada a irreduzibilidade dos dois processos policiais e políticos.²⁴ Assim, uma verdade imutável não pode ser o objetivo da demonstração – uma verdade final sobre a identidade das partes da comunidade constituiria uma forma de polícia – mas sim no que ela se baseia. O axioma da igualdade é “uma verdade primária a ser colocada em ação e não um objetivo a ser alcançado” (Munro, 2015, p. 248). É por isso que Rancière compreende o argumento inerente a qualquer subjetivação como um silogismo, mas um silogismo cuja lógica produz uma verdade política não científica, mas estética.

Embora o silogismo da emancipação compreenda uma verificação crítica da igualdade, Rancière nos convida a ir além do que ele chama de “metapolítica” marxista que pronuncia apenas o “verdadeiro como verdadeiro do falso”, como demonstração da falsidade ao invés do que realmente é: “a clareza da ideia face da obscuridade das aparências” (Rancière, 1995,

²⁴ “Os termos dos escritos políticos de Rancière são múltiplos e multiplicados. Nunca poderão ser reduzidos a dois (mesmo/outro) ou mesmo a três (tese/antítese/síntese), pois a sua impureza resiste sempre a tal redução” (Chambers, 2011b, p. 305).

p. 123).²⁵ A verdade proferida pelo sujeito político é, portanto, positiva e não negativa. O que produz acima de tudo é uma nova partilha do sensível ao demonstrar um *logos* que deve ser ouvido e contado. Essa verdade da própria emancipação democrática modifica a “fé” em um regime da verdade (Rancière, 1998, p. 207)²⁶ pelo jogo de opostos, oposições, que destacam “a verdade que age sobre os corpos” e que mostram “novas ve-rossimilhanças” (Rancière, 2007, p. 176). Há uma verdade do político em Rancière na medida em que existe uma nova percepção sensível que vem para modificar a ordem política e que essa percepção é sempre verdadeira, como já ensinado por Aristóteles (Aristóteles, *De anima*, II, 6, 418a5-25). Se a verdade tem uma dimensão estética no sentido de percepção, ela também tem um caráter poético. “A sensação é marcante, mas só se escreve por metáfora” (Rancière, 2007, p. 175), escreve o autor. De fato, apenas jogos de linguagem podem abrir um novo espaço para uma nova parte da comunidade. A literatura então se torna o modelo de verdade política para Rancière, o único modelo válido, o da redistribuição das aparências pelo excesso de palavras, um excesso que se relaciona com esse suplemento constante que constitui o povo. A subjetivação política não está então associada a uma “identificação imaginária”, mas a uma

²⁵ Slavoj Žižek propõe uma quarta forma que não está presente no texto de Rancière, além das “arquipolíticas”, “parapolítica” e “metapolítica”: “a quarta forma, a versão mais astuta e radical da negação (não mencionada por Rancière), é aquela que fico tentado a chamar de *ultrapolítica*: a tentativa de despolitizar o conflito, levando-o a um extremo pela militarização direta da política – reformulando-o como uma *guerra* entre “Nós” e “Eles”, nosso Inimigo, na qual não haveria base comum para o conflito simbólico – é profundamente sintomático que, em vez de *luta* de classes, a direita radical fale de *guerra* de classes (ou de sexos)” (Žižek, 2016, p. 210).

²⁶ Inspirado em Michel Foucault, Rancière associa também a polícia ao “regime da verdade”, aos modelos de saber de uma determinada época e lugar.

“desincorporação literária”. E esse exercício literário nos traz de volta à igualdade que é a base da democracia e, portanto, da política. A literatura é para Rancière a simples vontade de pintar as coisas e a recusa de “instrução” concordante com um regime de desigualdades, ou seja, um regime predeterminado de lugares e tarefas (Rancière, 2000, p. 16-17). A estética é política, o “jogo livre das faculdades do entendimento e da imaginação”, uma liberdade que, dentro do comum, sempre pressupõe a igualdade irreduzível de todos.

6. Conclusão

À guisa de conclusão, todo o pensamento se desenrola na relação mediante a qual há uma lacuna, um entrelaçamento, um intervalo, uma mistura. Em qualquer caso, nunca uma coincidência ou uma identidade. Sempre uma impureza. O resultado desta relação é então a reconfiguração dos dois termos inicialmente colocados em equação, uma redistribuição, um processo de questionamento perpétuo: uma invenção de novas formas. Em vez de traçar antíteses marcantes, a sua reflexão consiste muito mais em desfazer as oposições sobre as quais a filosofia normalmente constrói as suas demonstrações: ele perturba as distinções entre imagem e história, entre abstração e representação, entre democracia formal e revolução totalitária, com a intenção de compreender como são formados estes ajustes e redistribuições na arte e na política.

Invertendo o discurso alarmista sobre o declínio da democracia e a sua perversão individualista ou igualitária, em *O ódio à democracia*, Rancière defende o poder subversivo da ideia democrática, irreduzível às suas formas institucionais: se a democracia “não se baseia em nenhuma natureza das coisas e não é garantida por nenhuma forma institucional” (Rancière,

2005, p. 106), se não se apoia em nenhuma necessidade histórica e só se confia à constância dos seus próprios atos, explica Rancière, é porque a democracia se constitui no movimento que constantemente desloca os limites do público e do privado, do político e do social: nem um portador de ordem, nem um regime formal, nem um tipo de constituição, nem uma forma de sociedade, a ideia de democracia deve ser entendida como uma força de excesso e dissenso. Uma dramaturgia filosófica está em ação aqui, resultante da tensão trágica dos opostos, uma tensão entre identidades instáveis, uma dramaturgia da relação por meio da não-relação, o que Rancière nomeia de poder ativo do desatado, que não é tanto um processo, mas uma cenografia.²⁷ “O movimento democrático é assim um duplo movimento de transgressão dos limites” (Rancière, 2005, p. 65). A política começa com este escândalo, o governo “fundamentado em nada mais do que na ausência de qualquer título para governar” (Rancière, 2005, p. 48). É nesta mudança do governo do

²⁷ Para aparecer, o sujeito político depende de um “palco”. Rancière frequentemente aplica a metáfora de um teatro ou espetáculo para descrever o momento em que o *demos* se torna sensível. A polícia é cega em relação ao *demos* e tenta convencer a todos de que não há nada: “Vá em frente agora, não há nada para ver” é a instrução familiar do policiamento comum. A política transforma o espaço do movimento em um espaço do aparecimento de um sujeito. Esta é uma atividade criativa que, deve-se acrescentar, pode ocorrer em todos os lugares. Nas palavras de Rancière: “A cena é a manifestação de um dissenso, isto é, não de um confronto de opiniões, mas de uma redistribuição das coordenadas sensíveis. [...] A racionalidade da cena é uma racionalidade polêmica: ela encena a partilha do alto e do baixo, do nobre e do vil, que sustenta o exercício normal dos julgamentos e dos saberes. Ela expõe novamente essa partilha e, ao fazer isso, ela a desfaz” (Rancière, 2021, p. 20-30).

povo para o que é verdadeiramente ingovernável que se localiza os fundamentos da política.²⁸

Dessa maneira, escreve Rancière:

A liberdade e a igualdade democráticas existem como modalidades de ação. Este primeiro ponto está ligado a um segundo. A democracia não existe como realização de uma propriedade comum. Ela existe como a ação polêmica que constrói o povo de iguais como um povo específico, uma forma de povo oposta a outra. Essa ação polêmica não é apenas uma luta entre forças concorrentes, mas um conflito entre mundos incompatíveis. Ela cria um mundo específico, onde a capacidade de todos de cuidar de assuntos comuns existe e é verificada. Ela a faz existir em oposição a um mundo normal onde as capacidades e os papéis estão bem distribuídos, onde há, de um lado, aqueles que são capazes de cuidar dos assuntos públicos e, de outro, a massa daqueles que são capazes apenas de cuidar dos seus assuntos domésticos. A democracia moderna foi, antes de tudo, uma luta contra essa separação de mundos, uma luta daqueles que foram lançados na escuridão da esfera do trabalho e da reprodução para existir como participantes de um mundo comum e atores na vida pública. Falei anteriormente sobre esses poderes compensatórios, hoje desaparecidos, que as organizações operárias e revolucionárias representavam no passado. Esses “contrapoderes” não eram apenas a expressão de forças sociais opostas àqueles que detinham o poder estatal. Esses eram contra mundos ou mundos alternativos: eram redes de práticas e instituições dentro das quais homens e mulheres, normalmente dedicados apenas à vida profissional e doméstica, se transformavam em atores e organizadores de uma vida

²⁸ Nas palavras do autor: “Existem várias incomensurabilidades, e cada uma dessas incomensurabilidades é em si a implementação de uma certa forma de comunidade” (Rancière, 2005, p. 45).

pública alternativa. Era também um mundo onde a capacidade de todos existia não apenas em um cenário político específico, mas em todas as formas de vida. A democracia tem seu significado onde ela é uma força criadora de mundos, onde é a ação pela qual aqueles que agem juntos como iguais criam um mundo comum como uma alternativa àquele organizado pelas forças de exploração e dominação. Ela existe na medida em que é capaz de criar lugares e tempos específicos (Rancière, 2022, p. 200-201).

O que é mais distintivo nessa explicação para a democracia, e o que considero ajudar na explicação de seu desenlace, bem como seu perfil ambíguo, é a maneira como ela une dois compromissos teóricos frequentemente mantidos separados: um compromisso com o conflito e a contingência de um lado, e a igualdade do outro. Rancière parece favorecer a contingência e o dissenso por si mesmos. Nesse sentido, ele define a democracia como o regime que reconhece e permite essa incerteza subjacente – “o princípio que instaura a política fundamentando o ‘bom’ governo em sua própria ausência de fundamento” (Rancière, 2005, p. 44), o “ingovernável sobre o qual todo governo deve, em última instância, descobrir-se fundamentado” (Rancière, 2005, p. 56). Mas esta valorização da contingência está imediatamente ligada – aliás, idêntica – a uma afirmação de igualdade. Pois a contingência é a base sobre a qual os subordinados e marginalizados podem contestar sua subordinação e marginalização. Nessa veia mais ativista, então, a democracia é “a atividade pública que contraria a tendência de todo Estado de monopolizar e despolitizar a esfera comum” (Rancière, 2005, p. 79), “a ação que arranca continuamente dos governos oligárquicos o monopólio da vida pública e da riqueza a onipotência sobre a vida” (Rancière, 2005, p. 105).

Essa junção de contingência e igualdade resulta em um híbrido improvável de satisfazer qualquer um dos campos. Aqueles comprometidos principalmente com a contingência da ordem social e a impossibilidade da erradicação do conflito reclamarão que Rancière contrabandeou um princípio normativo. Esta é a base, por exemplo, da discussão de Ernesto Laclau com Rancière sobre a natureza do populismo (Laclau, 2005, p. 245-249; Claviez, 2019, p. 1132-1143). Enquanto para Laclau o populismo é totalmente ambivalente, expressão do fato de que “o povo” funciona politicamente como um significante vazio, para Rancière, a denúncia do populismo “mascara e ao mesmo tempo revela a grande aspiração da oligarquia: governar sem povo, isto é, sem divisão do povo” (Rancière, 2005, p. 88). Todo populismo, em sua opinião, é uma afirmação do poder popular contra as elites e, pelo menos até certo ponto, democrático. Por outro lado, aqueles que buscam realizar o poder do povo, que argumentam que “a multidão” pode e deve governar, também acharão Rancière decepcionante. Pois, segundo ele, “o povo” só existe politicamente quando está dividido, quando alguma parte do povo contesta sua exclusão ou marginalização em relação ao povo como um todo. Embora a igualdade possa ser invocada contra qualquer ordem, nada pode ser deduzido dela além da desigualdade particular que ela desfaz. Este tipo de democracia nunca pode atingir uma forma positiva, nunca pode ser instituída como uma forma de Estado ou sociedade, porque consiste exclusivamente em contestar arranjos sociais e políticos menos que iguais – ou seja, todos os arranjos. Existe apenas pontual e negativamente, em processo de contestação.

A objeção mais comum a essa compreensão peculiar da democracia pode ser expressa com referência à história recente da democracia de John Dunn. Apesar de sua filiação política e intelectual muito diferente, o relato de Dunn é notavelmente

consonante com o de Rancière, especialmente em seu tratamento da radicalização da Atenas democrática e da tensão da democracia radical que vai da Revolução Francesa à Comuna de Paris. Como Rancière, Dunn localiza uma tensão duradoura entre a lógica expansiva e igualitária da democracia e suas inevitáveis concessões em face do Estado e da economia. Mas Dunn insiste que a demanda insurrecional por igualdade – que para Rancière é simplesmente democracia – pode ser apenas metade da história; pois, como Dunn coloca, “assim que se tornou uma palavra, a democracia claramente implicava uma forma de governo” (Dunn, 2005, p. 130). Nessa perspectiva, qualquer teoria da democracia também deve levar em conta seus compromissos com a diferenciação social, a institucionalização e o que Dunn, seguindo Graco Babeuf e Filippo Michele Buonarroti, chama de “ordem do egoísmo” – capitalismo liberal.

Este é o passo que Rancière recusa. Ele é, assim, capaz de destilar a essência popular-igualitária da democracia, mas apenas reduzindo-a a uma lógica negativa que desestabiliza todo e qualquer compromisso. A genialidade de sua apresentação é tratar essa lógica como se fosse o que todos querem dizer – ou deveriam significar – por “democracia”, e com base nisso permanecer em diálogo com o *mainstream* da teoria democrática. Não é o caso, por exemplo, que a democracia do autor de *O ódio à democracia* possa prescindir de instituições. Ao contrário, sem eles a lógica que ele celebra não teria nada a contestar. Assim, enquanto insiste que a representação é um dispositivo elitista antagônico à democracia, admite que “as formas constitucionais e as práticas dos governos oligárquicos” – para ele, uma redundância – “podem ser denominadas mais ou menos democráticas” (Rancière, 2005, p. 79-80), e chega a propor, como vimos, reformas institucionais. Com os democratas participativos, então, Rancière favorece instituições que tornem a

política mais inclusiva e popular; com Philip Pettit, acredita que deveriam ser mais “contestáveis”; com Bernard Manin, ele avalia que devemos considerar seriamente a seleção por sorteio (Rancière, 2005, p. 47-52). No entanto, para ele, a democracia não residiria nesses dispositivos, apenas na contestação e desestabilização que eles pudessem promover.

O que no final permanece contraintuitivo sobre a versão de democracia de Rancière é que, para ele, o que torna um conjunto de arranjos políticos “mais democrático” do que outro não é a extensão da igualdade prática e instituída criada entre o círculo (necessariamente limitado) do *demos*, mas sim o espaço que deixa para a contestação daqueles que normalmente não governam, ou são de alguma forma marginalizados ou subordinados. Pode-se concluir disso que o pensamento de democracia de Rancière é apropriado apenas para os momentos “excepcionais” da democracia, quando transborda os canais que geralmente a contêm. Mas esse pensamento é valioso e oportuno, penso eu, em pelo menos dois aspectos. Não apenas mostra que “a exceção” não precisa cair do lado do poder soberano – um tropo que estrutura grande parte da teoria política contemporânea em torno da premissa de que a política se esgota pelo estatismo schmittiano de um lado e pelo procedimentalismo liberal do outro. Também é um forte argumento de que essa exceção democrática é um sintoma não da crise da democracia, como muitas vezes é assumido pela ciência política e pela sabedoria convencional, mas de sua saúde.

Referências

ABENSOUR, M. *Démocratie sauvage et principe d’anarchie. Revue européenne des sciences sociales*, v. XXXI, n. 97, 1993, p. 225-241.

- ARISTOTE. *Politique*. Trad. J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- ARISTOTE. *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.
- BADIOU, A. *A Aventura da filosofia Francesa no século XX*. Trad. A. Teixeira e G. Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo*. A ascensão da política antidemocrática no Ocidente. Trad. M. Antunes Marino e E. Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Politeia, 2019.
- BUTLER, J. "We, the People": Thoughts on Freedom of Assembly. In: Badiou, A. et al., *What is a People?* New York: Columbia University Press, 2016, p. 49-64.
- CHAMBERS, S. The Politics of the Police. From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy. In P. Bowman, R. Stand (ed.). *Reading Rancière*. Critical Dissensus. London: Bloomsbury, 2011a, p. 18-43.
- CHAMBERS, S. Jacques Rancière and the problem of pure politics, *European Journal of Political Theory*, v. 10, n. 3, 2011b, p. 303-326.
- CHEVRIER, M. et al. (dir.). *Démocratie et modernité*. La pensée politique française contemporaine. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- CLAVIEZ, T. Where are Jacques and Ernesto when you need them? Rancière and Laclau on populism, experts and contingency. *Philosophy and Social Criticism*, v. 45, n. 9-10, 2019, p. 1132-1143.
- COUTURE, Y. La démocratie entre l'Un et le Multiple. In M. Chevrier et al. (dir.). *Démocratie et modernité*. La pensée politique française contemporaine. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 41-62.
- DUNN, J. *Democracy: A History*. New York: Atlantic Monthly Press, 2005.

- FERRY, J.-M. *L'Éthique Reconstructive*. Paris: Cerf, 1996.
- FJELD, A. *Jacques Rancière. Pratiquer l'égalité*. Paris: Michalon Éditeur, 2018.
- FRANK, J. Logical Revolts: Jacques Rancière and Political of Subjectivization, *Political Theory*, v. 43, n. 2, 2015, p. 249-261.
- LACLAU, E. *On Populist Reason*. London & New York: Verso, 2005.
- LEFORT, C. *L'Invention Démocratique*. Les limites de la domination totalitaire. Paris: Arthème Fayard, 1981.
- LEFORT, C. *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- LELO, T.; MARQUES, A. C. S. Democracia e pós-democracia no pensamento político de Jacques Rancière a partir das noções de igualdade, ética e dissenso. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 15, 2014, p. 349-374.
- MALABOU, C. *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. Paris: PUF, 2022.
- MANENT, P. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Julliard, 1982.
- MAY, T. *The Political Thought of Jacques Rancière. Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- MYERS, E. Presupposing Equality: The Trouble with Rancière's Axiomatic Approach. *Philosophy and Social Criticism*, v. 42, n. 1, 2016, p. 45-69.
- MUNRO, A. Rancière et l'inscription de l'égalité. In M. Chevrier et al. (dir.). *Démocratie et modernité*. La pensée politique française contemporaine. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 241-256.
- OBBER, J. The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, not Majority Rule. *Constellations*, v. 15, n. 1, 2008, p. 1-9.

- PASSOS, E. Claude Lefort e a democracia selvagem. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 43, n. 1, 2024 p. 23-37.
- PLATÃO. *A República*. Trad. A. L. Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATON. *Les Lois*. Trad. L. Brisson e J.-F. Pradeau. Oeuvres Complètes. Paris: Flammarion, 2008.
- QUINTANA, L. Institución y acción política: una aproximación desde Jacques Rancière. *Pléyade*, v. 12, 2013, p. 143-158.
- RANCIÈRE, J. *Le Maître ignorant*. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle. Paris: Fayard, 1987.
- RANCIÈRE, J. *La méésentente*. Politique et philosophie. Paris: Gallilée, 1995.
- RANCIÈRE, J. *Aux bords du politique du politique*. Paris: Gallimard, 1998.
- RANCIÈRE, J. *Le partage du sensible*. Paris: La Fabrique, 2000.
- RANCIÈRE, J. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.
- RANCIÈRE, J. La vérité par la fenêtre. In : Michel Plon et al. (dir.). *La vérité*. Toulouse: ERES, 2007, p. 159-176.
- RANCIÈRE, J. *La méthode de l'égalité*. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan. Paris: Bayard, 2012.
- RANCIÈRE, J. *Ainda se pode falar de democracia?*. Tradução de Vanessa Brito. Lisboa: KKYM, 2014.
- RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. Trad. R. Ramalhete et alii.. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- RANCIÈRE, J.; JDEY, A. *O método da cena*. Trad. A. Marques. Belo Horizonte: Quixote+Do Editoras Associadas, 2021.
- RANCIÈRE, J. *Les trente inglorieuses*. Scènes politiques. Paris: La Fabrique, 2022.
- ROCKHILL, G. La démocratie dans l'histoire des cultures politiques. In: GAME, J. et LASOWSKI, W. (Org.). *Jacques*

- Rancière*. Politique de l'esthétique. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2009, p. 55-71.
- ROSANVALLON, P. *La Contre-démocratie*. La politique à l'âge de la défiance. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- RUBY, C. *L'interruption*. Jacques Rancière et la politique. Paris: La Fabrique, 2009.
- RUSSELL, M.; MONTIN, A. The Rationality of Political Disagreement: Rancière's Critique of Habermas. *Constellations*, v. 22, n. 4, 2015, p. 543-554.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos*. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- TOCQUEVILLE (de), A. *De la démocratie en Amérique*. Tome 1. Paris: Gallimard, 1961a.
- TOCQUEVILLE (de), A. *De la démocratie en Amérique*. Tome 2. Paris: Gallimard, 1961b.
- TROTT, A. M. Rancière and Aristotle: Parapolitics, Part-y Politics, and the Institution of Perpetual Politics. *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 26, n. 4, 2012, p. 627-646.
- VOIGT, A. F. *Jacques Rancière e a história: palavras, regimes, cenas*. Uberlândia: Edição do Autor, 2019.
- ŽIŽEK, S. *O Sujeito Incômodo*. O centro ausente da ontologia política. Trad. L. Barichello. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

A renovação do pensamento político*

Mahamadé Savadogo

O pensamento político se renova?

A questão parece nem merecer ser posta, na medida em que hoje se encontram não apenas obras individuais, mas sobretudo correntes de pensamento que pretendem contribuir para a renovação do pensamento político. Para ilustrar essa observação, basta fazer referência a teorias como o liberalismo político de Rawls (1987), a política deliberativa de Habermas (1997) ou a ética e a política do reconhecimento de Honneth (2002) e Fraser (2005).

A consideração desses exemplos, longe, porém, de invalidar nossa pergunta inicial, convida-nos a reformulá-la, a precisá-la: até que ponto essas novas teorias são realmente inovadoras?

É evidentemente difícil abordar esta questão sem presupor uma concepção de inovação que revele, em última análise, neste caso, uma certa visão da própria política. A reflexão sobre a renovação do pensamento político deve, assim, conduzir à sugestão do pensamento político que a inspira ao mesmo tempo que também reivindica a novidade.

Esse desafio é viável? É mesmo possível conceber um pensamento político diferente das teorias aqui mencionadas?

* Mahamadé Savadogo “Le renouvellement de la pensée politique”. *Le Cahier Philosophique D’Afrique. Revue Internationale de Philosophie*, v. 1, n. 1, 2009, p. 1-20. Traduzido por Judikael Castelo Branco.

Ao tentar se distinguir das correntes contemporâneas conhecidas, a reflexão política não corre o risco de ressuscitar velhas teses?

Um confronto radical com essas questões essenciais exige começar pela exposição da substância das teorias políticas atualmente mais proeminentes, procurando destacar a ruptura que elas supostamente introduzem em relação às teorias políticas antigas.

É evidente que existem diferentes trabalhos contemporâneos de filosofia política que reivindicam uma ruptura com o pensamento político tradicional, e não parece fácil encontrar pontos em comum entre eles. No entanto, é possível identificar obras dominantes, mais conhecidas do que outras, que recapitulam as orientações essenciais do pensamento político de uma época.

Uma vez admitida essa consideração de ordem metodológica, convém notar que, desde sua introdução, o presente texto sugere que o pensamento político contemporâneo é essencialmente dominado pelas figuras de Rawls, Habermas e Honneth, entre outros. Surge então a questão de saber quais são os temas destacados nos trabalhos desses autores.

A resposta a essa questão, no entanto, pode ser rapidamente encontrada: as obras de Rawls e Habermas e de seus herdeiros destacam o tema do consenso, enquanto as da corrente chamada ética e política do reconhecimento, da qual Honneth é o principal representante na Europa, ressaltam a importância da conflitualidade na vida política – contando, neste ponto, com a contribuição da obra de Rancière na França.

Feita essa observação, é importante precisar também que as figuras representativas da promoção do consenso, como Rawls e Habermas, são muito mais conhecidas do que as demais. Essa indicação não implica, certamente, uma preferência particular por esses autores, mas justifica que a presente reflexão comece por se dedicar à sua concepção da política antes de se voltar para a dos seus contraditores.

Por mais surpreendente que possa parecer, a associação entre os nomes de Rawls e Habermas, sugerida nas linhas anteriores, não pode, à primeira vista, ser considerada evidente; ela precisa ser justificada, pois os próprios autores não reivindicam um acordo em todas as questões do pensamento político. Muito pelo contrário, no diálogo direto em que se engajaram – publicado em francês sob o título *Débat sur la justice politique* (Habermas; Rawls, 1997) –, empenham-se mais em destacar seus pontos de divergência do que de convergência.

Habermas critica Rawls por partir de uma ideia dogmática de justiça política que impõe aos seus leitores, ao passo que Rawls lhe responde acusando-o de desenvolver uma doutrina abrangente, que implica uma concepção de justiça que ultrapassa o campo da política para abarcar o da ética.

Apesar dessa aparente oposição, é fácil perceber que os dois autores concordam ao reivindicar a autonomia do pensamento político e uma concepção modesta de sua ambição. Assim, distanciam-se de uma visão tradicional da abordagem da filosofia política – presente tanto em Platão e Aristóteles quanto em Hegel ou Eric Weil –, na qual ela se encontra submetida a um sistema que a transcende, impondo-lhe um status subordinado.

Além dessa posição de princípio, percebe-se, por trás dessa reivindicação comum de autonomia e modéstia do programa do pensamento político, uma exigência política

essencial, a saber, a preocupação em resguardá-lo das controvérsias e o esforço de elaborar uma teoria capaz de reconciliar os cidadãos de um mesmo Estado, superando as divisões introduzidas entre eles por ideologias ou crenças fundamentais.

Em outras palavras, a busca pelo consenso é considerada, por ambos, como objetivo fundamental da reflexão política. A aceitação do consenso como ideal da vida coletiva é unanimemente consagrada pelos trabalhos dos dois autores. Eles se distinguem principalmente na maneira como concebem o acesso ao consenso, entendido como aquilo que deve legitimar a reunião de indivíduos diferentes em uma comunidade política.

Rawls não esconde que é herdeiro da teoria do contrato social desenvolvida pelos filósofos modernos Locke e Rousseau ou Spinoza e Hobbes. Para ele, o consenso é conquistado na maneira de conceber a própria gênese da comunidade política. Não é um ideal distante que os cidadãos devem se empenhar em alcançar, mas uma condição para a construção da vida coletiva que se reproduz nas decisões políticas mais justas. A construção de uma comunidade política que se pretende moderna deve obedecer a regras fundamentais que garantam a coexistência de indivíduos diferentes, tanto por suas características físicas e condições sociais quanto por suas crenças, em um espaço comum. A evidência dessas regras exige que o pensador político se baseie em ferramentas de representação, nomeadamente a famosa “posição original” e o “véu da ignorância” que lhe está associado. Por trás dessa noção de posição original proposta por Rawls, encontra-se a hipótese, cara aos teóricos do contrato social, de uma situação que precede a construção da comunidade política, na qual os indivíduos se questionam sobre a melhor maneira de formar um conjunto estável, de se unir em uma sociedade política. O véu da ignorância, por sua vez,

designa a condição pela qual as oposições entre os indivíduos preocupados em formar uma sociedade política são neutralizadas, de modo que cada um deles reflete apenas em função do objetivo perseguido por todos, sem se apegar aos atributos que o distinguem de seus semelhantes. Assim, permite manter à distância as diferenças de sexo, cor, condição social ou convicção fundamental.

A implementação desses instrumentos de representação, que são a posição original e o véu de ignorância, tem como consequência essencial salvar a possibilidade de um acordo sobre os princípios básicos a serem adotados para organizar a vida coletiva. Dito de outro modo, o modelo político do consenso é justificado pela forma de concepção da gênese da sociedade política.

Em Habermas, é diferente. Em vez de se voltar para a gênese da comunidade política para chegar às regras ideais da justiça política, ele parte do reconhecimento da existência da comunidade política com as divisões que a caracterizam e se pergunta quais regras devem ser respeitadas para conseguir superá-las e formar uma vontade comum. Habermas não se preocupa com o conteúdo dos programas políticos, mas com o procedimento pelo qual eles são adotados e aceitos pelos cidadãos. Para ele, o pensamento político não tem como objetivo propor um ideal de organização da vida coletiva – ou, numa linguagem mais consagrada, um modelo de sociedade –, mas evidenciar os procedimentos pelos quais a comunidade política consegue preservar sua unidade apesar da diversidade de convicções às quais seus membros aderem.

Esses procedimentos incluem tanto as normas legais de organização da ação coletiva que orientam as instituições públicas quanto as modalidades informais pelas quais os cidadãos se apropriam dos projetos políticos. Em outros termos, Habermas

se dedica a identificar as condições gerais para a promoção da deliberação coletiva. Isso o leva à ideia de uma “política deliberativa” (Habermas, 1997) que resume a forma de organização da vida coletiva na qual a busca do consenso é erigida como princípio fundamental.

Como em Rawls, o consenso aparece aqui como condição definitiva de validação da ação política.

Mas, em Habermas, não é apenas na esfera da política que o paradigma do consenso é invocado. Ele é igualmente recomendado na esfera da ética, na qual se transforma em critério da justeza de uma norma. Habermas (1992) propõe uma “ética da discussão” para acompanhar sua política deliberativa. Segundo ele, tal ética não é dogmática; ao contrário da ética da “vida boa”, presente em filósofos clássicos como Platão, Aristóteles ou Espinosa, ela não se destina a impor um modelo de vida, mas a formular as exigências indispensáveis para o reconhecimento da validade de um princípio de orientação da ação humana. É impossível que alguém sozinho, por si mesmo, assegure o valor da máxima de sua ação, como desejava Kant. A validade da norma que enquadra uma ação se estabelece ao final de uma discussão que envolve uma comunidade concreta de interlocutores.

Além do apego aos princípios formais de organização da linguagem que fundamentam toda comunicação, a conquista de um acordo entre os protagonistas de um debate também pressupõe qualidades humanas como a sinceridade, a imparcialidade e a abertura de espírito. Essas qualidades, que se revelam na elaboração de uma ética do discurso, também intervêm na vida política como condições para a conquista do consenso que preserva a unidade de uma comunidade política.

O paradigma do consenso permite, assim, renovar a reflexão sobre a ação humana de maneira geral, para além da

dissociação entre ética e política. Ele conduz ao programa de uma “teoria da ação comunicativa”, que constitui uma parte essencial da obra de Habermas (1987).

Portanto, não é exagero considerar que o paradigma do consenso recebe um espaço particular na filosofia de Habermas, que o aplica tanto à ética quanto à política.

É justamente essa amplitude de seu pensamento que Rawls critica, uma vez que os esquemas centrais de sua teoria, quais sejam, a comunicação e o consenso, se aplicam a esferas que vão além da política – enquanto Rawls prefere se limitar à proposta de uma teoria exclusivamente política baseada no paradigma do consenso.

No entanto, não é difícil compreender que a ética do discurso de Habermas está essencialmente subordinada à teoria política e não pode reivindicar qualquer autonomia. O objetivo último de Habermas continua sendo a reflexão sobre a formação da vontade comum e as exigências que ela implica.

Assim, ele se aproxima de Rawls ao considerar que os cidadãos permanecem essencialmente iguais em relação às condições de participação na deliberação pública. O apego ao princípio do consenso os leva a separar a esfera política das demais esferas da vida coletiva a fim de examinar suas condições de funcionamento.

A política continua sendo, essencialmente, o âmbito no qual o consenso entre os indivíduos se mostra concebível, mesmo que eles se encontrem em oposição em outras esferas da vida coletiva, como a economia, a cultura ou a sexualidade.

Essa vontade de libertar a política das contradições que animam a vida social – e que permite salvar a possibilidade de

consenso em Habermas e Rawls – aparece, aos olhos de seus críticos, como o principal limite de suas abordagens. Com efeito, para seus detratores, ao privilegiarem a busca do consenso, esses dois pensadores tornam-se cegos para as profundas divergências que separam os cidadãos de um mesmo Estado e os impedem de chegar a um acordo em torno de um programa político.

Longe de ser um lugar onde triunfa a igualdade, ou de constituir um espaço neutro no qual os indivíduos se comunicam livremente, a esfera pública da deliberação, que organiza a justificação dos projetos políticos, encontra-se, pelo contrário, subvertida pelas desigualdades das condições sociais, pelas diferenças culturais ou sexuais e pelos privilégios econômicos. Em outras palavras, a deliberação pública, que supostamente leva ao consenso, deve ser entendida como um instrumento de legitimação da hegemonia de uma categoria social sobre o resto da comunidade política. De fato, a aptidão para participar do debate público, a competência intelectual para elaborar uma argumentação a fim de sustentar uma opinião política ou um programa, não é igualmente distribuída entre os membros de uma coletividade. Não só o acesso a essa aptidão é determinado pelas condições materiais nas quais os indivíduos vivem, mas, acima de tudo, ela permanece subordinada à estima que um grupo de cidadãos tem de si mesmo, que depende, por sua vez, do julgamento que a coletividade faz dele. Somente os grupos de cidadãos que têm uma visão positiva de si mesmos, aqueles que se sentem respeitados e reconhecidos, sentem-se encorajados a se envolver na discussão pública dos projetos que dizem respeito à comunidade política.

Os outros, aqueles que estão insatisfeitos com suas condições materiais de vida e descontentes com o olhar que os outros cidadãos lançam sobre eles, aqueles, em suma, que se

sentem rejeitados e desprezados, não encontram incentivo para tomar parte do debate sobre as questões coletivas.

Para eles, a deliberação não é o meio privilegiado para traduzir suas expectativas; pelo contrário, é necessário recorrer a formas menos convencionais – menos institucionalizadas – de expressão para se fazer ouvir. Assim, o protesto, a contestação ou a revolta – numa palavra, o conflito – lhes parece muito mais essencial à vida política do que o consenso. A política, do ponto de vista deles, é percebida essencialmente como uma luta, um confronto entre os cidadãos para fazer com que os outros aceitem sua opinião. O consenso nada mais é do que a máscara de uma relação de forças. Ele não resulta de um acordo entre iguais, mas de um combate para impor uma concepção particular do bem político, uma concepção favorável a uma determinada categoria de cidadãos. Esse combate não visa simplesmente à distribuição de bens materiais, à redistribuição dos frutos do trabalho coletivo; trata-se, fundamentalmente, de uma luta pelo reconhecimento, como anuncia o título de uma obra de Honneth (2002). Fica claro que essa ênfase no tema do reconhecimento se inspira no jovem Hegel para renovar a crítica social desenvolvida por Marx. Critica-se em Marx o fato de se preocupar com a igualdade na distribuição dos bens materiais sem levar em conta outras formas de negação do reconhecimento.

O reconhecimento igualitário das categorias de cidadãos é tão essencial para a vida política quanto a distribuição igualitária das facilidades de consumo. A justiça social, que deve ser considerada como o desafio supremo da ação política, integra tanto a questão da distribuição de benefícios quantificáveis quanto a do reconhecimento de identidades menosprezadas. Como mostra Nancy Fraser (2005) em sua obra com título significativo, inspirando-se nos trabalhos de Honneth, reconhecimento e redistribuição são os dois desafios fundamentais da

ação política, para além do consenso cujas condições de possibilidade Rawls e Habermas procuram pensar.

Ao erigir a justiça social, em vez do consenso, como preocupação central da vida política, os pensadores da ética e da política do reconhecimento, como Honneth, Taylor, Fraser e Renault, são levados a considerar o conflito como a característica fundamental da realidade política.

Viver juntos significa, no fundo, confrontar-se para conquistar a satisfação das suas expectativas. Esse confronto não implica, necessariamente, o recurso à violência física, mas exige a mobilização de recursos tanto materiais quanto simbólicos ou culturais.

Toda sociedade se divide entre privilegiados e rejeitados, dominantes e dominados. Cabe à dinâmica do conflito contribuir para reduzir as desigualdades entre uns e outros, entre as categorias sociais. Nessa perspectiva, o pensamento do consenso revela-se um instrumento a serviço daqueles que já ocupam uma posição dominante na sociedade. Permite-lhes consolidar sua hegemonia, na medida em que incentiva o recurso a um meio de combate político cujo controle lhes pertence, a saber, a discussão ou a deliberação.

Ao reabilitar o conflito, a teoria do reconhecimento favorece a resistência dos dominados, apoia a luta dos marginalizados e dos excluídos para rejeitar a injustiça de que são vítimas. Ao refletir sobre as identidades desprezadas, o pensador político se apresenta como seu porta-voz, como afirma explicitamente Emmanuel Renault (2004).

Naturalmente, essa atitude do pensador político, partidário da teoria do reconhecimento, que consiste em se erigir como porta-voz das vítimas da injustiça, não deve ser considerada uma exigência contingente; quer dizer, não deve ser reduzida a uma iniciativa decorrente da boa vontade de um autor.

Ela tem uma justificativa profunda, radical, que, para além da própria teoria do reconhecimento, se radica na obra de um autor como Rancière.

Rancière não pertence propriamente à corrente da ética e da política do reconhecimento¹. Mas aproxima-se dela na medida em que destaca o papel do conflito na vida política. Para ser mais exato, é preciso considerar que a reabilitação do conflito na percepção da política, esboçada nos trabalhos dos autores da corrente chamada ética e política do reconhecimento, encontra uma radicalização no pensamento político de Rancière.

Para este pensador político contemporâneo, a luta característica da vida política não opõe entidades fixas, categorias sociais ou identidades coletivas suscetíveis de alcançar uma reconciliação por meio da mediação de um reconhecimento compartilhado. As posições, assim como as identidades dos atores da cena política, nunca são adquiridas de modo definitivo nem destinadas a serem defendidas simplesmente. Em outras palavras, para usar a linguagem do próprio Rancière, o sujeito da ação política não coincide necessariamente com as categorias sociais estabelecidas ou com as identidades culturais, sexuais ou raciais reconhecidas.

Pelo contrário, a subjetividade política se manifesta ao abalar a distribuição de posições admitida entre as categorias sociais ou as identidades coletivas estabelecidas. Ela se constitui através da mobilização dos cidadãos, para além de suas perenças naturais ou tradicionais, em prol de uma causa que escapa então aos seus próprios iniciadores. Essa mobilização encontra seu fundamento na reivindicação da igualdade de todos com todos, o que subverte fundamentalmente qualquer

¹ Veja-se a respeito o volume editado por E. Renault e Y. Sintomer (2003).

tentativa de hierarquização dos indivíduos dentro de uma determinada comunidade política.

Essa concepção da subjetividade política permite a Rancière distinguir, em sua linguagem, a lógica da reivindicação da igualdade – à qual ele reserva o nome de política – da lógica da institucionalização de uma hierarquia – que ele prefere designar pelo termo “polícia” (Rancière, 1995).

A ideia da igualdade de cada cidadão com todos os cidadãos constitui a base de um mal-entendido fundamental que atravessa toda a vida política. Ela engendra, de fato, uma disputa permanente em torno da implementação dessa igualdade, autorizando que os excluídos do momento contestem qualquer divisão estabelecida, tanto de papéis quanto de privilégios. Pois toda comunidade política se edifica justamente restringindo a aplicação do princípio da igualdade, introduzindo uma separação entre aqueles que têm direito a tudo e aqueles que não deveriam reivindicar nada.

Assim, segundo Rancière (2004), a política se define pelo desentendimento ou pelo dissenso e não pelo consenso. Viver juntos consiste, essencialmente, em reunir-se em torno de uma disputa, em compartilhar uma injustiça e não em se harmonizar mediante um consenso. Toda comunidade política se institui a partir de uma divisão que cria uma injustiça em relação a certos indivíduos, que instaura uma disputa pela qual ela se define. Obviamente, o conteúdo dessa injustiça não permanece o mesmo de uma época para outra ou de uma sociedade para outra; ele pode variar, mas a própria instauração da injustiça, da disputa, continua sendo essencial à vida política.

Percebe-se, no pensamento político de Rancière, que o conflito não é um acidente ou uma falha superável surgida na evolução de uma comunidade política. Nesse sentido, o consenso não deve ser suposto na origem da vida política, tanto

quanto não deve ser colocado como finalidade da ação política. É evidente que o mesmo se aplica também para a reconciliação que a teoria do reconhecimento tenta pôr no lugar do consenso como termo da luta política que opõe as identidades coletivas. A conquista dessa reconciliação coincidiria com a extinção da política. Uma tarefa impossível que a filosofia gostaria de atribuir à política.

Rancière denuncia precisamente a própria ambição da filosofia política que, de Platão a Marx, passando por Hobbes e Rousseau, sempre se propôs a superar a desordem característica da política, formulando um princípio de organização da sociedade (Rancière, 1995). Para ele, a desordem ou o conflito é uma característica fundamental da política, e a filosofia se engana ao pensar poder superá-la. Entre filosofia e política reina um desentendimento que desvela o caráter essencialmente conflituoso da realidade política.

Na obra de Rancière, o paradigma do consenso é radicalmente rejeitado em favor daquele do conflito ou do dissenso na reflexão sobre a política. Entre esses dois paradigmas concorrentes da reflexão política contemporânea – o consenso e o conflito – a oposição parece insuperável. Com efeito, parece muito difícil escapar da escolha entre o consenso e o conflito para pensar a política.

No entanto, sem negar a importância desses dois paradigmas na elaboração do pensamento político, ainda é possível tentar compreender a política a partir de outro ponto de vista, ou seja, propor outro paradigma para entender a realidade política.

Em todo caso, é essa perspectiva que se depreende de uma obra publicada há alguns anos e que se intitula *Philosophie et existence* (Savado, 2001). Esse livro tem por objetivo explícito reabilitar a reflexão filosófica, indo além do predomínio contemporâneo do tema do “fim da filosofia”.

Essa busca pela reabilitação da filosofia em geral tem como consequência efetiva a possibilidade de uma renovação da aplicação da filosofia a domínios específicos, tais como a ética, a arte e, evidentemente, a política. *Philosophie et existence* apresenta-se, na verdade, como uma obra de filosofia fundamental, cujos princípios podem ser estendidos às questões tradicionais da reflexão filosófica – que são a ética, a arte e a política, para nos limitarmos a esses exemplos. Do ponto de vista da maneira de considerar a tarefa da filosofia sugerida por esta obra fundamental, a filosofia política deve ser compreendida como a aplicação da reflexão filosófica a um campo particular, que é a política.

É verdade que essa concepção da elaboração da filosofia política não é nova em si mesma. Ela se encontra em autores tão antigos quanto Platão e Aristóteles, e em pensadores modernos como Kant, Fichte e Hegel. Na época contemporânea, mantém-se em pensadores como Eric Weil, Léo Strauss e, em certa medida, até mesmo em Hannah Arendt. Mas foi literalmente abandonada há alguns anos e não se encontra em nenhum dos pensadores políticos atualmente conhecidos. Com efeito, a filosofia política atual, em todas as suas figuras dominantes – Rawls, Habermas, Honneth ou Rancière – já não concebe a sua tarefa como a aplicação de princípios filosóficos a um domínio específico constituído pela política.

Daí decorre que a maneira como *Philosophie et existence* formula a tarefa da filosofia política introduz uma ruptura com todas as tendências contemporâneas do pensamento

político. Tanto os partidários do consenso – Rawls e Habermas – quanto os defensores do conflito – isto é, os representantes da ética e da política do reconhecimento, aos quais se acrescenta Rancière – concordam em reivindicar a autonomia da filosofia política.

Para todos eles, a filosofia política constitui uma forma autônoma de discurso que não precisa apoiar-se em princípios que a transcendam para se desenvolver. Do ponto de vista que compartilham, a concepção sistemática da filosofia – que transforma a filosofia política em parte de um conjunto mais amplo, do qual ela recebe sua justificativa – pertence a um passado definitivamente superado. A filosofia política pode desenvolver-se sem se referir a fundamentos que a precedam e que, supostamente, lhe preparem o caminho.

No entanto, essa maneira de conceber a ambição da filosofia política implica que ela renuncia, fundamentalmente, a propor um ideal de sociedade capaz de orientar a ação política. Por mais crítica que se mostre em relação à realidade política histórica, a filosofia política permanece incapaz de formular uma concepção da vida coletiva que possa servir de referência aos cidadãos. Quer promova o consenso, com Rawls e Habermas, quer denuncie a dominação, com Honneth e Rancière, a filosofia política não tem um programa de sociedade, no sentido forte da palavra, para propor. Pode, quando muito, apresentar-se modestamente como intérprete das expectativas ou porta-voz dos sofrimentos de uma sociedade ou de uma época, mas se abstém de questionar-se sobre as modalidades de transformação do mundo a que Marx convidava os filósofos.

Consequentemente, a filosofia política contemporânea pensa a política sem compreender o compromisso. Ora, como sublinha com razão um dos raros pensadores contemporâneos que reivindica o sistema como forma do seu discurso, a saber,

Alain Badiou, num capítulo significativamente intitulado “Contre la philosophie politique”, “(...) O ponto a partir do qual uma política pode ser pensada, aquele que permite, mesmo a posteriori, apreender a sua verdade, é o dos atores (...)” (Badiou, 1998, p. 33). Badiou especifica, mais adiante, na mesma obra de onde provém esta observação, que “A figura subjetiva central da política é o militante político, figura totalmente ausente do dispositivo de Rancière” (Badiou, 1998, p. 137).

Naturalmente, a observação dirigida a Rancière vale para todos os representantes conhecidos da filosofia política contemporânea que já foram citados.

Badiou – que ao longo de toda a sua obra se empenha em reabilitar o compromisso militante – não parece entrever que uma filosofia política possa se propor a justificar o engajamento político. Sendo assim, ele procura opor uma “metapolítica” – que restabeleça a militância política em seus direitos – à filosofia política em sentido estrito – que pretende apreender a política de fora, do ponto de vista do “espectador”. Esta abordagem de Badiou se explica pelo fato de que a sua defesa da militância não se inscreve numa reflexão geral sobre o engajamento, mas se baseia numa “ética das verdades” ou numa “ética do sujeito”². Para ele, o militante é essencialmente o portador de uma verdade que o convoca a se afirmar. Em outras palavras, toda verdade precisa de militantes, e ser militante equivale a se identificar com uma verdade.

No entanto, essa compreensão do compromisso militante apresenta a desvantagem de transformar o militante em eleito, de elevá-lo a destinatário de uma graça. Aliás, Badiou

² As duas expressões são empregadas por Badiou respectivamente em *L'éthique : essai sur la conscience du mal* (Badiou, 2003) e em *Logiques des mondes : l'être et l'événement 2* (Badiou, 2006).

não hesita em empregar explicitamente a palavra “graça” para designar a relação entre uma verdade e seu sujeito.

Com certeza, a graça a que ele se refere não diz respeito a nenhum ser único transcendente, a um Deus, mas isso o impede de dar o devido espaço ao fenômeno do engajamento, ou seja, de elaborar uma ética do engajamento (Savado, 2007) capaz de sustentar uma filosofia política que reabilite o esquema do engajamento na consideração da política.

Para receber uma justificativa adequada, a militância política deve estar inscrita numa reflexão sobre o engajamento. É esse o resultado alcançado em *Philosophie et existence*, que se encerra com um capítulo intitulado “Esquisse d’une présentation des modalités de l’engagement” e conclui revelando “o significado metódico da experiência do engajamento”. A obra consegue mostrar que toda a existência repousa sobre um engajamento. Entretanto, ela distingue esse engajamento “fundamental” – que se perfila por trás dos atos da vida cotidiana – como “falar”, “pensar”, “agir” e “decidir” – do engajamento militante, através do qual um indivíduo ou um grupo defende uma causa.

O engajamento militante é a forma de engajamento mais acessível ao senso comum. Ele se traduz, na verdade, pela adesão a organizações políticas ou associações da sociedade civil e pelos testemunhos individuais de dedicação a uma causa. Embora seja mais notável por seus efeitos, o engajamento militante permanece, porém, como secundário em relação ao engajamento fundamental, que sustenta o fenômeno da existência em sua totalidade. Todavia, “secundário” não significa banal, pois o engajamento militante lembra ao senso comum a importância do próprio fenômeno do engajamento. Em outras palavras, o engajamento militante encontra sua justificativa no

engajamento fundamental, que, por sua vez, se revela no primeiro como uma ilustração de seu significado.

O reconhecimento da importância do engajamento na existência justifica a elaboração de uma filosofia política que formule abertamente o ideal de sociedade cuja realização ela deseja promover. Esse ideal se enraíza na decisão pelo sentido contra o não-sentido na filosofia, que estabelece a realização completa do princípio da igualdade entre os homens como objetivo último da ação humana. A adesão ao princípio da igualdade entre os homens, por meio da decisão pelo sentido na filosofia, leva à busca de uma sociedade na qual as desigualdades entre as categorias de cidadãos seriam abolidas, assim como as desigualdades entre as sociedades em escala mundial.

Cabe à filosofia política questionar-se sobre as modalidades pelas quais esse ideal de sociedade poderia alcançar sua realização. Ao assumir essa tarefa, ela se vê obrigada a preocupar-se com as formas da ação coletiva e a analisar as modalidades concretas do engajamento político. Para além das modalidades convencionais consagradas de gestão da vida coletiva – como, por exemplo, as eleições ou os debates institucionalizados –, exige-se também que ela se volte para as formas contestatórias de ação política – como manifestações, protestos, revoltas ou revoluções.

Ao orientar-se nessa direção, a filosofia política reabilita o projeto marxista de transformação radical do mundo, sem, no entanto, abandonar o terreno da filosofia em favor do da ciência positiva. Daí decorre uma relativização da necessidade histórica em benefício de uma valorização do engajamento tanto individual quanto coletivo.

Essa evidência da importância do engajamento, destinado a intervir tanto na elaboração da reflexão filosófica fundamental quanto na ação política mais concreta, é, em última análise, a conquista mais significativa da proposta que trazemos em *Philosophie et existence*.

Referências

- APEL, K.-O. *L'éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1994.
- BADIOU, A. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil, 1998.
- BADIOU, A. *L'éthique*. Essai sur la conscience du mal. Nous: Caen, 2005.
- BADIOU, A. *Logiques des mondes*. L'être et l'événement 2. Paris: Seuil, 2007.
- BADIOU, A. *Saint Paul*. La fondation de l'universalisme. Paris: P.U.F., 1997.
- FRASER, N. *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Reconnaissance et redistribution. Trad. E. Ferrarese. Paris: La Découverte, 2005.
- HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*. Trad. M. Hunyadi. Paris: Cerf, 1986.
- HABERMAS, J. *Droit et démocratie*. Trad. R. Rochlitz et C. Bouchindhomme. Paris: Gallimard, 1997.
- HABERMAS, J. *Théorie de l'agir communicationnel*. Trad. J.M. Ferry. Paris: Fayard, 1989.
- HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Débat sur la justice politique*. Trad. R. Rochlitz. Paris: Cerf, 1997.
- HONNETH, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Trad. P. Rusch. Paris: Cerf, 2002.
- HONNETH, A. *La réification*. Trad. S. Haber. Paris: Gallimard, 2005.
- RANCIÈRE, J. *Aux bords du politique*. Paris: La Fabrique, 1998.

- RANCIÈRE, J. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.
- RANCIÈRE, J. *La méésentente*. Politique et philosophie. Paris: Galilée, 1995.
- RAWLS, J. *La justice comme équité*. Une reformulation de la théorie de la justice. Trad. B. Guillarme. Paris: La Découverte, 2003.
- RAWLS, J. *Libéralisme politique*. Trad. C. Audard. Paris: P.U.F., 1992.
- RAWLS, J. *Théorie de la justice*. Trad. C. Audard. Paris: Seuil, 1987.
- RENAULT, E. *L'expérience de l'injustice*. Reconnaissance et clinique de l'injustice. Paris: La Découverte, 2004.
- RENAULT, E. *Le mépris social*. Ethique et politique de la reconnaissance. Bègles: Le passant ordinaire, 2000.
- RENAULT, E.; SINTOMER, Y. (Sous la direction de), *Où en est la théorie critique ?* Paris: La Découverte, 2003.
- SAVADOGO, M. *La parole et la cité*. Essais de philosophie politique. Paris: L'Harmattan, 2002.
- SAVADOGO, M. *Philosophie et existence*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- SAVADOGO, M. *Pour une éthique de l'engagement*. Namur: P.U.N., 20007.
- TAYLOR, C. *Multiculturalisme*. Différence et démocratie. Trad. D.-A. Canal. Paris: Flammarion, 1994.

Em um tempo marcado por crises institucionais, polarizações intensas e transformações tecnológicas aceleradas, a filosofia política é convocada a mais do que interpretar conceitos: ela é chamada a confrontar os dilemas do presente. *Temas de filosofia política contemporânea* reúne reflexões que enfrentam, com rigor teórico e sensibilidade histórica, algumas das questões mais urgentes do nosso tempo – da democracia às formas de poder, da justiça às tensões entre liberdade e responsabilidade. Sem abrir mão do diálogo com a tradição, os autores e as autoras aqui reunidos exploram os impasses e as possibilidades da vida política contemporânea, oferecendo instrumentos conceituais para compreender um mundo comum em disputa. O volume se dirige tanto ao leitor especializado quanto àqueles que reconhecem que pensar politicamente é, hoje, uma tarefa decisiva para a preservação e a reinvenção da experiência democrática.