



CADERNOS de
43
Ética e
Filosofia Política

CADERNOS de
**Ética e
Filosofia Política**

NÚMERO 43 (2)



CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 43, V. 02 - São Paulo - 2º semestre de 2024
Publicação semestral
ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Christiane Cardoso Ferreira, Giovani Valério, Gustavo Nascimento de Souza, Hannah Lourdes Ramos, José Valdir Teixeira Braga Filho, Mariana Di Stella Piazzolla, Matheus Romero de Moraes, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Yasmin Alcantara Galvão Pereira.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (*in memoriam*), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagen de capa: *Deveres* (1910) – Eliseu Visconti – Coleção Particular

USP
Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Carlos Gilberto Carlotti Júnior
Vice-reitor: Profa. Maria Arminda do Nascimento Arruda

FFLCH
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: Prof. Adrián Fanjul
Vice-Diretora: Profa. Silvana de Souza Nascimento

Departamento de Filosofia da USP
Chefe: Prof. Eduardo Brandão
Vice-chefe: Alex de Campos Moura

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:
Prof. Edelcio Gonçalves de Souza
Prof. Luiz Sérgio Repa
Endereço para correspondência:
Profa. Maria das Graças de Souza
Departamento de Filosofia - USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 - São Paulo - SP - Brasil
Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431
E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

A revista ***Cadernos de Ética e Filosofia Política***, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É esse caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão.

Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne periodicamente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um vasto corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área, buscando promover o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, bem como tem editado dossiês temáticos, conduzidos, conjuntamente com o corpo editorial da revista, com editores e editoras convidados.

Convidamos os/as estudantes de pós-graduação em filosofia e pesquisadores/as interessados/as em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

Sumário

Artigos

Raça, violência e biopolítica: dos estados de exceção aos corpos de exceção.....	7
Constantino Yazbek	
Reflexões sobre Little Rock: da Questão Negra à Questão Judaica	20
Nádia Junqueria Ribeiro	
O fenômeno do populismo e seus impactos desfigurantes na democracia representativa...	33
Felipe Bezerra de Castro Oliveira	
Ação política e tensão institucional em Hannah Arendt: o ordinário e o extraordinário.....	43
Éliton Dias da Silva	
O sábio estoico na prisão ou da “Desobediência Civil” de Thoreau	57
Gabriel Guedes Rossatti	
Notas sobre o controle social das mulheres negras no Brasil e o papel das instituições "totais".....	70
Carolina de Menezes Cardoso Pellegrini	
Ana Paula Motta Costa	
O racionalismo e o romantismo de John Stuart Mill	84
Isabel de Almeida Brand	
O devir-putrefato do Estado: Hegel e a crítica à democracia.....	94
Gabriel Ferri Bichir	
Filosofia como estratégia: decolonialidade e filosofia africana.....	110
Felipe Luiz	

Tradução

<i>Cartas sobre a botânica</i> (Cartas I e II), Jean-Jacques Rousseau.....	122
Paulo Ferreira	

Resenha

A <i>primazia da justiça, ou o direito pelo avesso</i> , de Maria Isabel Limongi.....	130
Márcio Suzuki	

Artigos

Raça, violência e biopolítica: dos estados de exceção aos corpos de exceção

André Constantino Yazbek¹

Resumo: O presente artigo pretende mobilizar a recepção crítica do tema da biopolítica em Michel Foucault segundo os temas da exceção, da raça e da violência política retracingando o que se poderia chamar de uma “soberania biopolítica”, com destaque para a exploração da matriz ou do padrão colonial do poder e da violência soberana propriamente moderna. Para tanto, serão exploradas as interlocuções das obras de Giorgio Agamben e Achille Mbembe com a reflexão foucaultiana sobre o governo das populações e com a temática da exceção soberana em Carl Schmitt e, por fim, a articulação dos “territórios” aos “corpos de exceção”, tal como proposto por Sidi Barkat.

Palavra-chave: Biopolítica – Soberania – Exceção – Raça – Violência – Colonialidade.

Race, violence and biopolitics: from states of exception to bodies of exception

Abstract: This article aims to mobilize the critical reception of Michel Foucault's concept of biopolitics through the themes of exception, race, and political violence, retracing what might be called “biopolitical sovereignty”, with an emphasis on exploring the colonial matrix or pattern of power and sovereign violence in modern times. To this end, the intersections of Giorgio Agamben's and Achille Mbembe's works with Foucault's reflections on the governance of populations and Carl Schmitt's concept of sovereign exception will be explored, along with the articulation of “territories” to “bodies of exception”, as proposed by Sidi Barkat.

Keywords: Biopolitics – Sovereignty – Exception – Race – Violence – Coloniality.

¹ Mestre e Doutor em Filosofia pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), tendo realizado parte de seu doutorado na *École Normale Supérieure* de Paris (ENS). Também possui um estágio de pós-doutorado na *École Normale Supérieure* de Lyon (ENS-Lyon). Atualmente, é Professor Adjunto do Departamento de Filosofia (GFL) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da *Universidade Federal Fluminense* (UFF). E-mail: andre.yazbek@yahoo.com.br

I.

Nas últimas décadas, uma tendência bastante marcante na recepção crítica do tema da biopolítica em Michel Foucault diz respeito à retomada do problema do governo da vida das populações segundo a temática da exceção, da raça e da violência política, mormente a partir da natureza da soberania estatal em sua dimensão propriamente jurídica (aspecto que teria permanecido, por razões de método, insuficientemente determinado na obra foucaultiana²). Em sua origem, uma tal tendência percorre duas vertentes principais, por meio dos quais se pretende circunscrever uma *violência propriamente contemporânea*: a) a primeira, cuja expressão inaugural poderia ser atribuída ao projeto filosófico intitulado *Homo sacer*, de Giorgio Agamben, consiste em associar a biopolítica foucaultiana aos argumentos schmittianos à propósito da soberania como prática decisionista de exceção; b) a segunda, consubstanciada pelo célebre ensaio *Necropolítica*, publicado por Achille Mbembe em 2003, se caracteriza pelo manejo da relação entre biopoder e *imperium* também segundo o eixo da articulação entre biopolítica e exceção soberana, mas agora tendo-se em vista a experiência histórica de uma soberania colonial no interior da qual a *plantation* escravagista teria constituído a primeira experimentação propriamente biopolítica.

Sabemos que Agamben, em seu *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1998), partira da dupla injunção que caracteriza o exercício do poder tipicamente moderno, tal como o compreendera Foucault e Carl Schmitt, para chegar à formulação de um poder que se ocupa da “vida” em sentido biológico (nos termos da biopolítica foucaultiana³) e cuja forma de soberania é aquela da exceção (no sentido schmittiano da exceção soberana⁴). Portanto, em Agamben o exercício propriamente moderno do poder responde ao duplo imperativo da “decisão soberana sobre a vida matável”, ou *vida nua*, e da “tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação”.⁵ Nestes termos, o poder soberano concerne à *vida nua* (no sentido da *bloss Leben* benjaminiana) na medida em que sua inclusão no Estado, como existência exposta à morte (forma de vida politicamente desqualificada), demarca o limiar de exceção para além do qual a vida cessa de ter valor jurídico.⁶ Estaríamos, assim, diante de uma *soberania biopolítica* que traduziria o paradigma propriamente contemporâneo da produção da “vida matável” pela exceção soberana em nossa experiência política atual, indelevelmente marcada, como se sabe, pela emergência dos regimes totalitários nazi-fascistas.⁷ Em suma, em Agamben o estado de exceção torna-se a norma de governo na modernidade, e sua figura paradigmática será justamente o *campo de concentração*.⁸

Ora, a perspectiva agambeniana, cujos méritos são inegáveis, alcançou grande repercussão justamente pelo fato de ter lançado novas luzes sobre os arcanos da soberania moderna e, em consequência, ter permitido também uma compreensão renovada do fenômeno dos Estados nazi-fascistas: é porque a política moderna transformara-se no espaço

² Como veremos, a analítica do poder desenvolvida por Foucault é metodologicamente orientada para uma perspectiva refratária às abordagens clássicas da soberania jurídica.

³ “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora cuidadosamente recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (cf. FOUCAULT, *A vontade de saber*, p. 146).

⁴ “Soberano é quem decide sobre a exceção” (cf. SCHMITT, *Political Theology*, p. 5).

⁵ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, p. 149.

⁶ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, p. 134.

⁷ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, p. 121.

⁸ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, p. 166.

de inclusão da *vida nua* (vida separada e excluída de si mesma), exercendo-se sobre a forma da decisão soberana a respeito da “vida matável”, que o domínio totalitário se tornou possível e, em certo sentido, na lógica de seu desdobramento, *necessário*.⁹ Mas ocorre que, como bem notara Walter Mignolo, “a ‘vida nua’ que ‘descobriu’ Agamben [...] é tardiamente o que os índios e os negros já sabiam desde o século XVI”.¹⁰ De fato, e por importante que sejam, as reflexões de Agamben fazem apenas referências pontuais à colonização, passando ao largo de uma exploração sistemática da matriz ou do padrão colonial do poder e da violência soberanas: “Que a vida das pessoas brancas possa ser descartada, foi uma novidade [apenas] na Europa e na Anglo América”.¹¹ E no entanto, o léxico conceitual agambeniano têm sido significativamente mobilizado para a compreensão da realidade política da colonização e dos dispositivos de exclusão e abandono característicos da situação colonial.¹²

Coube a Mbembe, neste sentido, não exatamente a “descoberta” da matriz colonial do terror moderno – o próprio Mignolo se refere ao *Discurso sobre a colonialidade* de Aimé Cesaire (1955) –, mas sim sua formulação segundo o enquadramento de uma crescente normalização do exercício da soberania de exceção para fins de distribuição diferencial da morte, uma maquinaria que concerne à gestão política das populações mas que opera por meio da decisão soberana (ainda Schmitt), agora *racializada*, sobre quais corpos são matáveis e quais não são. Para Mbembe, portanto, tratava-se de “avaliar adequadamente a eficácia da colônia como formação de terror”¹³, – o que implicara a exploração direta de uma leitura biopolítica da violência na qual está em jogo a violência que fundamenta os estados de exceção coloniais, estados nos quais a inclusão é, paradoxalmente, baseada na exclusão e no abandono, mas segundo uma gestão *racializada* da vida e da morte. Nestes termos, é notável que Mbembe venha a apoiar-se na maneira como o próprio Foucault compreendera o *racismo*, em sua função e centralidade, nos modernos estados biopolíticos: “em termos foucaultianos, o racismo é acima de tudo uma tecnologia [biopolítica], [...] a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado”.¹⁴ E, no entanto, tampouco Foucault deteve-se sobre o problema do colonialismo.

Assim, a crítica política e a experiência histórica mobilizada por Mbembe concernem ao colonialismo e à colonialidade como padrão geral de dominação do mundo atual, de sorte que já em *Necropolítica* seu diagnóstico da atualidade tem em vista uma espécie de atualização dos dispositivos coloniais por meio da multiplicação das zonas de exceção segundo a lógica paramilitar de milícias privadas. Os exemplos privilegiados são a Guerra do Golfo e a campanha do Kosovo, eventos candentes à época da publicação do ensaio, mas igualmente o *Apartheid*, a Faixa de Gaza e a “guerra econômica” contra os estados pós-coloniais em África ao longo da década de 1980, cujo efeito é o da impossibilidade de “construção dos fundamentos econômicos da ordem e da autoridade política”.¹⁵ Neste contexto, em que operam “regimes coloniais tardo-modernos”, as “operações militares e o exercício do direito

⁹ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, p. 126.

¹⁰ MIGNOLO, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, p. 41.

¹¹ MIGNOLO, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, pp. 41-42.

¹² SVIRSKY; BIGNALL, “Introduction”, pp. 3-4.

¹³ MBEMBE, “Necropolítica”, pp. 132-133.

¹⁴ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 128. Nas palavras do próprio Foucault, “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (cf. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 306, *grifo nosso*).

¹⁵ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 140.

de matar já não constituem o único monopólio dos Estados, e o ‘exército regular’ já não é o único meio de executar essas funções”.¹⁶

Mas então já estamos em face de um regime de violência que escapa à codificação legal (e mistificadora) da soberania estatal em sentido normativo e liberal, – quer dizer: diante de um regime de violência no qual a “própria coerção tornou-se produto do mercado”.¹⁷

II.

Em *Necropolítica*, Mbembe assinala a mesma injunção sistémica já articulada por Agamben e se mantém, igualmente, em uma relação polêmica com a biopolítica de Foucault e a exceção soberana de Schmitt: inicia seu ensaio perguntando-se sobre a suficiência da noção foucaultiana de biopoder para “contabilizar as formas contemporâneas em que o político [...] faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto”¹⁸ e, ao longo de seu desenvolvimento, examina as “trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar”.¹⁹ Neste contexto, Mbembe desafia a temática da soberania no horizonte da biopolítica foucaultiana (cujo aspecto mortífero já havia sido sublinhado, mas não extensamente tematizado, por Foucault²⁰) tendo em vista a determinação do poder soberano como exercício do controle sobre a mortalidade e a definição da vida (o que implica, como vimos, o seu enquadramento segundo a gramática schmittiana da inimizade e da exceção). Assim, vale também para Mbembe as linhas gerais da crítica e do diagnóstico da modernidade política já avançadas por Agamben, e que consiste na afirmação de que a biopolítica moderna coincide com uma *tanatopolítica*.²¹

No entanto, e este é o passo decisivo em sua *démarche*, Mbembe direciona a injunção do poder que se exerce sobre a mortalidade (ou seja, da soberania como abandono do limite da morte) e a da exceção schmittiana (quer dizer, da exceção como estrutura própria da soberania) no sentido de recapturar o problema moderno dos nexos entre violência política, biopolítica e soberania estatal a partir da articulação das temáticas da *colonialidade*, do *racismo* e da *violência* de Estado. Assim, Mbembe não apenas faz a remissão do problema da exceção ao da estrutura política e da prática coloniais (“Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de colonização e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção”) como, em consequência, afirma a centralidade da escravidão para a compreensão histórica do surgimento do terror moderno na medida mesmo que ela “pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica”.²² Também aqui, trata-se de levar adiante uma crítica radical à habitual compreensão liberal-normativa do Estado e de suas derivas mistificadoras. Mas no caso de Mbembe a análise tem por centro a estrutura jurídico-político da *plantation* colonial escravagista (“primeira síntese entre

¹⁶ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 139.

¹⁷ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 139.

¹⁸ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 123.

¹⁹ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 128.

²⁰ “O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar” (cf. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 286).

²¹ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I, p. 128.

²² MBEMBE, “Necropolítica”, p. 130.

massacre e burocracia”), agora tomada em seu sentido histórico e paradigmático de lugar inaugural para uma “forma peculiar de terror”: para a prática e o imaginário europeus, a “colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei e no qual tipicamente a ‘paz’ assume a face de uma ‘guerra sem fim’”.²³

Vista da perspectiva do lado de cá, àquela das formações coloniais, nossa modernidade política emerge aqui sob uma outra luz, revelando uma feição que, a despeito das compatibilidades com a “modernidade agambeniana”, exige um deslocamento radical de nosso habitual enquadramento eurocêntrico (aqui incluso o do próprio Foucault) para pensar a questão das relações entre soberania e biopolítica: em Mbembe, a coextensividade entre a gestão populacional para a proteção e o cultivo da vida e o direito soberano de matar guarda seu sentido profundo na realidade histórica e paradigmática da forma-colônia, ou seja, nos territórios em que o “direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra” e a guerra, feita ao próprio corpo político pretensamente para a sua conservação, “não está sujeita a normas legais e institucionais”.²⁴

Portanto, na paisagem colonial, cuja estrutura jurídica-política de base é a *plantation* escravagista, espaço em que o escravizado é expulso da humanidade em geral, a “violência constitui a forma original do direito, e a exceção proporciona a estrutura da soberania”.²⁵ Daí que “necropolítica” signifique, em termos gerais, a gestão diferencial da morte em espaços político-territoriais balizados por zonas de exceção que, com efeito, são permanentes não por um desvio com relação às suas formas “puras”, mas sim porque a permanência da exceção lhes é originariamente fundadora na medida em que, neste caso, a violência que funda o espaço da ordem soberana é a violência colonial. Trata-se da gestão da morte no sentido da gestão do corpo morto, ou do corpo paradoxalmente morto em vida. Em suma, trata-se da criação daquilo que Mbembe chama de “mundos de morte”, ou seja, “formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de ‘mortos-vivos’”.²⁶

Assim, as práticas de gestão mortífera da vida, aplicadas às zonas de exceção permanente, revelam aquilo que Franz Fanon denominara, a propósito das formações coloniais, como sendo da ordem de *zonas de não-ser*.²⁷ Que tais práticas e espaços de exceção venham a se expandir indefinidamente, revelando uma lógica operatória da política contemporânea que consiste na expansão das condições de subalternidade para largas porções do mundo, é o diagnóstico da atualidade que Mbembe pretende fazer avançar em suas obras mais recentes, tendo-se em vista aquilo que ele próprio chamará de *deir-negro*: assim, os “riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas”.²⁸

Parece-me justo, portanto, atribuir à temática da *necropolítica* em Mbembe a capacidade de operar uma espécie de *giro decolonial* com relação às perspectivas eurocentradas

²³ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 132.

²⁴ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 134.

²⁵ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 131.

²⁶ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 146.

²⁷ FANÓN, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 125.

²⁸ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 17.

da biopolítica, dando azo, inclusive, ao desenvolvimento de uma espécie de inversão do eixo da própria crítica da modernidade a partir da consideração da *violência colonial* como o duplo indispensável à instauração do espaço normativo propriamente moderno (operação que não é exatamente inaugurada pelo filósofo camaronês, como vimos anteriormente, mas encontra nele um novo e decisivo impulso): “Como ascendente da democracia, o mundo colonial não era a antítese da ordem democrática. Sempre foi o seu duplo ou, até, sua face noturna. Não há democracia sem o seu duplo – a colônia, pouco importa o seu nome e estrutura”.²⁹ Isso significa que as mistificações que foram necessárias ao funcionamento efetivo e à sobrevida institucional das democracias modernas são pagas “ao preço da externalização da sua violência originária em lugares outros, os não lugares cujas figuras emblemáticas são a *plantation*, a colônia ou, atualmente, o campo e a prisão”.³⁰ Em consequência, em *Políticas da Inimizade* (2017) Mbembe apreende a própria história da democracia como uma história atravessada por *dois corpos* distintos: um corpo solar e um corpo noturno, – sendo esse último o corpo que se torna visível na subjugação de povos e populações às violências estatais (a despeito das tentativas de dissimulá-lo na modernidade). Evidentemente, Mbembe relaciona este corpo noturno ao império colonial e ao regime escravagista: “O sistema colonial e o sistema escravagista representam [...] o repositório amargo da democracia”.³¹

Assim, é precípua considerar que ao cenário europeu da instituição da moderna soberania estatal e das democracias liberais correspondera, como seu duplo indissociável e sua condição de realização efetiva, um outro cenário, o de uma *soberania colonial* cuja prática da violência escapa às codificações legais usuais e mesmo à racionalidade liberal da eficácia produtiva. Como bem notara Roberto Schwarz, referindo-se ao caso brasileiro, “Fundada na violência e na disciplina militar, a produção escravista dependia da autoridade, mais que da eficácia”.³² Daí que o estudo racional do processo produtivo, bem como sua modernização continuada e mesmo a implementação de uma tecnologia e de uma disciplina do trabalho, parecesse como algo “sem propósito no Brasil” oitocentista.³³

III.

Mas notemos ainda que a própria ideia agambeniana de uma *soberania biopolítica*, anteriormente mencionada a propósito da remissão do tema da gestão biopolítica ao da exceção soberana, representa já um deslocamento na leitura do poder soberano e do biopoder tal como o tematizara Foucault. Lembremos, por um lado, que o programa genealógico foucaultiano jamais deixou de assinalar seu lugar de radical oposição às teorias clássica da soberania jurídica, para as quais tradicionalmente o poder político deve ser concebido como um direito originário que se cede e que possuiria no contrato sua fonte de legitimidade, sendo o indivíduo seu elemento pré-político e o soberano o foco de emanação de seu exercício³⁴. Ademais, e por outro lado, em Foucault a modernidade política

²⁹ MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 49.

³⁰ MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 50.

³¹ MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 38.

³² SCHWARZ, R. “As ideias fora do lugar”, p. 152.

³³ SCHWARZ, R. “As ideias fora do lugar”, p. 152.

³⁴ “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” (cf. FOUCAULT, *A vontade de saber*, p. 102).

propriamente dita, do ponto de vistas de suas técnicas de exercício de governo, deve ser demarcada não exatamente no advento da soberania estatal, cujo exercício típico de poder, derivado do arcaico direito da *patria potestas*, é aquele de um poder de *morte* sobre vida, mas antes no da gestão das populações para fins de incremento de suas forças produtivas, marco fundamental da racionalidade de governo propriamente capitalista e liberal, ou seja: da própria gestão biopolítica.³⁵ E é justamente do contraste com a soberania clássica, com sua lógica absoluta de dispêndio também absoluto do poder, que Foucault extrairá a delimitação do processo pelo qual, no limiar de nossa modernidade, a vida natural começara a ser incluída nos cálculos do exercício do poder político estatal.

Por tudo isso, a operação que nos permite falar em algo como uma *soberania biopolítica* é uma operação não trivial, para o qual é necessária certa articulação específica; e é para esta articulação específica que concorre a associação agambeniana entre as análises da biopolítica foucaultiana e os argumentos teórico-políticos de Schmitt à propósito da exceção soberana (da qual também Mbembe, como vimos, se faz partidário). Nela, estão implicadas uma leitura e uma recepção crítica do legado foucaultiano, mas também um diagnóstico do nosso próprio tempo, no sentido de uma época para a qual a política parece ser uma mobilização concertada entre o cultivo e a destruição da vida, a produção de corpos dóceis e de seu dispêndio absoluto por meio de uma violência sistêmica que os leva à morte ou os deixa morrer. Possibilidades aparentemente contrastantes e já aventadas (em seu aspecto paradoxal) pelo próprio Foucault³⁶, mas que parecem encontrar seu ponto de maior inteligibilidade política em uma *démarche* de análise que reinscreve a biopolítica no solo de uma soberania que não é mais aquela da biopolítica compreendida como a gestão *positiva* das populações, mas sim a da soberania segundo sua definição pela exceção schmittiana, cuja prática decisionista determina, a um dado momento, *quem* é o inimigo.³⁷

Mas lembremo-nos do *corpo noturno* aventado por Mbembe em sua história implicada da democracia e de seu outro, isto é, do sistema colonial escravagista. Ocorre que esse corpo noturno encarna justamente a política colonial do terror no sentido da “ultrapassagem deliberada de um limiar de violência e de crueldade que se abate sobre aqueles que, outrora, eram privados de leis”.³⁸ Aqui me parece haver uma ideia e uma formulação fecundas para pensarmos a *atualidade* desta feição “noturna” de nossos modernos sistemas democráticos naquilo que os implica em uma *soberania biopolítica* cuja forma de violência específica é a de produção calculada de vidas que valem a vida e vidas que valem a morte³⁹, – e isso segundo a própria institucionalização de um regime de desigualdade em escala planetária. Neste sentido, seria necessário reinscrever a história da “paz civil” do Ocidente europeu, e de seus sistemas liberais em geral, em sua íntima conexão com a “história das violências à distância”, – uma história na qual o regime da *plantation*, o regime da colônia e o regime da democracia “nunca se largam”.⁴⁰ A partir de uma tal perspectiva, a colônia pode emergir como elemento

³⁵ FOUCAULT, *A vontade de saber*, p. 132.

³⁶ “A coexistência, no seio das estruturas políticas, de enormes máquinas de destruição e de instituições dedicadas à proteção da vida individual é uma coisa desconcertante que merece ser investigada. É uma das antinomias centrais de nossa razão política” (cf. FOUCAULT, “A tecnologia política dos indivíduos”, p. 303).

³⁷ SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 26.

³⁸ MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 38.

³⁹ YAZBEK, “Soberania e violência biopolítica neoliberal: revisitando o paradigma da guerra no pensamento de Michel Foucault”, p. 51.

⁴⁰ MBEMBE, *Políticas da Inimizade*, p. 37 e 40.

decisivo para a determinação da direção histórica e da estrutura espacial da feição propriamente moderna da *violência* calculada de nossa estrutura política.

Por esta via, com efeito, é possível ainda tornar a reencontrar Schmitt através da retomada de sua análise histórica da constituição moderna de um *nomos* global a partir da centralidade conferida à forma-colônia para a formação do direito público europeu. Afinal, e como veremos a seguir, em Schmitt as colônias, com seu “status territorial distintivo”, são a base (*die Grundlage*) da formação global da ordem eurocêntrica, quer dizer, seu “fato espacial básico”: “O espaço não europeu era sem mestre, não civilizado ou semicivilizado, uma área de colonização, um objeto de tomada de posse pelas potências europeias que se tornaram *Reichs* pelo fato de possuírem tais colônias”.⁴¹

IV.

É notável que em Schmitt, em seu *O Nomos da Terra* (1950), o caráter constitutivo da *tomada da terra* para o *direito* acabe por ensejar uma história ocidental das tomadas da terra na qual o sistema colonial aparece como o fato espacial básico da primeira possibilidade *concreta* de ordenação de um “*nomos da Terra*” em sentido próprio, ou seja, *global*. Ora, desde a circum-navegação e a consequente “descoberta” do Novo Mundo já não se trata mais do *globo* “apenas imaginado de modo mítico, mas [sim] perceptível como fato científico concretamente mensurável”; fato a ser ordenado segundo o “problema até então impensável” de uma “ordem espacial do globo inteiro em conformidade com o direito das gentes”.⁴² Em consequência, dirá Schmitt, o “conjunto da história colonial é uma história de eventos de fundação espacialmente determinados, nos quais se conjugam ordenação e localização”.⁴³

Ora, uma vez que em Schmitt, em sua origem, direito e ordenação são *uma e mesma coisa*, é forçoso reconhecer que o evento da tomada colonial da terra é um evento fundacional no sentido de que ele inaugura o moderno direito europeu das gentes na medida mesmo em que “Toda a estrutura espacial da Terra”, em seu ordenamento eurocêntrico, “estava baseada no status territorial *distintivo* das terras coloniais ultramarinas”.⁴⁴ E se quisermos saber em que consistira, exatamente, este “status territorial distintivo” das terras coloniais, trata-se de compreendê-lo como a delimitação de zonas territoriais nas quais “terminava o direito europeu” (pelo menos o “direito público europeu”), ou seja, nas quais não vigorava a guerra legalmente codificada, efetivada pelo direito das gentes, mas sim o espaço aberto para a luta desenfreada pela tomada da terra. São áreas “livres”, quer dizer, ausentes de autoridade comum reconhecida, – o que significa dizer que, nesse caso, a “liberdade consiste no fato de que a linha [de zona ultramarina] demarca uma área para uso livre e irrefreável da violência”.⁴⁵ Portanto, o Novo Mundo, a América, é um espaço “ilimitado de liberdade”, é a “terra da liberdade” por tratar-se de uma área territorial “livre para a tomada da terra pelos europeus”.⁴⁶

⁴¹ SCHMITT, “The *Grossraum* order of international law with a ban on intervention for spatially foreign powers: A contribution to the concept of *Reich* in international law (1939–1941)”, p. 114.

⁴² SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 87.

⁴³ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 81.

⁴⁴ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 164.

⁴⁵ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 95.

⁴⁶ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 96.

Essa delimitação de uma zona de combate fora da Europa servira à circunscrição da guerra europeia na medida em que se demarcava, no território ultramarino colonial, um “espaço de ação liberado de refreamentos jurídicos”, uma “esfera de uso da violência que permanecia subtraída do direito”⁴⁷.

Este brevíssimo arrazoado sobre a centralidade do sistema colonial em *O Nomos da Terra* nos serve para a explicitação de dois elementos centrais: a) a estrutura do moderno direito das gentes europeu (ou *jus publicum europaeum*) baseia-se na ideia de que cabe à Europa tomar e repartir as terras do resto do mundo, de sorte que o evento fundacional da tomada colonial da terra faz das nações cristãs europeias as “criadoras e portadoras de uma ordem válida para toda terra”⁴⁸; b) em consequência, a primeira oposição fundamental que define esse direito das gentes é justamente a distinção entre os “grandes espaços de liberdade” do Novo Mundo e o solo europeu. Ora, se os primeiros são compreendidos como efetivas zonas de combate pelas terras “descobertas”, o segundo, por sua vez, delimita uma territorialidade de entes estatais que se reconhecem mutuamente como sujeitos de direito e obrigações mútuas, no qual a guerra interestatal é uma guerra em que o inimigo é reconhecido como *justus hostis* (o “inimigo deixa de ser algo que precisa ser aniquilado”⁴⁹), – em contraste, uma vez mais, com a territorialidade colonial, na qual sequer existe a distinção entre combatentes e não combatentes (quer dizer entre “inimigo” e “criminoso”) e, portanto, tampouco faz sentido a distinção entre *paz civil* e *guerra*. A questão, como bem anotara Mbembe, é de que a eficácia da colônia como formação de terror é decisiva para a “domesticação da guerra” e a criação de uma ordem jurídica europeia.⁵⁰

Fundamental, portanto, é a distinção entre partes do mundo disponíveis à apropriação colonial e a Europa ela própria, na qual o direito das gentes efetivamente vigora. Mas ocorre que no *jus publicum europaeum* as fronteiras da Europa são também as *fronteiras da lei* e, nesse sentido, é possível falar aqui em uma espécie de deslocamento do tema da exceção na obra de Schmitt. Em sua primeira formulação, na *Teologia Política schmittiana* (1922), o conceito de exceção, ao designar uma suspensão temporária da ordem normativa, instalava o problema da decisão soberana e da suspensão na continuidade da norma na dimensão do tempo, mas sempre em relação a um espaço homogêneo.⁵¹ Ao contrário, em *O Nomos da Terra* pode-se dizer que o tema da exceção soberana rompe com a homogeneidade do espaço, pressuposta pela dimensão temporal, para referir-se a um “espaço-mundo dividido”: a “Europa moderna se define essencialmente em relação às suas fronteiras externas, assim como a lei geral se definia em relação à exceção na *Teologia Política*”.⁵²

Isso significa que o estatuto excepcional dos territórios coloniais é eminentemente espacial, geograficamente localizável, uma vez que demarca zonas de exceção permanente cujo traço distintivo é o de ser simultaneamente exterior às regras interestatais da guerra e do direito europeu das gentes mas, na condição de espaço subordinado e disposto à exploração colonial, interior à ordem espacial global.⁵³ Incluídas na política mundial por meio de sua exclusão, as colônias ocupam uma posição excepcional na estrutura da ordem eurocêntrica;

⁴⁷ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 100.

⁴⁸ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 87.

⁴⁹ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 151.

⁵⁰ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 133.

⁵¹ SCHMITT, *Political Theology*, p. 13.

⁵² AJARI, “L’état d’exception (post)colonial. Généalogie et actualité d’un concept”, p. 04.

⁵³ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 98.

e essa exceção é fundacional na medida em que produz um espaço europeu normatizado, relativamente pacificado, seguro e estável em oposição a uma zona anômica, um espaço colonial sem lei, livre para a apropriação, que se tornava então o local indispensável de violência ilimitada e guerras de expansão e aniquilação.⁵⁴ E talvez fosse possível, tomando-se à risca essa ideia de “espaço livre” no contexto do colonialismo europeu, propor um conceito deliberadamente polêmico de “liberalismo”, cuja função seria a de evidenciar a inscrição da *violência colonial* no coração mesmo da prática “liberal” da “liberdade de mercado”: “liberalismo” seria então a doutrina político-econômico que trataria de justificar a defesa da “livre” exploração de espaços destituídos de regulamentação soberana, e isso no contexto mesmo de formação histórica dos regimes modernos de poder. **Nestes termos**, a ação política do liberalismo seria a de atacar, minar, destituir espaços de soberania para expandir mercados “livres”, – e não é ao acaso que o próprio Schmitt venha a reconhecer o declínio do moderno *nomos* global europeu a partir da emergência dos EUA, uma potência imperial suportada por um aparato técnico-industrial-militar cuja economia liberal atingira a forma mais desterritorializada do capital.⁵⁵

No caso dos territórios coloniais propriamente ditos, elemento que nos interessa diretamente, face ao *nomos* global europeu eles se assemelham às fronteiras – inclusive civilizacionais, posto que o Estado é aqui tomado como princípio de organização racional e personificação da ideia universal –, de sorte que, neles, a “violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’”.⁵⁶ É desta zona de exceção permanente constituída como o avesso do direito das gentes, cuja base é a negação racial de qualquer vínculo comum entre o *conquistador* e o *nativo*, que “provém a constatação de que as colônias possam ser governadas na ilegalidade absoluta”.⁵⁷ Em suma, em territórios coloniais o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra, haja vista que a própria guerra colonial não é uma atividade legalmente codificada e, em consequência, a paz não constitui o seu desfecho (“De fato, a distinção entre guerra e paz não é pertinente”⁵⁸).

Mas é ainda possível realizar um outro deslocamento do tema da soberania a partir da temática da *exceção*. Desta feita, um deslocamento relativo à dimensão da soberania que produz, no âmbito do próprio Estado de direito liberal, um “corpo *indigenato*” constituído e capturado por medidas de exceção que o incluem pela negação de seu pertencimento à ordem instituída: trata-se do que Sidi Barkat chamará de “fabricação” ou “construção jurídica” (uma vez que se trata de um elemento “intimamente inscrito na sociedade pelo Estado de direito”) de *corpos de exceção*.⁵⁹ Se o conceito de exceção tem sido mobilizado para a descrição das formas modernas de regulação biopolítica da morte segundo o aspecto singular da inscrição da violência soberana em territórios coloniais e tardo-coloniais (cuja especificidade se assenta justamente no estabelecimento de uma economia diferencial de exposição à morte das populações), e se, em consequência, soberano é aquele que reparte os corpos nos espaços caracterizados pela sua exposição distinta ao risco da morte, no caso do *corpo de exceção* estamos no âmbito da construção do “negro” ou do “indígena” como um produto da

⁵⁴ Cf. SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, 2014, p. 95 e KALYVAS, “Carl Schmitt’s postcolonial imagination”, p. 38.

⁵⁵ SCHMITT, *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*, p. 40.

⁵⁶ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 133.

⁵⁷ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 133.

⁵⁸ MBEMBE, “Necropolítica”, p. 134.

⁵⁹ BARKAT, *Le Corps d’Exception*, 2005, p. 72.

“conjunção de um corpo e de um dispositivo jurídico que tem precisamente como resultado *aprisionar esse corpo em um regime de exceção*”.⁶⁰ Trata-se, também aqui, da exploração da estrutura paradoxal da soberania schmittiana (definida, como vimos, pela exceção, sem que isso signifique uma simples relação de exclusão), mas segundo um enfoque que é aquele da ambiguidade sempre presente no estatuto do colonizado no interior mesmo de regimes nos quais opera o estado de direito liberal: “um corpo e uma exceção indiferenciados, um regime de exceção grudado na pele do colonizado”.⁶¹

Ora, o *corpo de exceção* revela a especificidade da política colonial em uma perspectiva que é aquela da fabricação política de um corpo que deve ser objeto de um dispositivo estatal particular de controle administrativo e policial, um dispositivo de perfil claramente *racista* e *biopolítico* (articulação que já estava presente na primeira exploração sistemática da biopolítica por Foucault, como vimos). Assim, o recurso a um “direito especial”, mas também à “técnicas repressivas e de controle” (incluso a violenta policial ou militar), “tudo isso faz parte da mesma política colonial de preservação do cordão sanitário indispensável para manter à distância a filiação indígena e seu patrimônio hereditário”⁶² O corpo de exceção é um corpo tomado não apenas em sua realidade objetiva de corpo assujeitado à repressão colonial e tardo-colonial, mas sobretudo na condição de um corpo que, uma vez instituído pela soberania estatal, “carrega dentro de si, como sua condição especial de existência dentro da nação, o princípio que rege a dominação colonial”⁶³; um corpo que, nascido do dispositivo repressivo colonial, encarna o caráter “permanentemente contraditório e estrutural, ao mesmo tempo democrático e antidemocrático, que especifica o Estado de direito”.⁶⁴

Nestes termos, se a soberania schmittiana e a biopolítica foucaultiana puderem servir de base a uma ampla exploração e sistematização de uma teoria do *estado de exceção colonial* tal como a formularam Mbembe e Barkat, isso se deve ao fato de que o ato fundacional da ordem jurídica colonial é sempre precedida pela tomada da *vida* das populações colonizadas, quer dizer, por uma *captura racista da vida*: é a inscrição da violência soberana nos corpos e na vida das populações que condiciona, em primeira instância, a apropriação soberana dos territórios coloniais.⁶⁵ Ou ainda: é a caracterização da vida e da existência dos povos autóctones como “vidas indignas” que precede, lógica e praticamente, a qualificação de seus territórios como *livres*.⁶⁶ Assim, é necessário deslocar a “geografia da razão”, como dirá Mignolo, para que enfim se possa iluminar o “fato de que as colônias não foram um evento secundário e marginal na história da Europa, mas que, pelo contrário, a história colonial é o centro não reconhecido na formação da Europa moderna”⁶⁷ Uma tarefa para a qual concorre a efetiva exploração crítica das temáticas da raça, da violência e da biopolítica, mobilizadas para a compreensão dos processos de violência gestionária da soberania colonial histórica e de seu caráter fundacional das formas modernas da violência política socialmente autorizada.

⁶⁰ BARKAT, *Le Corps d'Exception*, p. 72.

⁶¹ BARKAT, *Le Corps d'Exception*, pp. 72-73.

⁶² BARKAT, *Le Corps d'Exception*, p. 42.

⁶³ BARKAT, *Le Corps d'Exception*, p. 73.

⁶⁴ BARKAT, *Le Corps d'Exception*, p. 74.

⁶⁵ AJARI, “L'état d'exception (post)colonial. Généalogie et actualité d'un concept”, p. 38.

⁶⁶ AJARI, “L'état d'exception (post)colonial. Généalogie et actualité d'un concept”, p. 39.

⁶⁷ MIGNOLO, *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*, p. 140.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua, I.* Trad. de Henrique Burigo. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AJARI, N. “L'état d'exception (post)colonial. Généalogie et actualité d'un concept”. In: *En Jeu. Histoire et mémoires vivantes*, n. 5, pp. 33-43, jun. 2015.
- BARKAT, S. *Le Corps d'Exception: les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*. Paris: Editions Amsterdam, 2005.
- FANÓN, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. de Iría Álvarez Moreno, Paloma Monleón Alonso y Ana Useros Martín. Madrid: Akal, 2016.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. “A tecnologia política dos indivíduos”. MOTA, M. B. (ed.). *Ditos e Escritos, vol. V: Ética, sexualidade, política*. Trad. de Elisa Monteiro e Inês Autmn Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. *A vontade de saber. História da sexualidade, v. 1*. Trad. de Maria Thereza da Costa. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2017.
- KALYVAS, A. “Carl Schmitt's postcolonial imagination”. In: *Wiley Constellations*, v. 25, n. 1, pp. 35-53, março 2018.
- MBEMBE, A. “Necropolítica”. In: *Arte & Ensaios*, n. 32, pp. 122-151, dez. 2016.
- MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Trad. de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MIGNOLO, W. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- MIGNOLO, W. *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2010.
- SCHMITT, C. *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Trad. de George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- SCHMITT, C. “The *Grossraum* order of international law with a ban on intervention for spatially foreign powers: A contribution to the concept of *Reich* in international law (1939 – 1941)”. NUMAN, T. (ed.). *Writings on war*. Cambridge: Polity Press, pp. 75-214, 2011.
- SCHMITT, C. *O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum*. Trad. de Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen*. Berlim: Duncker & Humblot, 2020.

SCHWARZ, R. “As ideias fora do lugar”. *Estudos CEBRAP*, 5, pp. 151-161, 1973.

SVIRSKY, M.; BIGNALL, S. “Introduction”. SVIRSKY, M.; BIGNALL, S. (eds.). *Agamben and Colonialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

YAZBEK, A. “Soberania e violência biopolítica neoliberal: revisitando o paradigma da guerra no pensamento de Michel Foucault”. In: *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 23, n. 2, pp. 46-62, 2021.

Reflexões Sobre Little Rock: da Questão Negra à Questão Judaica

Nádia Junqueira Ribeiro¹

Resumo: Em *Hannah Arendt and The Negro Question*, Kathryn Sophia Belle aponta o erro de Arendt, em *Reflexões Sobre Little Rock*, em não reconhecer a integração escolar como um problema político de primeira grandeza. Segundo Belle, Arendt falha ao impor a rígida distinção entre o que é social e o que é político para interpretar o que se passou em Little Rock. Neste texto pretendo indicar por que Arendt comprehende a educação como um tema social em Little Rock quando retornamos às suas reflexões sobre a Questão Judaica e por que ela insiste em não assumir o caráter político deste tema. O meu argumento é que, a partir deste retorno, percebemos Arendt sustentar a ideia de que a educação não foi suficiente para a assimilação do povo judeu na Europa Moderna. A formação, neste contexto, foi compreendida como um ganho social na medida em que permitiu parcialmente (ou temporariamente) a assimilação social, mas jamais redundou em participação política.

Palavras-chave: Hannah Arendt – Questão Negra – Questão Judaica – Assimilação – Educação – Participação política

Reflections on Little Rock: from the Negro Question to the Jewish Question

Abstract: In *Hannah Arendt and The Negro Question*, Kathryn Sophia Belle points out Arendt's mistake, in *Reflections on Little Rock*, of failing to recognize school integration as a major political issue. According to Belle, Arendt fails when imposes a rigid distinction between social and political to understand what happened in Little Rock. In this text, I intend to indicate why Arendt understands education as a social issue in Little Rock when we return to her reflections on the Jewish Question and why she insists on not assuming the political dimension of this issue. I claim that from this return, we identify Arendt's assertion that education was not sufficient for the assimilation of the Jewish people in Modern Europe. Education, in this context, was understood as a social gain insofar as it allowed for partial (or temporary) social assimilation, but it never resulted in political participation.

Keywords: Hannah Arendt – Negro Question – Jewish Question – Assimilation – Education – Political participation

¹ Nádia Junqueira Ribeiro é doutora em Filosofia Política (Unicamp) e professora substituta do departamento de Filosofia (UnB). Email: njunqueiraribeiro@gmail.com

Em carta escrita por Karl Jaspers em 1946 a Hannah Arendt, ele diz que ela é exagerada.² Ela responde: claro que sou, como é possível pensar sem ser exagerada? Acredito que a distinção entre o social e o político que Arendt empreende e atravessa seus escritos, dos preambulares aos mais maduros, é um dos maiores exageros de seu pensamento. Arendt exagera ao nunca admitir a porosidade entre as duas esferas, sustentando uma rigidez que só pode ser possível em um nível abstrato, o que conduz a autora a cometer erros. Entre eles, um dos mais graves, em minha leitura, o de não reconhecer o teor político da questão negra. Kathryn Sophia Belle³ em *Hannah Arendt and The Negro Question*, aborda esse erro de Arendt e sustenta que, para a pensadora alemã, a questão negra era entendida como uma questão social ou um problema dos negros, não dos brancos.⁴ Nesta obra, Gines desenvolve o cuidadoso trabalho de mostrar como os textos de Arendt sobre a opressão racial contra as pessoas negras refletem um julgamento precário e uma profunda má-compreensão da autora judia sobre o tema.⁵ Um dos erros cometidos por Arendt que Belle aponta nestas análises e que me interessa neste artigo é o de impor esta rígida distinção entre o que é social e o que é político para interpretar o que se passou em Little Rock.⁶

Gines questiona, neste trabalho, por que, afinal, Arendt foi incapaz de compreender a educação como um tema político e a rebaixou ao nível social? Ao lançar mão deste quadro teórico para compreender a Questão Negra, sustenta Gines, Arendt se tornou incapaz de reconhecer o racismo contra as pessoas negras como um fenômeno político. Belle, contudo, não lê *Reflexões Sobre Little Rock* de forma isolada. Ela não apenas lança mão de *A Condição Humana* para reconstruir o quadro teórico que sustenta a análise de Little Rock, como empreende o trabalho, nem sempre frequente entre os críticos de Arendt, de recuperar os textos menos maduros ou de intervenção, presentes nos *Escritos Judaicos*⁷, para evidenciar a contradição de Arendt. Por isso mesmo, a sua questão é ampliada: por que Arendt entende a Questão Judaica como política e a Questão Negra como social? Por que ela enxerga os pais das crianças em Little Rock como *parvenus* em busca de ascensão social e não como párias conscientes? Um dos principais argumentos de Belle é o seguinte: “a análise de Arendt sobre a Questão Judaica tem implicações nas suas análises da Questão Negra, mas Arendt não as conecta facilmente”.⁸

O objetivo deste artigo é reconstruir o argumento de Belle sobre como Arendt erra ao forçar a distinção entre o social e o político na análise do evento em Little Rock e, em seguida, repor a questão colocada pela autora: se Arendt não foi capaz de pensar a Questão Negra da mesma forma que a Questão Judaica, como poderia ser feita a conexão entre as duas questões? Dito de outro modo, como podemos encontrar recursos teóricos no pensamento de Arendt, a partir das suas reflexões sobre a Questão Judaica para pensar a Questão Negra, particularmente, o debate levantado em Little Rock? Neste texto pretendo indicar por que Arendt comprehende a educação como um tema social em Little Rock quando

² Cf. ARENDT, *Correspondência Jaspers* (1946).

³ Em 2017 Kathryn Gines muda o nome para Kathryn Sophia Belle para homenagear a sua avó, Kathryn Bell. Apesar de “Hannah Arendt and The Negro Question” ter sido publicado como Gines, neste artigo assumo o novo nome da autora, como é o seu desejo. Cf. www.kathrynsophiabelle.com.

⁴ GINES, *Hannah Arendt and The Negro Question*. Introdução, p. 13. Doravante, *NQ*.

⁵ GINES, *NQ* prefácio, XI.

⁶ GINES, *NQ*, Introdução, p. 1.

⁷ Sobre a recepção dos escritos judaicos de Arendt, conferir o argumento de Ron H. Feldman. ARENDT, *Escritos Judaicos*, Introdução, p. 58.

⁸ GINES, *NQ*, p. 1.

retornamos às suas reflexões sobre a Questão Judaica. O meu argumento é que a partir deste retorno, percebemos Arendt sustentar a ideia de que a educação não foi suficiente para a assimilação do povo judeu na Europa Moderna. Neste sentido, a formação é compreendida como um ganho social na medida em que permitiu parcialmente (ou temporariamente) a assimilação social, mas jamais redundou em participação política. Isto é, ainda que os judeus tenham sido aceitos na sociedade europeia gentia em alguns momentos entre o final do século XVIII e o início do XX, eles jamais foram incluídos politicamente e a prova é a sua situação política e social no ano de 1933. Mesmo enquanto ferramenta de assimilação social, a formação fracassou tendo em vista este ano, quando nem a educação nem o dinheiro tornaram possível a aceitação dos judeus entre os gentios.

O erro de Little Rock

Em 1954, a Suprema Corte dos Estados Unidos, em uma decisão histórica, decretou por unanimidade que a segregação das escolas públicas violava a 14^a emenda da Constituição. Essa decisão provocou forte resistência nos estados do Sul, entre eles, Arkansas. *Reflexões Sobre Little Rock*, de Arendt volta-se ao episódio de 4 de setembro de 1957, mais especificamente à foto deste episódio: Elizabeth Eckford, uma garota negra de 15 anos, entrando sozinha na Central High School, em Little Rock (onde a partir de então tinha o direito legal de frequentar), perseguida por crianças brancas. A imagem estampou vários jornais em todo os EUA. Arendt escreveu um texto sobre ela, a convite dos editores de *Commentary*, e provocou uma das maiores controvérsias que enfrentou em vida. Eles consideraram o texto tão ofensivo, que hesitaram que fosse publicado sem uma réplica de Sidney Hook. Arendt retirou o artigo, mas depois acabou publicando o texto com uma nota introdutória em *Dissent*, em 1959 - logo após a publicação de *A Condição Humana*. Arendt abre a sua análise questionando o que faria se fosse a mãe da criança, ao que responde: "em nenhuma circunstância exporia meu filho a condições que dariam a impressão de querer forçar a sua entrada num grupo em que não era desejado"⁹ e que "sentiria que a decisão da Suprema Corte, involuntária, mas inevitavelmente, colocara o meu filho numa posição mais humilhante do que aquela que se encontrava antes".¹⁰ Além disso, Arendt julgou que os pais estavam colocando a responsabilidade dos adultos nos ombros das crianças e que a dessegregação escolar se tratava de uma medida de ascensão social.

Belle argumenta que quando lemos *Reflexões Sobre Little Rock*, *Preliminary remarks*, acrescentado ao ensaio original, e *A Reply to Critics*, publicado em 1959, é possível identificar que Arendt cometeu uma série de erros. Tanto factuais (como, por exemplo ao afirmar que a criança foi enviada sozinha à escola por negligência dos pais e da NAACP¹¹) quanto de julgamento (ela não buscou tentar compreender a foto, mas fez a leitura da imagem a partir de um julgamento pré-estabelecido sobre os pais e a NAACP). Entre os argumentos

⁹ ARENDT, *Reflexões sobre Little Rock*, Responsabilidade e Julgamento, p. 26. Doravante, RLR.

¹⁰ ARENDT, RLR, p. 262

¹¹ NAACP significa Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor. Sophia Belle conta que houve um desencontro na comunicação entre a NAACP e a família de Elizabeth Eckford, que não tinha telefone e não foi informada da mudança de estratégia das famílias das crianças negras. Eles decidiram que as crianças não iriam sozinhas e combinaram de se reunir em um novo local, com os adultos, para irem juntos até a escola. Cf. GINES, *NQ*, p. 16.

desenvolvidos por Belle no capítulo “The Girl, Obviously, Was Asked to Be a Hero” gostaria de recuperar três neste artigo. O primeiro deles diz respeito à incapacidade de Arendt em julgar o contexto racista da fotografia da perspectiva de quem também havia experimentado um tipo de preconceito, vivenciado enquanto judia. Aqui, nesse caso, recupero a questão levantada por Arendt em *Reflexões Sobre Little Rock*: “o que eu faria se eu fosse uma mãe negra?”, a mãe da criança na fotografia. O incômodo de Belle é o seguinte: ela não faria o que a sua própria mãe, Martha Arendt, a orientou que fizesse, quando criança, numa situação de antisemitismo: quando os comentários viesssem de crianças, não devia falar disso em casa. Diz Arendt em entrevista a Günther Gauss em 1964: “[...] a gente mesmo se defendia contra o que vinha de crianças [...] a minha mãe sempre achava que a pessoa não devia se deixar afetar. Tinha de se defender”.¹² No entanto, Arendt acusou os pais da criança de negarem proteção e dignidade a ela, e não foi capaz, nas palavras de Belle, “de considerar a possibilidade de que os pais negros poderiam ou iriam ensinar a suas crianças lições similares às que recebeu de sua própria mãe”. Sophia Belle, diferentemente de Arendt, acredita que aquela situação era o exemplo de que “muitos pais negros de fato cultivavam dignidade e auto-respeito a suas crianças ao ajudá-las a confrontar as situações racistas e supremacistas brancas pelas quais elas passavam”¹³.

O segundo e o terceiro argumento de Belle têm a mesma raiz: o fato de Arendt forçar o seu quadro teórico que distingue de forma rígida o que é social do que é político para compreender este evento da integração escolar entre crianças brancas e negras. Este quadro encontra-se desenvolvido em *A Condição Humana* e, em linhas gerais, pode ser compreendido da seguinte forma: para direcionar uma crítica contundente ao esgarçamento da esfera pública e o consequente encolhimento da política, Arendt elabora uma distinção rígida entre o que é político e o que é social, recuperando as distinções entre esfera pública e privada na Grécia Antiga. Esse retorno serve para mostrar que, naquele contexto em que a política estava em alta conta, a vida pública e o cuidado com o que é comum só podiam estar na esfera pública. Assim, os homens deixavam seus lares para se expor na esfera pública buscando, através de feitos e palavras, agir junto aos seus iguais tendo em vista o cuidado com a *polis*. A esfera privada, por sua vez, seria o espaço das demandas privadas, domésticas e das necessidades biológicas. As duas esferas, apesar de se relacionarem, encontravam-se separadas. Estas claras distinções entre os domínios público e privado desaparecem, contudo, desde as experiências da Grécia antiga. Na Modernidade há um borramento entre as duas esferas e a emergência de uma nova esfera, a social, em que essas necessidades privadas invadem o espaço público que, por sua vez, sofre com o apequenamento da vida política. Para Arendt, na Modernidade perdemos a clareza em distinguir tudo aquilo que diz respeito ao cultivo do que é comum, do que é compartilhado entre os cidadãos com vistas à preservação do mundo, daí que diz respeito às vidas individuais e interesses privados.

Recupero brevemente esse quadro teórico para justificar o que sustenta a compreensão de Arendt acerca da integração escolar entre pessoas brancas e negras. Para a autora, há temas que podem ser compreendidos em um nível político enquanto outros são pensados a partir de um nível social, o que era o caso da integração escolar: o desejo dos pais das crianças negras era o de meramente integrá-las a um outro grupo social. Isso, na interpretação de Belle, foi

¹² GINES, *NQ*, p. 38.

¹³ GINES, *NQ*, p. 20.

compreendido por Arendt como uma atitude semelhante à de um *parvenu*, expressão utilizada para se referir ao judeu moderno alpinista social, que buscava escapar de sua condição e se integrar a outro grupo a qualquer preço. O argumento de Sophie Belle é o seguinte: não se tratava somente de uma integração social, o desejo das pessoas negras não era o de meramente socializar com as pessoas brancas e Arendt não entendeu isso. O desejo de Dr. Counts, o pai da criança da foto, diz Sophie Belle a partir de seu próprio testemunho, não era o de assimilação, de se associar a pessoas brancas, ou de alcançar mobilidade social, mas de “gozar plenamente da cidadania”.¹⁴ O mesmo argumento é repetido por Ernst Green, que integrava a Central High School em Little Rock: “O propósito de ir para escola não é a socialização [com os brancos]... eu não sei de onde tiram essa ideia. Nós estamos indo para lá pela educação. Somente pela educação”.¹⁵

Disso decorre o segundo erro de Arendt, apontado por Belle: não entender educação como uma questão política, mas como uma ferramenta para alcançar oportunidades iguais, servindo apenas à ascensão social. Diz ela: “se escolhesse esse caminho de melhorar a minha situação eu certamente preferiria fazê-lo sozinha, sem ajuda de agências governamentais”.¹⁶ Ou seja, Arendt não estava convencida - como Du Bois, por exemplo¹⁷ - de que educação deveria ser o maior recurso para mudança política ou social. Recuperando o pensamento de Du Bois, Sophia Belle argumenta sobre o papel da educação como “um tema público e político conectado a temas mais amplos de injustiça racial e desigualdade”.¹⁸ Por isso, ela acusa Arendt de errar ao “compreender as formas pelas quais o acesso à educação pública de qualidade impacta outras áreas que ela enxerga como propriamente políticas”.¹⁹

Sophia Belle ainda destaca a ambiguidade acerca do que é político, privado e social quando Arendt aborda o tema do transporte público e também da lei do casamento entre pessoas negras e brancas. O direito de se casar com quem quiser, argumenta Arendt, é um direito humano elementar. O direito a frequentar uma escola integrada, sentar-se onde quiser em um ônibus e até mesmo o direito ao voto são secundários em relação a esse direito, que se relacionaria a um direito inalienável, à busca da felicidade, como consta na Constituição Americana.²⁰ Se este é um direito elementar, entre esses secundários, o direito ao voto parece encontrar um lugar mais privilegiado na hierarquia de Arendt e, mesmo o direito ao transporte público parece estar em mais alta conta que o direito à educação. Diz Arendt, “embora não pertençam estritamente à esfera política, esses serviços estão claramente no domínio público em que todos os homens são iguais; e a discriminação nas ferrovias e ônibus sulistas é tão escandalosa quanto a discriminação em hotéis e restaurantes em todo o país”.²¹ A crítica de Sidney Hook ao texto de Arendt também sublinha o erro de compreender a educação como um tema privado, ao passo que o transporte público pode ser compreendido como um tema político: “completamente arbitrário e irrelevante”.²² Sublinho as críticas de Hook e de Belle na medida em que Arendt força a distinção e coloca alguns temas como próprios apenas de uma determinada esfera (pública ou privada) e,

¹⁴ GINES, *NQ*, nota 30, p. 21.

¹⁵ GINES, *NQ*, nota 58, p. 41.

¹⁶ ARENDT, *RLR*, p. 262.

¹⁷ Du Bois argumenta sobre a integração escolar, em um texto de 1935, tendo em vista que o seu principal objetivo é oferecer educação de qualidade às crianças negras e, de nenhuma forma, a socialização com as famílias brancas. Cf. DU BOIS, *Journal of Negro Education*, pp. 328-335.

¹⁸ GINES, *NQ*, p. 28.

¹⁹ GINES, *NQ*, p. 29.

²⁰ ARENDT, *RLR*, p. 271.

²¹ ARENDT, *RLR*, p. 275.

²² HOOK, “Democracy and Segregation”, pp. 4-5.

em decorrência dessa rigidez na separação dos temas, acaba elencando uma hierarquia de prioridade entre eles e ignorando que muitos deles tangenciam tanto a esfera pública quanto a privada. Isso mostraria que essa rigidez, nestes casos, é pouco produtiva.

O ponto de Belle é que a distinção de Arendt só pode funcionar de forma abstrata, porque na prática “temas como miscigenação, cor, escravidão, liberdade, direitos sociais e políticos são e sempre estiveram interligados por séculos. A divisão rígida de Arendt entre público, privado e social não acomoda essas interconexões”²³ e ao se tornar refém deste quadro teórico, a pensadora judia não é capaz de compreender como “desigualdades sociais e políticas estão interconectadas e reforçam uma à outra”²⁴. Arendt acaba praticando o que ela mesma, indica Bernstein, acreditava ser o pior pecado dos intelectuais: “a imposição de suas próprias categorias ao mundo, em vez de ser sensível às complexidades da realidade”²⁵. Ao insistir nessa distinção, Arendt comete o erro de criar uma hierarquia entre direitos, de forma que nos resta questionar, como faz Sophie Belle: em qual esfera, afinal, estariam os direitos humanos à vida, à liberdade e à busca da felicidade?²⁶ O que segue tão incômodo nos textos de Arendt, como indica a autora negra, é a falta de explicação para o fato de emprego, moradia e educação não pertencerem ao âmbito público.²⁷

No entanto, quando damos alguns passos atrás em seus escritos, essa rigidez parece ser compreendida de alguma forma que pode nos ajudar a interpretar a Questão Negra de outro ponto de vista - talvez mais produtivo. Proponho retornarmos aos *Escritos Judaicos* para pensarmos essa questão, mais especificamente aos ensaios *Antissemitismo*²⁸ e *Nós, refugiados* e também à *Rachel Varnhagen*, obra em que Arendt reconstrói o cenário vivido por uma judia no Romantismo Alemão. Com isso, recupero a crítica que Arendt faz à emancipação fracassada e assimilação falaciosa do judeu moderno na Europa, buscando mostrar como a formação foi um bilhete de entrada, mas que isso não garantiu real integração à sociedade europeia. Defendo que, possivelmente, resida aqui a resistência de Arendt em admitir a educação como um tema político. Ao retornarmos a essas reflexões de Arendt sobre a Questão Judaica, temos a possibilidade de compreender a sua rigidez em não assumir o caráter político da educação. Esta compreensão, como pretendo mostrar nesse texto, aponta para a sua obstinação em defender a participação política.

Por que tão rígida?

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt defende que o direito de ter direitos significa participar de uma comunidade política.²⁹ A tônica na participação política é repetida em *A Condição Humana*

²³ GINES, *NQ*, p. 40.

²⁴ GINES, *NQ*, p. 47.

²⁵ BERNSTEIN, *Por que ler Hannah Arendt Hoje?*, p. 64.

²⁶ GINES, *NQ*, p. 47.

²⁷ Essa falta de explicação permaneceu até o final da vida de Arendt, quando consideramos as respostas que ela ofereceu a Mary McCarthy, Richard J. Bernstein, C. B. Macpherson e Albrecht Wellmer no Congresso sobre o seu pensamento em Toronto, em 1972. Ao ser questionada se nos dias de hoje podemos dissociar ou separar consistentemente o social e o político, Arendt responde que há coisas que podem ser calculadas (como a moradia) e estas não devem estar sujeitas ao espaço público. Esta fala reforça a sua obstinação em não flexibilizar esse quadro teórico. Cf. ARENDT, *Sobre Hannah Arendt*, p. 139.

²⁸ Este texto é diferente daquele publicado em *Origens do Totalitarismo* e foi publicado pela primeira vez em *Escritos Judaicos*.

²⁹ “A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião - fórmulas que se destinavam

ao recuperar a experiência grega para destacar como em nenhum outro momento na história a política esteve em tão alta conta e explicitar como sua dignidade se perdeu na Modernidade, e um pouco mais a frente, em *Sobre a Revolução*, quando o conceito de liberdade é identificado à participação nos negócios públicos.³⁰ Arendt defendeu, até os seus últimos dias (quando consideramos a sua fala no Congresso em Toronto, em 1972), a dignidade da política ou a importância de não confundi-la com qualquer outra coisa - mesmo que para isso tivesse que defender, sem recuar, um quadro teórico rígido e abstrato. Defendo que entendemos essa insistência de Arendt quando olhamos para a experiência catastrófica do judeu moderno como o terreno sobre o qual ela pensou. A ideia de que emancipação social não garante emancipação política é a principal que extraímos quando retornamos aos textos de Arendt sobre a Questão Judaica, escritos entre 1930 e 1950.³¹ A perplexidade de Arendt diante do fato de nenhum judeu na Alemanha da década de 1930 gozar de absolutamente qualquer direito, conduz a pensadora a concluir que os laços que os atavam à sociedade europeia eram demasiado frouxos. Seu trabalho historiográfico, de “desnudar o valor da emancipação” registrado em “Antissemitismo”³², leva a uma análise crítica acerca da relação do povo judeu com os povos anfitriões na Europa, dirigida aos membros de seu próprio povo. Arendt conclui que ao longo de 150 anos o povo judeu foi, na melhor das hipóteses, tolerado, mas não se tornou parte da comunidade europeia. Isto é, em grande medida, resultado da falta de participação política e da aguda inabilidade política daqueles judeus que tinham possibilidade de fazer alguma coisa – e aqui a crítica dela é dirigida aos judeus endinheirados e aos que se organizaram de alguma forma, ou seja, à organização Sionista.³³ Esta historiografia de Arendt é, portanto, uma forma de diálogo com os judeus (no contexto da Segunda Guerra até a formação do Estado de Israel), num esforço de indicar as fragilidades políticas como lições que pudessem mudar a rota que já indicava levar a uma colisão.³⁴ A importância desta análise de Arendt está no seu argumento de que os direitos civis e políticos, quando concedidos sem que representem integração política real e não apenas econômica ou social, é perigosamente frágil. Isto é, ganhos sociais, apesar de importantes e necessários, não implicam necessariamente ganhos políticos.

A história contada por Arendt sobre a emancipação dos judeus na Europa, ou seja, do reconhecimento de seus direitos como cidadãos e de sua integração à sociedade europeia, de usurários a banqueiros, é a história de uma emancipação condicionada à capacidade de se pagar por ela. Efetivamente, quando alcança todos os judeus e não apenas suas camadas mais abastadas, esta emancipação, que sempre veio de cima para baixo ou entregue como um

a resolver problemas dentro de certas comunidades - mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade”, ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 402.

³⁰ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 60.

³¹ Este é o principal argumento que defendo em minha tese de doutorado. Cf. RIBEIRO. *A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão Judaica*, 2022.

³² ARENDT, *Escritos Judaicos*, “Antissemitismo”, p. 175.

³³ Arendt foi o que Bernstein chamou de “oposição leal” aos sionistas. Ainda que tenha sido a Organização Sionista a oferecer a oportunidade a Arendt de “fazer alguma coisa”, ela jamais considerou se filiar a algum partido sionista ou Aliyah à Palestina (BERNSTEIN, *Por que ler Hannah Arendt hoje?*, p. 52). As suas duras críticas podem ser atestadas especialmente em seus artigos escritos ao *Aufbau* entre 1944 e 1945 e em textos como “Sionismo Reconsiderado”, Cf. ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 591.

³⁴ Arendt reflete sobre estes temas no contexto de defesa da criação de um exército judeu e, posteriormente, da criação do Estado de Israel. A autora defendia uma emancipação que não viesse “de cima para baixo” ou como um “presente”, como a forma de mudar a história do povo judeu. Cf. ARENDT, *Escritos Judaicos*, pp. 192-193.

presente, não permanece sequer por duas gerações.³⁵ O outro lado dessa moeda, a assimilação dos judeus, também foi uma falácia. O povo judeu, segundo Arendt, se manteve como um povo pária na Europa mesmo depois do Iluminismo e da emancipação, ou seja, nunca foi de fato aceito pela sociedade europeia e a prova cabal se expressa na situação jurídica, social, política e moral do povo judeu entre as décadas de 1930 e 1940. Arendt sublinha no texto *Antisemitismo* que, assim como o ano 1933 marcou o início da privação dos direitos dos judeus, “Nathan, o Sábio”, de Lessing e o texto de Christian Wilhelm von Dohm “prepararam a proclamação dos direitos dos homens para os judeus por intermédio da Revolução Francesa”.³⁶ Compreendemos a crítica e uma certa ironia de Arendt nessa passagem quando lemos “O Iluminismo e a Questão Judaica”.

Arendt abre esse texto afirmando que a Questão Judaica Moderna data do Iluminismo: “suas formulações e suas respostas definiram o comportamento e a assimilação dos judeus”.³⁷ Isto significa dizer que, para compreendermos a Questão Judaica e a assimilação dos judeus na Europa, é necessário entender como o Iluminismo coloca essa questão. Vejamos: Dohm é autor de *Sobre o melhoramento cívico dos judeus* e foi o primeiro a sustentar uma teoria da emancipação que tem em sua base o argumento de que os judeus “são seres humanos como todos os outros, exceto pelo fato de a história ter arruinado esses seres humanos”. Ou seja, a história dos judeus é a explicação para a sua “inferioridade cultural, sua falta de formação e produtividade, seu efeito deletério na sociedade”.³⁸ Assim, Dohm defende a integração dos judeus por meio de uma emancipação que pode ser compreendida como a tarefa de libertá-los desse passado ruim. Isto é, os judeus, apesar de sua inferioridade cultural, poderiam e deveriam ser integrados, desde que fossem assimilados à história e à cultura europeia ocidental, o que demandava um apagamento de sua história e de sua cultura. Esta emancipação implicava, portanto, o apagamento do judaísmo. Mendelssohn, por sua vez, defendia um ideal de formação a partir da absoluta autonomia da razão afirmada pelo Iluminismo. Essa autonomia implicava, inclusive, uma independência da história: uma liberdade da razão e da formação que não mudam em absolutamente nada o mundo. Assim, diz Arendt, “o judeu “educado” (*gebildet*) continua a olhar para o mundo histórico com a mesma indiferença do judeu oprimido no gueto”.³⁹ Mendelssohn, portanto, o primeiro judeu assimilado por meio da formação, não apenas estava em acordo com a teoria de Dohm, como ele próprio era a prova de que “os judeus eram capazes e merecedores de melhoria, de que a criação de uma situação social diferente seria suficiente para convertê-los em membros social e culturalmente produtivos da sociedade burguesa”.⁴⁰

A ironia de Arendt ao se referir aos dois textos como marcos da proclamação dos direitos dos homens para os judeus está no fato de que neles subsiste a tese de que para que os judeus pudessem ser entendidos como homens e ter acesso aos direitos; para que pudessem, enfim, ser emancipados e assimilados, deveriam prescindir da sua judaïdade. Ou seja, para que fossem reconhecidos como seres humanos como aqueles da Europa Ocidental, eles precisavam apagar sua história, suas particularidades e assimilar-se por meio de um

³⁵ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 173.

³⁶ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 195.

³⁷ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 110.

³⁸ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 119.

³⁹ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 119.

⁴⁰ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 120.

processo de melhoria civil que se daria pela formação. O resultado, indica Arendt, é a aceitação da ideia por parte da segunda geração de assimilacionistas de que os judeus não eram seres humanos completamente plenos e que para que fossem deveriam abrir mão de tudo que se relacionaria ao fato de ser judeu.⁴¹

A entrada do povo judeu na sociedade europeia (ou, mais especificamente, sua tentativa) foi definida por uma adesão individual de cada judeu: não houve espaço para o reconhecimento dos judeus enquanto povo. Os judeus do século XIX, conta Arendt, aprenderam logo que riqueza e cultura ajudavam a derrubar os portões da sociedade europeia e “sabiam assenhorrar-se de ambas”.⁴² Se a riqueza foi a arma empenhada por alguns poucos judeus que puderam oferecer dinheiro em troca de privilégios para que tivessem acesso à sociedade europeia, a formação foi a arma empenhada por outra parcela de judeus ocidentais na tentativa de serem aceitos – mas não foram. A educação, assim, como indica Arendt, foi o bilhete de entrada dos judeus na sociedade europeia. Mesmo depois de 1807, quando as leis napoleônicas foram introduzidas em várias regiões da Alemanha e a emancipação alcançou a todos os judeus, “a formação e o comércio continuaram sendo o centro da vida para toda a comunidade judaica alemã até que a catástrofe ocorreu”⁴³ e os avanços em direção a esta aceitação apenas seriam possíveis “por qualidades do espírito ou por contribuições para a economia do estado”.⁴⁴

Ao olhar para essa história de forma crítica, Arendt conclui que ter um lar, um emprego, educação e alguma aceitação social não são suficientes para garantir o pertencimento a uma comunidade política. Arendt reconhece, contudo, a importância da dimensão social em “Nós, Refugiados”, de 1943, ao afirmar que “o homem é um animal social, e a vida não é fácil para ele quando os liames sociais são cortados. Os padrões morais são mantidos muito mais facilmente na tessitura de uma sociedade”.⁴⁵ Ela reconhece, naquele contexto – embora identifico que ela ceda à importância dessa dimensão social apenas neste contexto - a importância de se ter um lar e uma ocupação: “perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo”.⁴⁶ No entanto, ela defende nesse texto ser inadmissível que a política fosse necessária para garantir o mínimo e que, para garantir esse mínimo, por sua vez, fosse exigido dos judeus que se ajustassem a certos padrões: “tentamos o máximo possível nos adaptar em um mundo onde é preciso ser politizado quando você compra sua comida”.⁴⁷ Isto é, para ter as necessidades mais elementares atendidas ou os chamados direitos humanos, era demandado dos judeus que aprendessem a ser extraordinários e não meramente humanos: “aprendemos rapidamente que neste mundo louco é muito mais fácil de ser aceito como um “grande homem” do que como um ser humano”⁴⁸. O incômodo de Arendt, mais explícito em *Origens do Totalitarismo*, é que os direitos humanos estivessem sempre condicionados a alguma coisa: não bastava que

⁴¹ Cf. ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 120.

⁴² ARENDT, H. *Rachel Varnhagen*, p. 17.

⁴³ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 239.

⁴⁴ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 239.

⁴⁵ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 487.

⁴⁶ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 478

⁴⁷ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 485.

⁴⁸ ARENDT, *Escritos Judaicos*, p. 485.

fosse um ser humano para que tivesse acesso àqueles direitos fundamentais⁴⁹, afinal, “o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”.⁵⁰

A experiência do judeu moderno, na Europa, na leitura de Arendt, ensina que não há conquista social que seja garantida quando não há participação política. Nem o dinheiro do judeu rico, nem a educação e erudição do judeu assimilado os privaram do Holocausto. Somente a participação política e, de nenhuma forma, a riqueza ou a assimilação a uma outra cultura poderia constituir a barricada de proteção a esses direitos. A preocupação de Arendt, assim, é que a igualdade entre os seres humanos prometida pelo Iluminismo estivesse ancorada em uma série de condições. Uma delas, no caso do povo judeu, que fosse tão bem formado como os outros membros da sociedade gentia europeia. O problema, contudo, é que nenhuma dessas condições garantiria efetivamente o direito de ter direitos, apenas a participação política seria essa garantia. Nesse sentido, é possível compreender a rigidez de Arendt em distinguir o que é social do que é político e, nesse caso mais precisamente, a sua insistência em não pensar que a integração escolar pudesse ser uma resposta à Questão Negra por três razões: 1) a partir da Questão Judaica, vemos que a educação não serviu como ferramenta para construção de oportunidades iguais e em alguns casos foi entendida como meio para alpinismo social e assimilacionismo; 2) a formação se apresentou como uma forma de assimilação do judeu moderno, mas que demandava um apagamento de sua história e de suas particularidades. Isto é, assimilar-se implicava assimilar aquilo que pertencia ao mundo não-judaico deixando para trás o mundo judaico; 3) sendo a educação um bilhete de entrada do judeu moderno na sociedade europeia, Arendt analisa que essa integração social foi absolutamente frágil, porque não garantiu que o povo judeu fosse, de fato, assimilado. Portanto, a forma como Arendt analisa a Questão Judaica pode nos ajudar a pensar a Questão Negra nos seguintes termos: ganhos sociais são importantes – como lemos em *Nós Refugiados* – mas não são suficientes para garantir real integração a uma comunidade. Apenas a participação política pode proporcionar essa integração e a possibilidade de garantia dos direitos, sociais ou políticos – e daí entendemos, por exemplo, por que o voto ocupa o topo da hierarquia dos direitos em *Reflexões Sobre Little Rock*.

Considerações finais

Ao forçar o quadro teórico que distingue de forma rígida o social e o político, Arendt é incapaz de fazer um julgamento mais apropriado da Questão Negra nos Estados Unidos, erra ao entender direitos de forma hierarquizada e em não admitir a porosidade entre as esferas social e política. O que é tão grave em insistir nessa distinção é que ela impede Arendt de compreender a opressão racial nos Estados Unidos e todas as implicações políticas dessa opressão. Ainda que a participação política pudesse vir a ser o principal objetivo a ser alcançado e ainda que possamos concordar sobre a importância dessa participação contínua para garantia de direitos, não é possível recusar que a luta por essas demandas envolve participação política e não é possível que isso esteja separado em esferas distintas. Como

⁴⁹ A crítica de Arendt a um humanismo abstrato foi recuperada por Sophia Belle logo na introdução, quando ela sublinha a importância desse alerta acerca do perigo de não ser nada além de humano e das críticas ao assimilacionismo. Aqui, mais uma vez, Arendt teria recursos para contribuir com a reflexão sobre a Questão Negra. Cf. GINES, *NQ*, p. 7.

⁵⁰ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 408.

indica Benhabib, esta distinção não faz sentido no mundo moderno “não porque toda política se tornou administração e porque a economia se tornou o “público” por excelência, como Hannah Arendt pensou, mas principalmente porque a luta para tornar algo público é uma luta por justiça”⁵¹. Por essa razão, é justamente o episódio em Little Rock, de acordo com Benhabib, que melhor ilustra “esse ponto cego no pensamento de Hannah Arendt”.

Arendt falha ao insistir na distinção categórica entre o social e o político para pensar temas como pobreza ou educação ao não admitir que são temas que encontram-se justamente na fronteira porosa entre a economia e a política, que está sujeita a interesses (privados ou comuns) e que pode – e deve – ser inserido na agenda pública, sendo possível de debate, de disputa e, portanto, de ser alcançada por meios políticos. Estes temas, como bem indica Sophia Belle, se tangenciam o tempo todo e insistir numa suposta separação é insistir numa compreensão precária e distorcida sobre a opressão racial nos Estados Unidos. Para Belle, Arendt foi incapaz de exercitar uma mentalidade alargada ou pensamento representativo sobre os pontos de vista daqueles que foram escravizados.⁵²

No entanto, ainda que Sophia Belle esteja correta em sua crítica sobre a rigidez desse quadro teórico de Arendt para compreender a Questão Negra e empreenda um retorno necessário e cuidadoso aos textos arendtianos sobre a Questão Judaica para estabelecer a crítica a Arendt dos seus escritos sobre a Questão Negra, de forma geral, ela parece não ter sido capaz de interpretar o potencial destes textos para compreensão desta rigidez. Com isso, perde-se a possibilidade de refletir sobre a razão pela qual Arendt força a distinção entre social e político para pensar a Questão Negra no caso de Little Rock. O tema da educação foi pensado por Arendt dentro dos limites do que ela entendia como social não apenas para refletir sobre a Questão Negra nos Estados Unidos, mas também sobre a Questão Judaica, aquela que ocupava a sua preocupação enquanto pensadora, mas também como uma agente de ação. As reflexões de Arendt acerca da experiência do judeu moderno e os limites da formação nesse contexto como ferramentas para integração social e política legam a Arendt o seu ceticismo quanto ao caráter efetivamente emancipatório da educação no caso das pessoas negras nos Estados Unidos. Assim, admitir o erro de Arendt ao refletir sobre Little Rock não nos impede de enxergar, como bem indica Bernstein, o quanto ela foi profética em seu posicionamento, em um contexto em que apostavam, na década de 1950, na integração das escolas como um passo maior na solução da “questão negra” nos EUA.

Arendt era profundamente cética sobre isso. Muitos argumentam que a segregação *de facto* nas escolas hoje é tão ruim ou pior do que era em 1957. Ela tinha dúvidas até mesmo se as leis dos Direitos Civis acabariam com a discriminação e pensava que os Estados Unidos nunca encararam honestamente o “crime original” de excluir negros e nativos do *consensus universalis* original da república americana. Nada havia na Constituição ou na intenção que pudesse ser interpretado de forma a incluir o povo escravo no pacto original.⁵³

A experiência do judeu moderno e as reflexões de Arendt sobre o tema já apontavam para os limites e perigos na aposta da educação como um caminho para integração real a uma

⁵¹ BENHABIB, *Situando o Self*, p. 199.

⁵² GINES, *NQ*, p. 128.

⁵³ BERNSTEIN, *Por que ler Hannah Arendt Hoje?*, p. 71.

comunidade política. São essas reflexões que moldam a insistência de Arendt, em todo contexto, na primazia da participação política. Arendt defendia, neste contexto nos Estados Unidos que, efetivamente, o caminho para o fim da discriminação era a participação política e não a integração escolar. Ao mobilizar a distinção entre o social e o político, forçar o seu quadro teórico e emitir um posicionamento polêmico – e também errado, em alguns aspectos – Arendt buscava lançar luz para algo que parecia estar fora da preocupação central do debate: o fim da discriminação das pessoas negras nos Estados Unidos só se daria quando aqueles que haviam sido escravizados neste país fossem incluídos no pacto original, aquele que inclui politicamente os cidadãos desta República.

Referências bibliográficas

- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 11^a edição revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ARENDT, H. *Escritos Judaicos*. São Paulo: Manolé, 2016.
- ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- ARENDT, H. *Rachel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Rios de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ARENDT, H. “Sobre Hannah Arendt”. In: Revista Inquietude. Trad. Adriano Correia. In: *Revista Inquietude*. Goiânia, v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre.
- BENHABIB, S. *Situando o Self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Tradução: Ana Cláudia Lopes, Renata Romolo Brito. Brasília: UnB, 2022.
- BERNSTEIN, R. *Hannah Arendt and The Jewish Question*. The MIT Press: Cambridge, 1996.
- BERNSTEIN, R. *Por quer ler Hannah Arendt hoje?* Tradução: Adriano Correia, Nádia Junqueira Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2021.

DU BOIS, W., “The Courts and the Negro Separate School”. In: *Journal of Negro Education*, vol. 4, no. 3 pp. 328-335, Jul, 1935.

GINES, Kathryn T. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

HOOK, S. “Democracy and Segregation”. In : *New Leader*, pp . 4-5, 21 abril, 1958.

RIBEIRO, N. *A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão Judaica* (2022). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/5016>.

O fenômeno do populismo e seus impactos desfigurantes na democracia representativa

Felipe Bezerra de Castro Oliveira¹

Resumo: Atualmente, muitos pensadores vêm usando o conceito de populismo para tentar compreender a ascensão de movimentos extremistas ao redor do mundo. Sendo assim, o presente artigo analisa a concepção de populismo elaborada por uma das maiores estudiosas desse fenômeno no período atual, a saber, Nadia Urbinati. Com tal análise, o que propomos é avaliar a pertinência do pensamento de Urbinati para os estudos das crises da democracia representativa. Em nosso enfoque, será priorizado os elementos do *antiestablishment* e da antipolítica na concepção urbinatiana de populismo.

Palavras-chave: Populismo – Democracia – *Antiestablishment* – Antipolítica

The phenomenon of populism and its disfiguring impacts on representative democracy

Abstract: Many thinkers have been using the concept of populism to try understand the rise of extremist movements around the world. Therefore, our paper analyzes the populism concept developed by one of the greatest researchers of this phenomenon in the current period, namely, Nadia Urbinati. With this analysis, we propose to assess the pertinence of Urbinati's thought for the studies about the crises of representative democracy. In our approach, will be prioritized the *antiestablishment* and *antipolitics* elements in the Urbinati's concept of populism.

Keywords: Populism – Democracy – *Antiestablishment* – *Antipolitics*

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Crissiuma. E-mail: felipe.bezerra3000@bol.com.br.

Introdução

O presente artigo tematiza a concepção de populismo desenvolvida na teoria política da italiana Nadia Urbinati. Assim sendo, o que iremos expor é, basicamente, as razões pelas quais Urbinati considera o populismo um fenômeno com papel central nas crises da democracia representativa, expondo algumas de suas teses, argumentos e conceitos-chave. Nesse enfoque, procuraremos demonstrar que, para Urbinati, o conceito de populismo apresenta certa oposição ao de democracia, de tal sorte que, na abordagem dela, é possível identificar um contraste nítido entre massas populistas e grupos democráticos. Para fazermos uma análise crítica da perspectiva teórico-política de Urbinati, utilizaremos o livro *Me the People* – especialmente o primeiro capítulo – e outros textos da autora que versam sobre populismo e democracia.

Assumindo a hipótese interpretativa de que, em *Me the People*, os fenômenos populistas são compreendidos à luz da concepção de diarquia da decisão e da opinião, que é como Urbinati prefere caracterizar a democracia representativa constitucional, focaremos, de maneira geral, em dois elementos do populismo que se destacam no enfoque da teórica política italiana: o *antiestablishment* e a antipolítica. Nesse sentido, cumpre acentuar, logo de início, que sob o prisma da abordagem urbinatiana, a tentativa de construir um sujeito coletivo que ataque disruptivamente o *establishment* político para fins de vitória eleitoral constitui um dos elementos centrais do projeto populista de poder, seja qual for o formato ideológico que ele venha a assumir. Ao priorizarmos tais características, intencionamos abordar a seguinte questão: é possível uma conceptualização precisa em torno do populismo, de modo a identificar as suas manifestações no mundo comum (*common world*)², diferenciando as suas especificidades das oposições legítimas e democráticas ao *status quo*?

Pois bem, a partir dessa pergunta norteadora, o que propomos distinguir é, de um lado, os movimentos sociais comprometidos com projetos de poder que visam fortalecer sistemas políticos democráticos e representativos, de outro, as forças antidemocráticas que se identificam com projetos populistas de poder. Para tomarmos emprestado alguns termos usados pelo psicanalista Christian Dunker³, poderíamos falar de “grupos”, que reivindicam uma ampliação da democracia representativa, tornando-a progressivamente inclusiva, e “massas”, que são engajadas na manutenção ou redução da extensão do sujeito democrático, tornando os governos democráticos e representativos mais excludentes. Baseado nessas concepções, o que nos interessa é trazer subsídios teóricos que ajudem a distinguir as manifestações democráticas, que muitas vezes aspiram por reformas sociais historicamente necessárias para o aprofundamento da democracia,⁴ dos movimentos populistas, que, pelo contrário, causam-lhes impactos desfigurantes.

² Com base no pensamento filosófico de Hannah Arendt e nos estudos traçados por José Valdir Teixeira Braga Filho, entendemos por mundo comum aquilo que adentramos ao nascer e deixamos para trás ao morrer, de modo que, na medida em que tal espaço aparece como domínio público, refere-se ao que é realizado pelos seres humanos, seja no âmbito material, seja no espiritual. Cf. ARENDT, *A condição humana*, p. 64 e 68; BRAGA FILHO, “A teia de relações humanas e a formação do mundo comum: a pluralidade na filosofia política de Hannah Arendt”, p. 90-101.

³ DUNKER, “Psicologia das massas digitais e análise do sujeito democrático”, p. 116-135.

⁴ A respeito dessas terminologias, Cf. SILVA, “Desobediência civil e o aprofundamento da democracia”, p. 200.

Breves apontamentos sobre a concepção de populismo em Nadia Urbinati

Na obra de H. Arendt é possível encontrar a noção de que a antipolítica abre brechas para a ascensão de regimes totalitários⁵. Tal como vemos, essa abordagem pode explicar alguns problemas enfrentados pelas sociedades democráticas, pois a negação da política reflete, dentre outras coisas, a descrença na importância do discurso e da ação para a construção do mundo comum. No plano objetivo, pode-se compreender, por exemplo, as razões pelas quais atitudes democráticas básicas, como “participar de movimentos, associações e eleições, fazendo seus representantes conscientes de seus problemas e interesses, contestando-os e colocando-os para dentro ou para fora por intermédio da votação”⁶, não são tão comuns na realidade social. Já no plano subjetivo, pode-se ajudar no exame dos motivos que fazem uma consciência ser mais inclinada à força e à violência, ao invés do diálogo e da argumentação. Daí que a antipolítica nos pareça um fator relevante não só no advento do totalitarismo, como também de outros fenômenos antidemocráticos.

Posto isso, é importante anunciar, clara e liminarmente, que Urbinati se apropria do conceito de *antipolitical* elaborado por Margaret Canovan em *Populism* (1981) para explicar que, na perspectiva antipolítica do populismo, o povo é formado por uma unidade de interesses monoliticamente congruentes, enquanto os grupos políticos no poder são meras facções preocupadas em se servirem a si mesmas⁷. Esse elemento da antipolítica é, pois, um dos principais fatores que desencadeia a rejeição populista das instâncias que promovem tanto a representação política quanto o intercâmbio democrático de ideias. Ora, uma vez reconhecendo que “o mundo comum é o espaço onde a política ocorre”⁸, então convém articular o conceito arendtiano de mundo comum em nossas análises, pois, partindo daí, poderemos situar o panorama público em que os grupos democráticos e as massas populistas costumam se manifestar. Nesse sentido, o mundo comum exprime a arena em que diferentes forças sociais e políticas disputam hegemonia e/ou cargos de poder.

Toda essa contextualização é necessária para traçarmos a nossa interpretação da concepção de populismo desenvolvida por Nadia Urbinati. Na introdução de *Me the People*, temos uma visão global que já anuncia o que há de específico na abordagem urbinatiana: “Taken together, the four chapters of this book trace out how populism in power transforms and, indeed, disfigures, representative democracy”⁹. Em bom português, isso significa dizer que os argumentos desenvolvidos nos quatro capítulos que compõem a obra da referida autora convergem para a defesa da tese de que o populismo, quando chega no poder, pode causar impactos desfigurantes na democracia representativa. A rigor, o que Urbinati procura mostrar é, de um lado, como o líder populista tira proveito de alguns mecanismos *antiestablishment* que a democracia garante, de outro, como o populismo se apropria

⁵ Sobre a noção de que o totalitarismo traduz a morte da política, verificar a chave de leitura desenvolvida em: CORREIA, “Pensar o que estamos fazendo”, p. XIII-XLIX.

⁶ URBINATI, “Crise e metamorfoses da democracia”, p. 13.

⁷ URBINATI, *Me the People*, p. 42.

⁸ BRAGA FILHO, “A teia de relações humanas e a formação do mundo comum: a pluralidade na filosofia política de Hannah Arendt”, p. 94.

⁹ URBINATI, *Me the People*, p. 36.

oportunisticamente da crítica às elites políticas, que como se sabe, costumam minar a distribuição igualitária do poder¹⁰.

O assunto tratado no primeiro capítulo de *Me the People* – nomeadamente, *From Antiestablishment to Antipolitics* – é o problema da destruição do corpo político deflagrada pelo populismo. Conforme escreve Urbinati no início do texto, a reivindicação central de todos os movimentos populistas é demolir qualquer instância que seja colocada entre “nós” (as pessoas de fora) e o Estado (as pessoas de dentro das instituições políticas que foram eleitas ou nomeadas para tomar decisões)¹¹. Assim, o ponto de partida da trajetória política do populismo rumo ao poder é o ataque ao *establishment* político. Nesse contexto, faz-se necessário que o líder populista trace estratégias que consigam não só defender seus interesses e reivindicações, mas, acima de tudo, mobilizar energias sociais que promovam uma grande unidade de interesses contra os seus adversários políticos. Para Urbinati, esse projeto é realizado mobilizando a fé e a identificação emocional dos apoiadores, jamais por expedientes crítico-reflexivos que trazem conflitos (por exemplo: embate de ideias, confronto de problemas, prestação de contas, etc.)¹².

Claro está, assim, que um dos principais traços da retórica *antiestablishment* do populismo é, segundo Urbinati¹³, uma revolta dos governados (a suposta maioria da população) contra os governantes (a suposta elite minoritária)¹⁴. Em virtude disso, o populismo é inevitavelmente faccional, pois, na lógica populista, a maioria do povo, que é compreendida como “a parte boa e certa da população”, encontra-se fora da política, enquanto uma elite minoritária ocupa indevidamente o governo vigente. Uma vez alcançando o poder pela via eleitoral, o populista tentará fazer a sua maioria vencedora parecer a única detentora dos interesses legítimos da nação. Para tanto, o líder populista precisará, de um lado, alavancar uma mobilização permanente dos seus apoiadores, de outro, mudar as regras do jogo para aumentar a sua força política. Compreende-se, aqui, os motivos pelos quais o populismo no poder tende a substituir o todo por uma de suas partes, instituindo o poder de uma parte – “the power of a part”¹⁵.

Para além desse caráter *antiestablishment* do populismo, que desfigura o princípio da maioria ao tentar substituir o povo errado (a minoria inautêntica) pelo povo certo (a maioria autêntica), a autora de *Me the People* argumenta que a retórica populista tende a negar outro aspecto crucial da política: o pluralismo, ou seja, as diferenças entre os grupos que representam diversos setores da sociedade civil e seus conflitos genuínos de interesses. Ora, se, para os movimentos populistas, a pluralidade de interesses divergentes e conflitantes faz é atrapalhar a formação de uma vontade da maioria, então, como bem afirma Urbinati, torna-se incorreto associar o populismo à vontade geral (*volonté générale*) de Rousseau, pois a oposição populista não aspira à universalidade, mas sim à noção de que apenas uma parte da população tem o direito de governar¹⁶. Em grande medida, isso faz com que a revolta

¹⁰ URBINATI, *Me the People*, p. 41.

¹¹ URBINATI, *Me the People*, p. 40.

¹² URBINATI, *Me the People*, p. 64.

¹³ URBINATI, *Me the People*, p. 51.

¹⁴ Essa dicotomia é um traço comum nas concepções de populismo, aparecendo na obra de Rosanvallon sob a forma do *eux et nous*. Cf. ROSANVALLON, *Le siècle du Populisme*, 2020. Para uma primeira aproximação teórica da concepção de populismo em Rosanvallon, ver os comentários traçados em: BIGNOTTO, “Conceitos para pensar a crise da democracia representativa brasileira”, p. 382-384.

¹⁵ URBINATI, *Me the People*, p. 41.

¹⁶ URBINATI, *Me the People*, p. 48.

populista não seja direcionada contra todas as elites políticas, mas apenas contra uma elite em particular que ocupa o poder.

Sabendo que, do ponto de vista da democracia, a política possibilita um espaço público aberto e pluralista para que diferentes grupos da sociedade civil possam disputar cargos de poder, então de certo que ela deve exigir dos agentes políticos um compromisso com as regras do jogo, a fim de possibilitar a construção da vontade popular à nível institucional¹⁷. Porém, do ponto de vista do populismo, todos esses procedimentos democráticos são mera “manipulação” das elites, que se utilizam desses recursos institucionais apenas para se perpetuarem no poder. No entanto, Urbinati explica que tal perspectiva contém uma incoerência grave: se os poucos detentores do poder foram democraticamente eleitos, como é possível que eles não sejam representantes legítimos do povo?¹⁸ Ora, a linha de raciocínio populista não só invalida o sistema eleitoral, ignorando a sua finalidade de representação democrática, como também obstaculiza uma via teórico-critica para a compreensão das relações de poder.

A rigor, pode-se dizer que o traço central do antiestablishmentarianismo populista é a suposição de que o poder político é uma máquina de corrupção¹⁹. Está implícito, aqui, que o discurso anticorrupção é instrumentalizado para impedir as massas populistas de fazerem um juízo crítico em torno dos detentores do poder. Por conseguinte, não importa quem está por trás do poder, se são políticos justos e bons, ou injustos e maus, ou que englobam ambas as características simultaneamente: todos são corruptos e merecem ser escorraçados dos seus cargos públicos. Visto deste ângulo populista, as regras democráticas são meras formalidades vazias, o que, por sua vez, abre espaço para a noção de que o povo não é representado pelos governantes que ele próprio escolheu. Portanto, fixa-se a premissa de que o povo não é livre e soberano, isto é, capaz de construir coletivamente o mundo comum, mas sim um espectador passivo diante do que acontece na esfera pública²⁰. Nessa ótica, ninguém é responsável por nada, de tal sorte que todos os procedimentos institucionais são inteiramente manipulados pelas elites no poder.

Recapitulando as reflexões precedentes, poderíamos dizer que o movimento *antiestablishment* desencadeado pelo projeto populista de poder culmina na antipolítica. Esse movimento desfigura alguns elementos básicos da democracia representativa: i) o princípio da maioria, já que a vitória eleitoral do líder populista visa congelar a maioria vigente em uma maioria permanente, o que implica, por sua vez, na invalidação da legitimidade de líderes anteriormente eleitos²¹; ii) o princípio do pluralismo, porquanto na perspectiva populista a fragmentação da nação em partidos com diferentes projetos não constitui uma representação legítima da maioria livre e soberana; iii) o sistema eleitoral, pois os políticos não são vistos como agentes que ocupam cargos de poder porque foram democraticamente eleitos pelo

¹⁷ URBINATI, *Me the People*, p. 50.

¹⁸ URBINATI, *Me the People*, p. 50.

¹⁹ URBINATI, *Me the People*, p. 59.

²⁰ Essa interpretação é possibilitada pela leitura que Urbinati faz do diagnóstico de Bernard Manin sobre a transição da “democracia partidária” à “democracia de audiência”. Cf. URBINATI, “Crise e metamorfoses da democracia”, p. 14.

²¹ O discurso de posse de Donald Trump é utilizado por Urbinati para ilustrar essa característica: “O que realmente importa não é qual partido controla nosso governo, mas se nosso governo é controlado pelo povo. O 20 de janeiro de 2017 será lembrado como o dia em que o povo se tornou o governante desta nação novamente. Os homens e mulheres esquecidos de nosso país não serão mais esquecidos” (TRUMP apud. URBINATI, “Teoria política do populismo”, p. 324).

povo para representar este ou aquele interesse, mas sim como figuras públicas que ocupam o *establishment* para fins escusos; iv) a noção de povo, que ao invés de atuar como o protagonista dos processos históricos e sociais, tomando o seu destino nas próprias mãos, performa o papel de mero espectador das tramas políticas e institucionais.

A democracia como diarquia da tomada de decisão e da formação de opinião

Contrapondo-se às táticas e estratégias do populismo, Urbinati sugere que um projeto democrático não pressupõe que o poder sempre corrompe, mas sim que, na hipótese dos cidadãos o exercerem conscientemente, ele pode criar condições para a liberdade individual e coletiva²². Seja dito de passagem, pensamos que esse ponto de vista pode ser complementado pela noção arendtiana de que o discurso e a ação são as mediações que tornam os homens capazes de construir o espaço político em que se sedimentam relações sociais pautadas na igualdade e na liberdade²³. Decerto, ambas as abordagens são cruciais para a construção de uma sociedade democrática, e não a lógica populista que divide as pessoas entre “governantes” e “governados”. Por esse prisma, pode-se dizer que o debate sobre o populismo sempre acaba envolvendo uma discussão relativa ao conceito de democracia. O modo como Urbinati teoriza a democracia pode ser visto na sua concepção de diarquia da decisão e da opinião. Citamos:

O populismo diz respeito à interpretação da democracia, e a democracia é uma forma complexa de política, com elementos institucionais e extra-institucionais. Particularmente na sua forma representativa – a forma na qual o populismo emerge –, a democracia é uma diarquia da tomada de decisão e formação de opinião (*diarchy of decision making and opinion forming*), em que as práticas de monitoração, contestação e mudança das decisões desempenham um papel não menos essencial do que o desempenhado pelos procedimentos e instituições para a tomada e implementação de decisões.²⁴

A partir da concepção urbinatiana de diarquia da decisão e da opinião, podemos entender como a comunicação horizontal e vertical entre a sociedade civil (esfera da opinião) e as instituições políticas (esfera da decisão) possibilitam o fluxo contínuo do poder²⁵. Nessa ótica, não há uma maioria permanente e absoluta, mas sim uma maioria vigente, de caráter temporário, que pode mudar de acordo com a vontade do povo, que como se sabe, possui interesses constantemente imprevisíveis e mutáveis. Isso porque existem mediações (partidos políticos, movimentos sociais, meios de comunicação, etc.) que possibilitam a transformação do social (“a maioria que está fora”) em político (“a minoria que está dentro”). São justamente essas mediações que enfraquecem o argumento populista de que o poder só pertence às elites.

²² URBINATI, *Me the People*, p. 64.

²³ Essas reflexões arendtianas estão em sintonia com o pensamento de Braga Filho sobre os conceitos de mundo comum e teia de relações. Cf. BRAGA FILHO, “A teia de relações humanas e a formação do mundo comum: a pluralidade na filosofia política de Hannah Arendt”, p. 98-99.

²⁴ URBINATI, *Me the People*, p. 71-72, tradução nossa.

²⁵ URBINATI, *Me the People*, p. 69.

Isso demonstra, por sua vez, que o antiestablishmentarianismo pode ser democrático, isto é, compatível com as teorias e práticas da democracia²⁶.

Ora, enquanto o *antiestablishment* populista divide a política e seus agentes em dois grupos diferentes com base na posição de poder que eles ocupam no Estado, o *antiestablishment* democrático opera segundo a dialética entre maioria e minoria²⁷. Falando de outra maneira, Urbinati defende que a democracia inclui o hábito e pensamento antissistemas, pois ela é uma forma de governo construída pela deliberação pública, e não pela simples imposição autoritária de uma vontade da maioria²⁸. Nesse sentido, não se pode desprezar o fato de que o poder das classes políticas deriva dos votos dados pelo povo, e não, como pensam os populistas, dos políticos em si. Dessa perspectiva, o argumento de que a democracia está enraizada em um espírito *antiestablishment* que mantém vivo o jogo político entre a maioria e a oposição constitui o ponto de partida para a construção das bases de uma comunidade de membros livres e iguais – a edificação de um convívio democrático no mundo comum, portanto.

Em síntese, a democracia é, na sua forma representativa, uma diarquia da decisão (domínio institucional) e da opinião (domínio extra-institucional). Esses domínios são fundamentais, podendo cooperar ou entrar em conflito, mas sempre atuando em campos diferentes. Nessa concepção, a democracia diz respeito à forma como as instituições operam e o modo como os cidadãos agem no âmbito da esfera pública. Se um ou outro desses domínios não exercem a sua função adequadamente – por exemplo, quando a generalidade objetiva da lei e os padrões de imparcialidade do Estado de Direito são usurpados por motivações sectárias (domínio institucional) ou quando os cidadãos deixam de se interessar pela coisa pública, restringindo-se a uma vida inteiramente privada (domínio extra-institucional) –, a democracia fica enfraquecida. Portanto, à medida em que diminuem o senso crítico da mídia e a função de representatividade dos partidos políticos, bem como as instituições se tornam disfuncionais e o povo distanciado do mundo comum, tanto mais se criam condições para o surgimento de crises na democracia.

O conflito entre grupos democráticos e massas populistas no mundo comum

Até agora, a nossa aproximação teórica de Urbinati tentou indicar um contraste entre o populismo e a democracia no plano teórico e abstrato. Nesse momento, cumpre ampliar mais nitidamente esse contraste, porém, atentando-se mais ao plano da realidade concreta, pois imprescindível para elucidar melhor as diferenças entre grupos democráticos e massas populistas. Para levar a efeito tal objetivo, examinaremos, a seguir, uma perspectiva ambígua que oscila entre os programas de ação populistas e os democráticos, qual seja, a de que “o sucesso eleitoral é parte integrante da democracia e todos os partidos aspiram a uma maioria grande e duradoura”²⁹. Reconhecendo a validade desse dado, não se torna desarrazoável pensar que algumas dificuldades podem surgir no momento de articular uma distinção

²⁶ URBINATI, *Me the People*, p. 69.

²⁷ URBINATI, *Me the People*, p. 74.

²⁸ URBINATI, *Me the People*, p. 73.

²⁹ URBINATI, “Teoria política do populismo”, p. 313.

precisa entre o populismo e as outras formas de oposição democrática. Contudo, a seguinte passagem de *A teoria política do populismo* evidencia alguns elementos que podem nos ajudar a desembaraçar essa confusa meada:

(...) Assim, independentemente da conotação ideológica que possa ter o apelo ao povo, à direita ou à esquerda, vou argumentar que o populismo é estruturalmente marcado por uma parcialidade radical na interpretação do povo e da maioria; isso implica que, se um movimento populista chega ao poder, pode ter um impacto desfigurante nas instituições, no estado de direito e na divisão de poderes que conformam a democracia constitucional.³⁰

Com base nessa citação, interessa-nos destacar o fato de que as táticas e estratégias dos movimentos populistas podem conduzir a um desenvolvimento regressivo da democracia representativa. Desse modo, nada impede que o populismo possa vir a ser a primeira etapa na construção de um projeto autoritário de poder. Nesse processo de metamorfose autoritária até a ascensão de ditaduras, o populismo seria dissolvido, pois a retórica *antiestablishment* do populismo jamais encontraria espaço para a livre expressão de ideias dentro de regimes ditoriais. Quer isto dizer que tal fenômeno só pode surgir no interior de uma ordem social democrática, pois os discursos e ações populistas causam o enfraquecimento da democracia, e não de ditaduras³¹. Levado às últimas consequências, o projeto populista de poder é autofágico, podendo gerar sociedades com elevados graus de despotismo e tirania, sobretudo na hipótese das instituições não conseguirem resistir aos seus ataques antidemocráticos.

Portanto, fica claro que, para Urbinati, o potencial em causar impactos desfigurantes nos fundamentos da democracia – “o povo e a maioria, as eleições e a representação”³² – é o traço distintivo do populismo. Conceitualmente, temos um enfoque que identifica as manifestações populistas no mundo comum. Inclusive, Urbinati até faz uma distinção entre o populismo enquanto movimento (horizontal e sem cabeça) e o populismo no poder (só pode existir com um líder)³³. Não obstante, argumentamos que o caráter desfigurante do populismo pode servir de critério para diferenciá-lo das outras formas de oposição democrática, que inversamente, concebem a vontade da maioria como algo imprevisível e mutável, reconhecem o valor do pluralismo para o debate e a participação nas instâncias de decisão e de opinião, bem como respeitam o propósito de representatividade almejado pelo sistema eleitoral. Visto deste ângulo democrático, o povo atua de forma livre e soberana quando se torna artífice do mundo comum.

Concluída a exposição, poderíamos inquirir até que ponto os impactos desfigurantes na democracia são manifestações de teor populista. Afinal, sabemos que os ataques às instituições não se restringem apenas às táticas e estratégias constituintes do populismo³⁴.

³⁰ URBINATI, “Teoria política do populismo”, p. 302.

³¹ Para a nossa autora, esse é um ponto pacífico para a maioria dos estudiosos do populismo. Cf. URBINATI, “Teoria política do populismo”, p. 303.

³² URBINATI, “Teoria política do populismo”, p. 299.

³³ URBINATI, *Me the People*, p. 49.

³⁴ Explicando o pensamento de Claude Lefort, Newton Bignotto pontua que, para o autor de *L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire* (1981), o surgimento de regimes totalitários não se dá no exterior

Numa entrevista de Urbinati a Unisinos³⁵, verificamos um critério adequado para demarcar a fronteira que separa, de um lado, populismo, e de outro, fascismo, qual seja, a noção de que o fenômeno fascista se funda na violência. Em vista disso, entendemos que não é possível, por exemplo, tratar pelo termo de “populismo” discursos de ódio incitando um terrorismo de Estado contra grupos sociais específicos, pois, embora um projeto populista de poder possa conduzir a crises que accidentalmente irrompem algum tipo de ditadura, ele não é substancialmente fascista. Nesse sentido, o conceito de antipolítica pode indicar diferentes graus de impactos contra a democracia, indo desde os ataques que a enfraquecem até os mais extremistas que provocam a sua aniquilação total.

Considerações finais

Na concepção de diarquia da decisão e da opinião proposta por Urbinati, a democracia representativa se baseia na premissa de que o conflito é uma condição permanente da liberdade e da participação políticas, e não uma característica incidental. Tal forma de governo, no entanto, deve garantir que o poder político obedeça a constituição, permita a possibilidade de que as classes políticas passem por mudanças periódicas mediante eleições e forneça espaços para uma esfera pública aberta e pluralista que faça circular a crítica ao *Establishment*. Ademais, importa sublinhar que Urbinati não perde de vista que o processo democrático envolve uma tensão entre as elites que tendem a fazer alianças para se manter no poder e o povo que tende a ser excluído dos círculos de poder. Contudo, para a nossa autora, a natureza inclusiva da democracia, a imprevisibilidade das aspirações do povo e o potencial para a chegada de novos líderes são exemplos de fatores *antiestablishment* que podem tornar instável e temporário o poder das elites dominantes³⁶.

Em nossa chave de leitura, buscamos assinalar uma oposição entre os conceitos de populismo e democracia no pensamento de Urbinati. Partindo dessa análise interpretativa, argumentamos que a abordagem urbinatiana possibilita evidenciar algumas diferenças básicas entre, por um lado, as massas identificadas com populismos autoritários que enfraquecem os fundamentos da democracia (a maioria, o pluralismo, as eleições, a representatividade, etc.), tornando-a excludente, e por outro, os grupos comprometidos com projetos de poder que, pelo contrário, fortalecem as bases de governos democráticos e representativos almejando a inclusão. Com efeito, sustentamos que as teorizações da autora de *Me the People* respondem em alguma medida a pergunta norteadora de nosso artigo, pois elas podem contribuir para a identificação das manifestações do populismo no mundo comum, o que, por sua vez, acaba nos ajudando também a melhor distingui-las dos discursos e ações que configuram oposições legítimas e democráticas ao *status quo*.

das sociedades democráticas, mas sim nas suas brechas. Cf. BIGNOTTO, “Conceitos para pensar a crise da democracia representativa brasileira”, p. 378.

³⁵ URBINATI, “A democracia e o perigo dos populismos”.

³⁶ URBINATI, *Me the People*, p. 71.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2019.
- BIGNOTTO, Newton. “Conceitos para pensar a crise da democracia representativa brasileira”. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 13, n. 26, p. 373-386, jul./dez., 2022.
- BRAGA FILHO, José Valdir Teixeira. “A teia de relações humanas e a formação do mundo comum: a pluralidade na filosofia política de Hannah Arendt”. In: *Kínesis*, Marília, v. 12, n. 32, p. 90-101, julho., 2020.
- CANOVAN, Margaret. *Populism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.
- CORREIA, Adriano. “Pensar o que estamos fazendo”. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2019. p. XIII-XLIX.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. “Psicologia das massas digitais e análise do sujeito democrático”. In: VÁRIOS AUTORES. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 116-135.
- ROSANVALLON, Pierre. *Le siècle du Populisme. Histoire, théorie, critique*. Paris: Éditions du Seuil, 2020.
- SILVA, Felipe Gonçalves. “Desobediência civil e o aprofundamento da democracia”. In: *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina, v. 9, n. 18, p. 198-215, 2018.
- URBINATI, Nadia. “A democracia e o perigo dos populismos. Entrevista com Nadia Urbinati”. In: *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/629385-a-democracia-e-o-perigo-dos-populismos-entrevista-com-nadia-urbinati>> Acesso em 17 nov. 2024.
- URBINATI, Nadia. “A teoria política do populismo”. Tradução de Javier Amadeo e Guilherme Tadeu de Paula. In: *Exílio*, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 299-334, 2021.
- URBINATI, Nadia. “Crise e metamorfoses da democracia”. Tradução de Pedro Galé e Vinicius de Castro Soares. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n. 82, p. 5-16, jun. 2013.
- URBINATI, Nadia. *Me the People: How Populism Transforms Democracy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 2019.

Ação política e tensão institucional em Hannah Arendt: entre o ordinário e o extraordinário

Éliton Dias da Silva¹

Resumo: Um traço marcante no pensamento de Hannah Arendt é a busca por conciliar o caráter extraordinário do poder da ação, iniciador de rupturas e novos processos, à estabilidade de uma Constituição, redigida a partir de um processo revolucionário com vista à liberdade. Diante deste movimento, da ação à estabilidade, a autora é interpretada de várias formas e recebe diferentes rótulos conceituais. Levando isso em conta, este artigo visa refletir sobre as possíveis tensões suscitadas por esta dupla dimensão do poder, o poder constituinte e o poder constituído, caracterizar como elas se tornam compatíveis no pensamento arendtiano, bem como, demonstrar como esta tensão se manifesta, sobretudo, na desobediência civil provocando diferentes interpretações, segundo as quais autora estaria vinculada a uma matriz liberal de pensamento e recolocando a necessidade de definição dos conceitos de ação, constituição e lei, para verificar como se relacionam entre si e que tipo de institucionalidade e movimento emergem na vida pública a partir deles.

Palavras-chave: poder constituinte – poder constituído – lei – desobediência civil – ação

Political Action and Institutional Tension in Hannah Arendt: between the ordinary and the extraordinary.

Abstract: A striking feature in Hannah Arendt's thought is the search to reconcile the extraordinary character of the power of action, initiator of ruptures and new processes, with the stability of a Constitution, written based on a revolutionary process with a view to freedom. Faced with this movement, from action to stability, the author is interpreted in various ways and receives different conceptual labels. Taking this into account, this article aims to reflect on the possible tensions raised by this double dimension of power, constituent power and constituted power, to characterize how they become compatible in Arendtian thought, as well as to demonstrate how this tension manifests itself, especially, in civil disobedience, provoking different interpretations, according to which authors would be linked to a liberal matrix of thought and replacing the need to define the concepts of action, constitution and law, to verify how they relate to each other and what type of institutionality and movement emerge in public life from them.

Keywords: constituent power – constituted power – law – civil disobedience – action

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Dedico este texto a meu pai, homem do campo, Jerônimo Etelvino da Silva (*in memoriam*), referência de uma vida virtuosa marcada pelos valores da honestidade e do trabalho. E-mail: eliton.dias@alumni.usp.br

A construção do espaço público: a ação, a constituição e as leis.

A reflexão política elaborada por Hannah Arendt tem como um de seus principais elementos a construção de instituições políticas que funcionem como protetoras da liberdade e permitam às pessoas ser e agir no mundo, de modo a salvaguardar a riqueza da pluralidade que compõe os diferentes aspectos da condição humana. A ação é como um conteúdo, dispensado e recebido no espaço público enquanto forma. Sem a configuração de um espaço público livre a ação tende a definhar e com ela a cidadania. É no palco das aparências do mundo comum, portanto, no espaço público, que o sujeito revela a sua singularidade e manifesta-se, de modo que as diversas matizes que formam a comunidade humana possam se constituir. A ação, neste sentido, constitui identidades singulares numa comunidade plural. Só tem sentido falarmos em ação a partir da pluralidade do mundo. Por isso, Hannah Arendt afirma que “Nem a educação, nem a engenhosidade, nem o talento podem substituir os elementos constitutivos do domínio público, que fazem dele o local adequado para a excelência humana”.²

Zelar pela constituição e preservação do espaço público é tarefa fundamental da ação humana para conservar a humanidade e sua excelência política³, pois somente através do exercício da liberdade no espaço público pode ser garantida uma das reivindicações fundamentais do ser humano, o direito a ter direitos.

Não obstante a sua importância para garantir a permanência e a durabilidade dos feitos humanos na vida pública, a ação e a prevalência do espaço público sempre foi depreciada, mesmo entre os revolucionários que “preferiram rebaixar a liberdade ao nível de preconceito pequeno-burguês a admitir que o objetivo da revolução era, e sempre foi, a liberdade”.⁴ A história humana é uma sucessão de levantes fracassados e insurreições na defesa da política que, apesar disso, não podiam ainda ser considerados como revoluções, cujos fenômenos iniciam um novo curso na história, mas que “não existiam antes da era moderna”. Na realidade, Arendt deixa claro que o acontecimento político foi uma experiência rara na história humana, que se caracteriza mais por sua ausência do que presença, a razão, explica:

A política não é necessária em absoluto – seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como da fome ou do amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa – onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Como tal, a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram.⁵

Resumidamente, assegura Arendt, os acontecimentos políticos revolucionários da modernidade são marcados pela “convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de

² ARENDT, *A Condição Humana*, p. 61.

³ É neste sentido que a autora afirma: “Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais” (ARENDT, *A Condição Humana*, p. 67).

⁴ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 36

⁵ ARENDT, *O que é política?*, p. 50.

um novo início”⁶. Portanto, junto à ideia do nascimento, de um novo início – que Arendt chama de um *páthos* de novidade – a liberdade aparece como elemento nuclear das revoluções, que além do aspecto da revelação da identidade individual, da permanência e da imortalidade, buscam garantir o espaço público como construção do poder na pluralidade, onde as pessoas possam ocupar e sustentar diferentes posições, o que assegura ao debate público a capacidade de ouvir diferentes ideias, contemplar o mesmo objeto de ângulos diferentes, e acaba por proporcionar a construção de um juízo e de uma ação política marcada por uma *mentalidade alargada*⁷ e pela imparcialidade, entendida como a construção de um juízo coletivo a partir das diferentes perspectivas⁸. É neste sentido que a ação e o poder⁹ podem ser compreendidos como um fim em si mesmo, como esclarece Brito, “O poder serve para manter a prática do poder, consolidando-se em instituições que asseguram a prática comunicativa. Sua normatividade implica a necessidade de manutenção de práticas discursivas (e de instituições que asseguram essas práticas) e na proibição de restrições a essa prática¹⁰”.

Por natureza imprevisível, irreversível e ilimitada, a ação adquire força para irromper e modificar o curso dos acontecimentos e da história. Por isso, alerta Arendt “seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras”¹¹. Mesmo as fronteiras das próprias leis, pois,

A fragilidade das leis e instituições humanas, e, de modo geral, de todo assunto relativo à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana. [...] As limitações legais nunca são salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são salvaguardas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica.¹²

⁶ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 57

⁷ A noção de mentalidade alargada é cara à compreensão da cidadania em Arendt: Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião. (É essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua Crítica do Juízo (ARENDT, *O que é política?*, p. 299).

⁸ Arendt afirma que “o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e falar dos homens diretamente uns *com* os outros. [...] Damos a esta realidade o nome de ‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível” (ARENDT, *A Condição Humana*, p. 226).

⁹ Poder: “Referimo-nos antes ao poder que passa a existir quando as pessoas se reúnem e ‘agem em concerto’, e que desaparece assim que elas se separam. (ARENDT, 2017, p. 303)

¹⁰ BRITO, “Violência e processo democrático em Hannah Arendt”, p. 435

¹¹ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 236

¹² ARENDT, *A Condição Humana*, p. 237.

Aqui, Arendt expõe, de modo paradigmático, a tensão entre o poder extraordinário da ação e o poder ordinário do escopo legal sedimentado no ordenamento jurídico. As leis podem oferecer amparo e reconhecimento à ação e, ao mesmo tempo, proteger a estabilidade do espaço público contra ações de opressão que emanem do governo e do próprio corpo político.

As experiências de fundação na *pólis* grega demonstram que os gregos estabeleciam uma distinção entre a ação política e a arte legislativa, vista como uma *techné*, que poderia ser fabricada, como a arte de um artesão, de um arquiteto ou a de um construtor dos muros da cidade. O legislador, portanto, não faz mais do que definir os marcos para que a ação política possa acontecer¹³. Nas palavras da autora, “Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei”¹⁴.

Ao recorrer à determinação grega da lei como instituição, muro e constituição do espaço público, enquanto terreno para a ação, Arendt coloca estes dois termos em uma relação tangível, mas, de modo que a lei não determine, nem possa vir a determinar, o conteúdo da ação. Desse modo, nos é colocado um novo desafio acerca da relação entre ação e lei, isto é, a necessidade de uma suposta conformidade da ação com a lei, visto que tal conformidade parece incorrer numa contradição com o caráter inovador e extraordinário da ação. Daí o esforço da autora em fundamentar filosófica e juridicamente a desobediência civil – como forma de resistência à opressão do Estado e garantia de direitos fundamentais – e sua defesa de que esteja inscrita como um direito no arcabouço constitucional dos Estados republicanos.

Portanto, ao assumir estas tensões entre o poder extraordinário da ação e a estabilidade da Constituição, ao tentar de encontrar um lugar para a desobediência civil dentro da *constitutio libertatis*, Arendt, porta-se como sempre se portou, coerente com a sua concepção de mundanidade, no entremedio de várias teorias e definições políticas, o que, como veremos à frente, nem sempre é compreendido por parte de seus leitores ao considerarem que, se por um lado, a desobediência civil decorrente da perda de legitimidade das instituições governamentais é reconhecida como possuidora de uma característica revolucionária, por outro, ao buscar acomodá-la em um *lócus* institucional, a autora teria cedido aos teóricos liberais para adaptá-la ao direito e às leis estadunidenses, dando-lhe a configuração de uma desobediência bem comportada, cujo papel principal é o de reformadora das normas e leis para evitar a guerra civil e a revolução:

Apesar dessa correta fundamentação, Arendt regressa à matriz liberal da qual nunca consegue efetivamente escapar em seus escritos políticos. Ainda que a autora reconheça que a desobediência à lei talvez seja o mais impressionante fenômeno da década de 1960 em todo o mundo e que tal situação normalmente aponta para um horizonte revolucionário, com a progressiva

¹³ Arendt recorda que o legislador “era tratado como qualquer outro artesão ou arquiteto, e podia ser trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão, ao passo que o direito de *politeuesthai*, de engajar-se nas muitas atividades que afinal ocorriam na *pólis*, era exclusivo dos cidadãos” (ARENDT, *A Condição Humana*, p. 241).

¹⁴ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 241

erosão da legitimidade governamental (ARENDT, 1972:69), ela não leva sua percepção às últimas consequências. [...] Arendt teme as potencialidades revolucionárias da desobediência civil e se ocupa com a difícil tarefa de encontrar-lhe um nicho institucional. Daí porque a terceira parte de seu ensaio seja dedicada à investigação de como a desobediência civil pode se adaptar aos direitos e às “instituições da liberdade”, de modo a evitar a guerra civil e a revolução (ARENDT, 1972:82).¹⁵

Como se pode notar, com tensões latentes e fronteiras conceituais nem sempre tão fixas e rígidas, resultado, em certa medida, de seu exercício de pensamento alargado, as reflexões de Arendt não se conformam dentro dos limites, formas e chaves de leitura com os quais costuma ser lida, e abrem margem para interpretações *equívocas* – tanto no sentido de equivocidade de sentido ou de imprecisões conceituais – bem como, para manobras e arranjos que podem reduzir a fecundidade de seu pensamento, sua capacidade de diálogo e abrangência política. Se seus escritos se mantêm relevantes para além da Guerra Fria, período no qual foram escritos, é bem verdade que as polêmicas que despertaram também permanecem e, talvez, se atualizam no contexto hodierno de crescente polarização e disputa político-ideológica. Nesta perspectiva, é importante pontuar que a tarefa hermenêutica do pensamento de Arendt adquire um duplo significado; na desconstrução de preconceitos por meio da compreensão estrutural seu pensamento, bem como na valorização de um pensamento cuja aposta está na defesa do republicanismo como forma de organização que promete assegurar, através das leis, a estabilidade da esfera pública, *lócus* onde a ação e a pluralidade humana se constituem.

O poder constituinte e o poder constituído.

Atividade humana por excelência, a ação se caracteriza pela possibilidade de desencadear novos inícios¹⁶ na teia das relações humanas. Paradoxalmente, do caráter extraordinário das ações humanas podem brotar ação que visam instituir o ordinário, como no caso da convocação de uma Assembleia Constituinte para formação do poder organizado – tal como ocorreu nas experiências revolucionárias, como a estadunidense – cuja finalidade era manter a política, promover a liberdade e a deliberação sobre os assuntos da comunidade¹⁷.

¹⁵ MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte*, p. 55.

¹⁶ Sobre o caráter da ação como inícios, Arendt especifica que “o grego e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas, para designar o verbo ‘agir’. Aos dois verbos *archein* (‘começar’, ‘liderar’ e, finalmente, ‘governar’) e *prattein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’) correspondem os dois verbos latinos *agere* (‘por em movimento’, ‘liderar’) e *gerere* (cujo significado original é ‘conduzir’). Aqui é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento” (ARENDT, *A Condição Humana*, p. 234).

¹⁷ Segundo Arendt, “O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que chamamos de ‘organização’) e o que elas, ao mesmo tempo, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência é privado do poder e se torna impotente, por maior que seja seu vigor e por mais válidas que sejam suas razões” (ARENDT, *A Condição Humana*, p. 249).

Tal conteúdo da ação só pode existir e encontrar o seu sentido autêntico no espaço público, lugar de reconhecimento e onde o extraordinário da excelência humana pode se manifestar. Segundo Arendt, era esta concepção que animava a vida na política grega:

Em primeiro lugar, esperava-se que a *pólis* multiplicasse as oportunidades de conquistar ‘fama imortal’, ou seja, multiplicasse para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em ato e palavra quem era em sua distinção única [...]. O principal objetivo da *pólis* era fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana.¹⁸

Portanto, a constituição do espaço público faz-se necessária a partir da compreensão de que a política não é um acontecimento determinado naturalmente (*physis*), ao contrário é um fenômeno deliberado (*nomós*) pela ação. Constituir o espaço público é criar relações que permitam a emergência da ação em todas as suas potencialidades, dentre elas a natalidade, isto é, a capacidade de fazer brotar algo novo. Essa novidade, que irrompe e muda o curso da história, não surge como uma decorrência imediata da natureza humana, mas como fenômeno que aparece sob certas condições no terreno das relações humanas, onde é cultivada a própria liberdade. É neste sentido que operam os verdadeiros processos políticos e as revoluções, que têm como objetivo romper os grilhões, as condições de opressão que restringem a esfera pública, a tornam um luxo ou privilégio para poucos, e instaurar a liberdade.

Estes processos revolucionários, decorrentes da ação, conforme Arendt, “são os únicos problemas políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável”¹⁹. Trata-se da mudança de um estágio pré-político – nomeado *estado de natureza* pelos modernos – para o estabelecimento de novas relações mediadas por um mecanismo institucional, uma Constituição, construída a partir da articulação comum do poder²⁰. É através desta pactuação entre as pessoas para a ação comum, por meio da promessa e obrigação mútua, que a política é fundada como “uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta”²¹.

Este processo de fundação, quando realizado a partir de Assembleias Constituintes, com a participação das pessoas, como ocorreu nos Estados Unidos, é considerado por Arendt “a marca própria da revolução”²². Para ajudá-la a pensar este momento de pactuação e elaboração de uma Constituição, Arendt examina o pensamento de Thomas Paine acerca da Revolução Americana, doravante, Revolução Estadunidense, segundo o qual, uma Constituição não pode ser pensada como o desenho ideal de uma comunidade política, mas como uma ação real por meio da qual as pessoas constituem o governo, ou seja, é o meio pelo qual o extraordinário da ação configura o ordinário das leis, que sustentarão e darão estabilidade ao corpo político. Paine considera que:

¹⁸ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 244. Grifo nosso.

¹⁹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 47.

²⁰ Para a autora, se a ideia de um estado de natureza ainda hoje é pertinente “é porque ela reconhece uma esfera política que não surge automaticamente em qualquer lugar onde convivam os seres humanos, e que existem acontecimentos que, embora possam ocorrer num contexto estritamente histórico, não são realmente políticos e talvez nem sequer ligados à política” (ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 45).

²¹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 228.

²² ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 170.

É necessário definir qual é o significado de uma Constituição. Não é suficiente adotar a palavra; nós devemos fixar o critério de sua significação. Uma constituição não é algo somente em nome, mas de fato. Ela não tem uma existência ideal, mas real; [...] Uma constituição é algo precedente ao governo, e um governo é tão somente a criação de uma constituição. A constituição de um país não é uma ação do governo, mas das pessoas constituindo seu governo.²³

Lutando por suas questões aparentemente pontuais, suas reivindicações iniciais, “tributação só com representação”, os estadunidenses vivenciam a experiência de ser livre, de tomar decisões nas assembleias, por meio de discursos, da oratória e da persuasão, de decidir o seu próprio destino por meio da ação. No entanto, este acontecimento raramente ocorreu na história da humanidade. Até mesmo os processos de elaboração de grande parte das Constituições na Europa, após as quedas das monarquias, ocorreram de modo alheio à participação das pessoas, foram redigidas por especialistas e tecnocratas, ou seja, foram pensadas como um meio pelo qual o governo dotava o povo de uma Constituição, e não o contrário. A decorrência desta lógica é que tais Constituições careciam de “poder, autoridade e estabilidade” e por isso, logo foram rejeitadas, pois, é o poder que dá origem à autoridade, possibilita a sua sustentação e a permanência do corpo político²⁴.

Este problema, segundo Arendt, torna-se um velho conhecido dos Europeus desde a Revolução Francesa, onde a reflexão sobre a Constituição e as formas de governo fora negligenciada e cedera espaço para a questão social de modo que não se falava em outra coisa, “*La république? La monarchie? Je ne connais que la question sociale*” [A república? A monarquia? Conheço apenas a questão social]; com isso, junto com as instituições e constituições que são ‘a alma da república’ (Saint-Just), perderam a própria revolução²⁵. Diferentemente do que ocorreu na Constituinte da Revolução Estadunidense — cujo processo foi altamente participativo, com assembleias e votações locais, regionais e nacionais e teve como objetivo não limitar, mas “criar mais poder” — que desenvolveu em si o próprio sentido da revolução e da definição de uma Constituição: “A Constituição americana finalmente consolidou o poder da revolução e, como o objetivo da revolução era a liberdade, de fato ela se tornou o que Bracton havia chamado de *constitutio libertatis*, a fundação da liberdade”²⁶.

A expressão utilizada por Thomas Paine, recuperada por Arendt, é “gramática da liberdade”. De acordo com Paine, “A constituição americana foi para a liberdade o que a gramática é para a linguagem: ela define as partes do discurso, e praticamente constrói a sua sintaxe”²⁷, isto é, a constituição estabelece as regras que harmonizam as relações entre os diversos agentes; sendo simplesmente uma forma, ela não define o conteúdo da ação, assim como as regras gramaticais não determinam o conteúdo do discurso, mas apenas torna possível a comunicação entre as pessoas no espaço público.

²³ PAINE, T. *The Rights of Man Partes I and II* (1791-92), p. 29. Tradução nossa.

²⁴ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 193.

²⁵ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 89.

²⁶ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 203.

²⁷ PAINE, *The Rights of Man Partes I and II* (1791-92), p. 56.

A Constituição é o *organon* maior do qual todas as demais leis que organizam o corpo político derivam a sua autoridade. Neste ponto, a autora chama atenção para um aspecto fundamental, as leis subsequentes à Constituição já não encontram, em última instância sua autoridade nos agentes, no poder, mas na “lei superior”²⁸. Por isso, sabiamente, os elaboradores da Constituição Estadunidense separavam a origem do poder e da lei, tendo esta sua fonte na Constituição – “um documento escrito, uma coisa objetiva, duradoura, que certamente podia ser abordada de muitos ângulos diferentes e interpretada de muitas maneiras diversas, que podia ser modificada e emendada de acordo com as circunstâncias” – e aquele sua sede no povo²⁹.

Esta mesma concepção não foi compartilhada pelos teóricos da Revolução Francesa, o que em certa medida, ajuda a explicar o seu fracasso constitucional, pois, se Sieyès, embora tenha tido mérito de “romper o ciclo vicioso da fundamentação do poder traçando sua famosa distinção entre *pouvoir constituant* [poder constituinte] e *pouvoir constitué* [poder constituído]” não conseguiu resolver assente o problema, uma vez que apontou a “vontade da nação” como “fonte suprema” da “lei superior” e do poder, portanto, em sua formulação

o poder e a lei se ancoravam na nação, ou melhor, na vontade da nação, que em si permanecia fora e acima de todos os governos e todas as leis. [...] a chamada vontade de uma multidão (se for mais do que uma ficção jurídica) é por definição sempre variável, e que uma estrutura fundada sobre ela está fundada em areia movediça.³⁰

Hannah Arendt utiliza o termo *lei* em duas acepções principais: primeiro, a autora retoma o *nomós*, termo grego que em suas origens etimológicas remetia-se à ideia de possuir, cercar e habitar, conforme aparece em Heráclito “*machestai chré ton démon hyper tou nomou bokásper teichos*” (“o povo deve lutar pela lei como por uma muralha”); o segundo termo é o romano *lex*, que tem um significado de “uma relação formal entre as pessoas”, portanto, o oposto de separação e proteção em seu equivalente *nomós*³¹. Estas duas concepções são estruturantes porque expõem duas faces complementares do republicanismo de Arendt – tema que mencionaremos mais à frente – a primeira ressalta o caráter convencional e concebe a lei mais relacionada ao sentido da liberdade negativa, a última em seu sentido positivo.

Esta concepção negativa, que numa concepção arendtiana pode ser compreendida como sinônimo de liberação, pode ser alcançada até mesmo em um governo monárquico, por isso, é tão somente condição da liberdade e não a liberdade em si, que requer um governo republicano. Remonta-se à antiguidade, quando os teóricos políticos passaram a compreender a lei como um mecanismo de proteção contra a vontade tirânica dos governantes que violavam o “bem-estar privado” e os “direitos civis” do povo. Neste aspecto diferenciavam o “governo segundo as leis” do governo segundo a tirania. Na modernidade,

²⁸ A expressão “*organon*” é nossa, Hannah Arendt fala em “lei fundamental”, “lei da terra” e “lei superior, cf. ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 238.

²⁹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 206

³⁰ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 213. Contextualizando esta formulação à conjuntura de nosso tempo atual, podemos afirmar que ela soa a quase algo do tipo “Supremo é o povo”, tão utilizada por grupos que ameaçavam uma ruptura constitucional e buscavam desacreditar as decisões do Supremo Tribunal Federal.

³¹ Esta distinção aparece tanto no trecho mencionado de *A Condição Humana* (2017, p. 77), quanto em *Sobre a Revolução* (2011, p.244), também em vários outros pontos da obra.

a ideia da lei contra o arbítrio da vontade se estende do governante para a vontade da maioria, de modo que, nas formas republicanas de governo, a lei tem como função proteger a minoria de uma possível opressão da maioria³².

Portanto, quer seja no caso da tirania ou no caso da vontade da maioria, temos desde já um indicativo das razões pelas quais a “vontade”, ainda que seja a “vontade geral” de Rousseau, não é um bom fundamento para as leis. Além disso, é um erro crasso, no qual, infelizmente, incorreram os revolucionários franceses, não perceber que a “vontade de uma multidão (se for mais do que uma ficção jurídica) é por definição sempre variável, e que uma estrutura fundada sobre ela está fundada na areia movediça”.³³

Contudo, a preocupação de Arendt em conciliar a estabilidade da Constituição e do corpo político com o caráter extraordinário da ação não pode ser confundida com uma ideia conservadora de aversão à mudança. Na verdade, é preciso ter clareza que mesmo a Constituição e as leis são resultados da ação humana, pensar uma ideia de instituições duráveis que não precisam ser modificadas, alteradas ou até mesmo desfeitas, é pensá-las no âmbito da fabricação, como se fossem simplesmente mais um dos artefatos humanos.³⁴ A intenção de Arendt, talvez, seja menos a de prever tudo no escopo legal do que a de pensar um amparo na forma da lei para que a liberdade de ação possa ser considerada um direito inerente à cidadania. É neste sentido que ela afirma: “Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais”³⁵.

Violência, desobediência civil e tensões institucionais.

Em *Sobre a Revolução* esta discussão – que, mais uma vez, tem como pano de fundo o poder extraordinário e o ordinário da ação – reaparece quando a autora menciona a preocupação de Thomas Jefferson de que o excesso de devoção de seus concidadãos à Constituição, tratada “como a arca da aliança, sagrada demais para ser tocada”, inibisse às gerações posteriores o poder de criar algo novo, preocupação também compartilhada por Paine, que chega a considerar que era “‘vaidade e presunção [governar] do além túmulo’; era, ademais a ‘mais ridícula e insolente de todas as tiranias’”.³⁶ O que os pais fundadores não perceberam, neste momento, foi que para haver “felicidade pública” não é necessário que haja uma revolução permanente repetindo os mesmos processos de participativos de discussão e elaboração de uma Constituição. Isto só vai ficar patente após os acontecimentos da Revolução Francesa que demonstraram a Jefferson o contrário, que para haver a preservação da participação e o empoderamento do cidadão, é necessário existir a proteção de uma Constituição. Desde então, Jefferson, “passou a se preocupar muito mais com a elaboração da Constituição e o estabelecimento de um novo governo, isto é, com aquelas atividades que constituíam por si mesmas o espaço da liberdade”.³⁷

³² ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 195.

³³ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 214.

³⁴ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 233.

³⁵ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 67.

³⁶ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 295.

³⁷ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 296.

Evidentemente, não se poderia pensar a fundação de uma *Constitutio libertatis* sem ocupar-se da tarefa de nela amparar e acolher as ações do poder extraordinário, o que não significa, contudo, que a estrutura legal vá transformar a ação em comportamento – aquilo que Arendt define como a imposição de “inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária”³⁸. Quando atua, o poder extraordinário da ação reflete a autoridade do ato fundacional e pode se manifestar através das inúmeras emendas constitucionais que, em certa medida, aumentam e ampliam as experiências da fundação:

O próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato de fundação desenvolve inevitavelmente sua própria estabilidade e permanência, e neste contexto a autoridade não é senão uma espécie de “aumento” necessário, em virtude do qual todas as inovações e mudanças continuam ligadas à fundação que, ao mesmo tempo, elas aumentam e ampliam. Assim, as emendas à Constituição aumentam e ampliam as fundações originais da república americana; desnecessário dizer, a própria autoridade da Constituição americana reside em sua capacidade intrínseca de ser emendada e aumentada³⁹.

Dessa forma, a Constituição está longe de estabelecer uma dominação baseada numa ideia de controle e normatização da ação, marcada por uma “falta de realismo e de realidade, com ênfase excessiva no legalismo e nas formalidades”, na repressão do poder, na destruição dos direitos políticos, do espaço público e na restrição da liberdade ao âmbito dos direitos civis; tal situação justificaria, inclusive, a violência como forma de destituição da ordem estabelecida e a mobilização dos membros do corpo político em prol da libertação⁴⁰.

Arendt identifica que este movimento de libertação pela violência está ancorado em uma longa tradição na história do pensamento Ocidental, que abrange autores como Maquiavel e Marx, para quem a violência é a parteira da história – “Rômulo matou Remo, Caim matou Abel”. No entanto, a violência não caracteriza, necessariamente, o início de um processo revolucionário; pode configurar-se apenas como uma *rebelião* visando à troca de governantes, ou como uma restauração, como ocorreu em vários casos na história, sem a pretensão de desencadear novos inícios, sem se colocar a tarefa da fundação de uma nova autoridade.

Segundo a autora, “uma teoria da revolução, portanto, só pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui seu limite político; se, em vez disso, ela chega a uma glorificação ou a uma justificação da violência enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica”⁴¹. A violência, por sua natureza, é destrutiva e pode desarticular o poder – uma

³⁸ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 50.

³⁹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 260. Não podemos deixar de observar o caso da Constituição Federal de 1988, no Brasil, cuja grande quantidade de Emendas Constitucionais aprovadas – 122 em 33 anos de vigência – é apontada como um sinal de descaracterização e fraqueza; a comparação sempre é feita com a Constituição dos Estados Unidos, objeto de 27 emendas em 234 anos de vigência. No entanto, é interessante ponderar que, para Arendt, ao contrário a força de uma Constituição está justamente em sua capacidade de ser emendada e manter vivo o exercício do poder constituinte.

⁴⁰ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 171

⁴¹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 45.

constatação feita por Arendt acerca da Revolução Francesa, que a levou a compreender melhor seus limites:

a revolução se desintegrou em guerra, guerra civil no interior e guerras estrangeiras no exterior, e com ela o poder do povo, recém-conquistado, mas nunca devidamente constituído, se esfacelou num caos de violência. Se a questão da nova forma de governo ia ser decidida no campo de batalha, então o que decidiria o jogo seria a violência, e não o poder”.⁴²

O que Arendt parece ter em mente é a necessidade de um Estado que refreie a violência e possibilite a vivência política, conforme se verifica em *O que é política* – textos organizados postumamente, em 1993, por Ursula Ludz e Kurt Sontheimer, estudiosos da obra de Arendt, a partir de manuscritos encontrados no seu acervo – uma vez que se não há uma natureza comum aos homens, se “os homens e não o homem habitam o mundo”, se os humanos e não os anjos habitam o mundo, a política só pode “realizar-se através de um Estado, que possui o monopólio do poder e impede a guerra de todos contra todos”⁴³. É neste sentido que compartilhamos da interpretação de Renata Brito:

Essa liberdade é garantida na medida em que a violência é contida, pois a violência é a forma pela qual um homem domina e submete o outro, impedindo-o de agir. Quando há violência, as relações não são entre agentes que se comunicam de forma livre e igual, mas são de domínio e submissão, de comando e obediência. E a violência não se restringe apenas à coerção física, mas significa qualquer meio que destitua um homem de liberdade.⁴⁴

Desse modo, parece-nos que a violência só se justifica em situações em que já não há condições de preservação do corpo político, onde o poder se articula de forma extraordinária em vistas à destituição da ordem estabelecida e à restauração da liberdade. Nestes casos, já não se está mais em uma zona limítrofe entre o poder extraordinário e o poder ordinário, uma vez que já não há mais um *poder* constitucional revestido de autoridade. Portanto, já não se aplica a noção de desobediência civil, que não parece se confundir com situações de colapso do poder político, mas, ao contrário, só faz sentido quando ainda existem condições mínimas de intersecção entre o poder instituído e o poder instituente. Esta demarcação nos parece coerente com a interpretação de alguns comentadores do pensamento arendtiano, como Andreas Kalyvas:

a desobediência civil situa-se “entre o poder constituente e o poder constituído e faz a mediação entre o primeiro e o segundo momento, o extraordinário e o ordinário. Ela se move entre a insurreição e a assimilação,

⁴² ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 130.

⁴³ ARENDT, *O que é política?*, p. 46.

⁴⁴ BRITO, “Violência e processo democrático em Hannah Arendt”, p. 436.

entre os novos começos legais e ilegais [...] não pode ser localizada nem antes, nem dentro da constituição, mas ao invés disso reside ao lado dela”.⁴⁵

O poder constituinte deve pensar como um potencial acontecimento quadros de crise como estes, de enfraquecimento do corpo político, que são acompanhados, geralmente, pela “crença popular de que um ‘homem forte’, isolado dos outros” irá resolver os problemas políticos. Tais crenças devem “sua força ao fato de estar só, é ou mera superstição, baseadas na ilusão de que podemos ‘produzir’ algo no domínio dos assuntos humanos – ‘produzir’ instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou produzir homens ‘melhores’ ou ‘piores’”.⁴⁶

Esta é uma das razões pelas quais se comprehende a preocupação com a estabilidade da nova instituição, por isso, segundo Arendt, “A experiência de fundação, somada à convicção de que está prestes a se iniciar uma nova história dentro da história, torna os homens mais ‘conservadores’ do que ‘revolucionários’”⁴⁷, ou seja, a Constituição traz em primeiro plano esta preocupação em “constitucionalizar o extraordinário” e salvaguardar “as conquistas de novos começos”, mas deve admitir que o milagre do extraordinário não é exclusividade do acontecimento revolucionário – é decorrente da natalidade e da própria ação humana em si. Portanto, a Constituição não se conforma a uma perspectiva estática e conservadora, como se a lei fosse *physis*, mas “delineia o escopo da política na qual a normalidade da liberdade e a contestação agonística podem ocorrer com segurança”.⁴⁸

Neste sentido, Andityas Matos, parece ter razão – não ao remeter Arendt à matriz liberal e indignar-se com a ideia de que a desobediência civil seria uma forma de evitar a guerra civil – mas, ao identificar a desobediência civil como “mecanismo de autocorreção do sistema”⁴⁹, visto que não parece ser seu objetivo a destituição da ordem estabelecida, pois, neste caso, ela já não estaria na intersecção, mas totalmente fora da ordem constitucional.

Esta posição também encontra amparo na interpretação de Helton Adverse, para quem a desobediência civil, expressão do poder político, pode ser interpretada como ação reformadora ou destituinte das regras que organizam o corpo político – das regras, não da ordem política em si, enfatizamos – por isso, precisa ser melhor compreendida, não como um fenômeno criminoso e individual, mas como um fenômeno político, necessariamente coletivo, constituído por minorias que se organizam através do dissenso com o governo e buscam alcançar visibilidade no espaço público de forma não-violenta.

Portanto, as ponderações arendtianas a respeito do poder, da modificação do sistema político e do governo, sempre articulam esta duplicidade entre o poder extraordinário e o poder ordinário. Como já mencionamos, para a autora, não se deve identificar, simultaneamente, o povo como fonte das leis e do poder; o erro de Robespierre na Revolução Francesa é que ele e os jacobinos “acreditavam mais no povo do que na república, e

⁴⁵ KALYVAS, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Webber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, p. 291. – Trad. Nossa.

⁴⁶ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 233.

⁴⁷ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p.71

⁴⁸ KALYVAS, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Webber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, p. 256 - Tradução nossa.

⁴⁹ MATOS, *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte*, p. 56

‘depositaram sua fé na bondade natural de uma classe’, em vez de depositá-la nas instituições e constituições”⁵⁰.

Vale ressaltar que, embora encontremos em Arendt a valorização das instituições políticas e a ideia de que a revolução passa pelo processo de libertação, uma compreensão mais aprofundada de seu pensamento nos afasta, em vários aspectos, de um institucionalismo rígido e de uma concepção de liberdade negativa, típicas do pensamento liberal. Parece-nos bastante claro que, para Arendt, a política e, por conseguinte, o Estado, decorre da ação e, por isso, “não conduz nem à fabricação da obra, nem às limitações ou à durabilidade dela decorrentes”⁵¹.

É por isso que as instituições políticas “[...], não têm existência independente. Estão sujeitas e dependem de outros sucessivos atos para subsistirem, pois, por um lado, o Estado não é um produto do pensamento mas sim da ação”⁵² Por outro lado, parece patente que a compreensão de liberdade negativa, próxima à concepção liberal, não abrange plenamente o sentido do pensamento republicano de Arendt. Em suas próprias palavras “estarmos livres do medo e da fome, são é claro, essencialmente negativas; resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública”⁵³.

Como expressão da liberdade e da igualdade, o elemento extraordinário da ação não pode jamais ser encarcerado, seja nas categorias de determinações históricas, nos ditames de um espírito autoritário qualquer, ou, ainda, em uma concepção institucional que reduz a política a um elemento de fabricação pronto acabado e privilegia o espaço privado como espaço por excelência de realização humana. Enquanto ação, a política não se estabelece como um meio para alcançar uma finalidade específica, pois a finalidade da política é a própria política.

Referências Bibliográficas

ADVERSE, H. Arendt, a democracia e desobediência civil. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte: UFMG, n. 105, pp. 409-434, jul./dez. 2012.

ARENKT, H. *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. 13a. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

ARENKT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARENKT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENKT, H. *O que é política?* 4ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2003.

⁵⁰ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 112.

⁵¹ LAFER, “Da dignidade da política: Sobre Hannah Arendt”, p. 22

⁵² LAFER, “Da dignidade da política: Sobre Hannah Arendt”, p. 22

⁵³ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 61.

BRITO, R. R. “Violência e processo democrático em Hannah Arendt”. In: ethic@ - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 14, n. 3, p. 429 – 450. Dez. 2015.

KALYVAS, A. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Webber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LAFER, Celso. “Da dignidade da política: Sobre Hannah Arendt” In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro* . São Paulo: Perspectiva, 2016.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte*. Direito & Práxis, v. 07, n. 04, pp. 43-95, 2016.

PAINÉ, T. *The Rights of Man Partes I and II* (1791-92). The Online Library Liberty. 2004, p. 29. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/0525_eBk.pdf> Acesso em 15 de setembro de 2023.

O sábio estoico na prisão ou da “Desobediência Civil” de Thoreau

Gabriel Guedes Rossatti¹

Resumo: A proposta deste artigo é explorar criticamente o ensaio "Desobediência Civil" de autoria de H. D. Thoreau (1817-1862). Para tanto, após a introdução, no passo 2 é abordado o ensaio anterior àquele de título "O Serviço", o qual serve, no passo 3, como parâmetro para a interpretação do ensaio "Desobediência Civil". Entre os dois, argumentar-se-á que há todo um conjunto de noções éticas antigas, estoicas notadamente, operando como pressupostos, no que se chega à conclusão de que a noção mesma de "desobediência civil" é carregada de conteúdos éticos antigos, o que lhe confere, por fim, um caráter eminentemente subjetivo de ação política.

Palavras-chave: desobediência civil – cuidado de si – liberdade – luz natural – consciência.

The Stoic Sage in Jail or on Thoreau's “Civil Disobedience”

Abstract: The aim of this essay is to provide a critical reading of Thoreau's essay *Civil Disobedience*. After an introduction, part 2 provides an interpretation of another essay by the same thinker, *The Service*, which then is used as a parameter for the interpretation, in part 3, of the famous essay. By comparing the two essays, my aim is to show the continuity of certain ethical, i.e. stoic, premises contained in them, the conclusion being that Thoreau's notion of “civil disobedience” is loaded with stoic notions, which, in turn, explain its subjetivistic character.

Key-words: civil disobedience – care of the self – freedom – natural light – conscience.

¹ Doutor em Ciências Humanas pelo Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Email: gabrielrossatti@gmail.com

1. Introdução

É ponto pacífico entre os estudiosos da obra de Henry David Thoreau (1817-1862) que a dimensão *política* presente em seu interior se mostra particularmente problemática dada a presença das aporias ou contradições que nela abundam. Por exemplo, como conciliar ou fazer sentido de descrições tão radicalmente divergentes como a de que, por um lado, “Thoreau esteve envolvido com ativismo político sua vida inteira”,² sendo “um dos mais potentes e menos compreendidos críticos e pensadores políticos da América [sic]”,³ e por outro a visão de que “[g]eralmente, ele preferia dar suas costas ao mundo da política, (...) [sua] resposta para a política [sendo] essencialmente apolítica”?⁴ Ou como sintetiza bem estas antinomias outra estudiosa: “Ele era e não era um abolicionista radical”.⁵ *Era e não era?* E o que dizer das apropriações de seus escritos políticos por *ativistas* políticos importantíssimos, pertencentes, ademais, a cantos diferentes do globo – o que, aliás, atesta o alcance e o *impacto* de suas ideias políticas – como L. Tolstoi, M. K. Gandhi e Martin Luther King Jr.?⁶

Qualquer avaliação da filosofia política de Thoreau implica a compreensão de dois fatores distintos, um deles sendo o fato de ele ter pertencido a um movimento intelectual, o “Transcendentalismo”,⁷ de caráter ambíguo por ser uma variante do idealismo romântico de implicações *democrático-reformistas* (o que não era o caso do romantismo ou romantismos europeus, em linhas gerais mais conservador, quando não descambava para o reacionarismo explícito); o outro e, para aumentar a dificuldade, o fato de ele mesmo ser, *qua* indivíduo situado no interior desse movimento, já por si só ambíguo, um de seus aderentes mais singulares, no sentido mesmo de coexistirem em si dois polos, o do “quietismo” e o da “militância”.⁸ De modo que Thoreau se mostrava como um transcendentalista *ex-cêntrico* por ser ainda mais ambíguo do que seus próprios congêneres e, enquanto tal, particularmente problemático quanto à sua situação dentro do campo político; em suma: essencialmente *desgostoso* da política, Thoreau, não obstante, fazia questão de *intervir* em questões políticas, como a questão da *escravidão*, em determinados momentos de sua vida. É nesta constante, estrutural e insolúvel tensão entre *retraimento subjetivista* e *ativismo político*, portanto, que se deve buscar entender sua “filosofia política”.

Acontece, porém, que esta contradição remete a uma questão anterior, que, em verdade, é um imenso problema teórico no âmago da tradição de filosofia política ocidental, a saber, aquele que se dá no limite entre as áreas da *ética* e da *política*, sendo que tal problema foi introduzido a partir do filosofar eminentemente presencial de Sócrates (470-399 a.c.) pelas ruas e mercados de Atenas; ora, a partir deste colocou-se, como diz H. Arendt, “a questão de como é possível viver sem pertencer a alguma comunidade política – isto é, em condição de apolitía, (...) [em] indiferença e desprezo pelo mundo da cidade”.⁹ Sócrates é considerado

² FRIEDRICH, “The Impact of Thoreau’s Political Activism”, p. 219.

³ TAYLOR, *America’s Bachelor Uncle: Thoreau and the American Polity*, p. 12.

⁴ MEYER, “Thoreau’s Ideas”, pp. 132 e 137.

⁵ PETRULIONIS, *To Set This World Right: The antislavery movement in Thoreau’s Concord*, p. 2.

⁶ Por questões de espaço, o presente artigo não investirá neste sentido.

⁷ Como uma breve introdução ao tema, cf. MYERSON, “Introduction”, pp. xxv-xxxvii.

⁸ Cf. STOLLER, *After Walden*, p. 24.

⁹ ARENDT, “Socrates”, pp. 6 e 26, respectivamente. Outro comentador, praticamente reproduzindo as palavras de Petruslionis citadas na nota 4 acima (não se tratando de coincidência, como argumentarei), considera que Sócrates “era e não era um ator político; ele modelou, por assim dizer, uma prática altamente não

um pensador sumamente problemático não apenas por *não* ter deixado sua filosofia explicitada em textos, tornando-se assim não apenas uma “pedra de tropeço” para o restante da tradição, mas também, devido à quantidade virtualmente infinita de *apropriações criativas* de sua figura e de suas ideias por um razoável número de escolas filosóficas posteriores à sua existência (fundamentalmente: cinismo, epicurismo e estoicismo, sem falar nas apropriações cristãs posteriores, gerando os inúmeros e mais variados “Sócrates cristãos” ao longo de séculos), as quais se serviram dele como porta-voz para quaisquer teses que se quisesse colocar em sua boca, de modo que, nessa curiosíssima *dupla posição de enigma* e (não obstante) *porta-voz*, Sócrates continua tanto a confundir quanto a obcecar os filósofos mais de 2000 anos após sua morte.

No nível do senso comum, presente em muitos manuais de filosofia, a *ética* é a área da filosofia que formula códigos e princípios de comportamento moral e, enquanto tal, versa tanto sobre questões de *valor* como o bem e o mal quanto sobre as relações *interpessoais*; nesta acepção, ela se aproxima da *política* que, por sua vez, pensa ou problematiza as relações humanas a partir do quadro político-institucional no qual elas se dão ou devem se dar. O problema é que essa narrativa não leva em consideração as consequências subjetivantes que as reinterpretações das teses socráticas acabaram tendo ao longo da história da filosofia no ocidente, ou seja, se, por um lado, na narrativa mais tradicional a ética visa o regramento das ações humanas, do ponto de vista *factual* ou *histórico* a ética ocidental, a partir de Sócrates, acabou por tomar um caminho bastante peculiar, que leva da arena da política e do social, isto é, das relações interpessoais que, enquanto tais, ocorrem no *mundo concreto, exterior*, para uma esfera atinente a cada indivíduo (em termos *subjetivos*), convertendo-se assim, de ética social, ou se se quiser, de *moral*, em ética *de si*. A partir de Sócrates, assim, foi sendo articulada, pelas mais variadas escolas filosóficas que reclamaram sua filiação ao longo de séculos, de milênios mesmo, toda uma metafísica – no sentido de criações mentais, conceitos, ideias – atinente a uma esfera da experiência humana que é da ordem da *subjetividade, da interioridade*, em suma, do *self*. Sócrates, assim, teria provocado uma *inflexão* na reflexão sobre a política ao levar a discussão para uma esfera que não apenas foge de sua alçada, mas que, em última análise, provoca sua dissolução mesma, precisamente por desembocar na questão, não mais acerca da melhor constituição, da melhor forma de governo etc., mas acerca do *estado da alma* dos componentes de uma determinada comunidade política. Com efeito, um dos “segredos” da filosofia ocidental se encontra neste deslocamento de um modelo teórico que visa o mundo político-social (não que este tenha sido, porém, completamente abandonado, obviamente), para outro que investe sua atenção no “cuidado de si”, no qual o ego pensante, *volente*, acaba sendo pressuposto como centro de referência no universo.¹⁰

De sorte que a confusão factual entre *ética* e *política* é causada, fundamentalmente, pela entrada do *moralista* – termo técnico este que remete a toda uma tradição de filosofia, de origem eminentemente *socrática* e que, enquanto tal, representa aquele que ocupa o terreno da moral, da ética – no campo da política, precisamente pelo fato de este adentrá-lo com os conceitos, com a mentalidade de um “eticista”, mormente, “de si” (logo, pressupondo o *self*

convencional de engajamento político”; GRISWOLD, “Socrates’ Political Philosophy”, p. 338. Ora, na medida em que Thoreau foi, em última análise, um filósofo *socrático*, ele acabou por reproduzir, inconscientemente, este padrão de comportamento político “altamente não convencional”.

¹⁰ Para uma sucinta problematização do legado socrático para a reflexão política no mundo antigo cf. GARNSEY, “Introduction: the Hellenistic and Roman periods”, pp. 401-414.

como paradigma para a reflexão sobre a política).¹¹ Thoreau, quando lido atentamente, se revela exatamente isso, qual seja, um “moralista” situado no interior do campo político, exatamente por possuir e aplicar uma *mentalidade ética* – e, notadamente, *antiga* – à discussão de assuntos políticos.

2. O sábio estoico envolvido em si mesmo: “O Serviço”

A *plataforma* para a reflexão “política” posterior de Thoreau pode ser considerado o problemático ensaio que hoje conhecemos como “O Serviço”.¹² Produzido a partir de trechos avulsos escritos em seus diários ao longo de 1838 a 1840, esse ensaio é todo ele estruturado a partir de premissas, noções e metáforas *estoicas*, tais quais a noção mais básica de *anavorese*, isto é, o retirar-se em si e para si, assentando-se firmemente em um “posto”, tendo, como para Antístenes, a “virtude [por] armadura irremovível”; trata-se, em suma, da *securitas* dos estoicos.¹³

Neste momento de sua vida, o mais “transcendentalista” de sua produção, o jovem Thoreau estava bastante interessado nos temas então em voga em determinados círculos intelectuais tanto europeus quanto estadunidenses acerca do “herói” e do “heroísmo”, os quais lhe serviam como veículo para uma retomada de noções estoicas acerca da *virtude*; de fato, a ênfase na “esfericidade” na primeira parte do texto deixa claro que se trata do *Sphairos* – raiz do termo *esfera* e derivados – de Empédocles, entendendo-se por este o estado de unidade do universo quando dominado pelo Amor, em oposição ao estado de divisão quando dominado pelo Ódio. Nessa visão, no estado de unidade o *self* é perfeitamente esférico, gozando de sua imobilidade feliz, imagem esta que viria a ser reapropriada pela tradição filosófica posterior, vindo a simbolizar o *sábio estoico*, como se vê na descrição deste por Horácio: “todo inteiro em si mesmo, bem arredondado e esférico, de sorte que nada de exterior possa-lhe aderir por conta de sua forma lisa e polida”.¹⁴ “O Serviço”, ao enfatizar a “esfericidade” do “homem virtuoso”, recupera essas ideias, abordando, mais geralmente – a despeito de sua argumentação abstrata, metafísica, gnômica, problemática mesmo (o que torna o ensaio de difícil penetração) – a preparação para a vida virtuosa.

A primeira parte (de três) do ensaio, intitulada “Qualidades do recruta” tem como epígrafe um verso de Virgílio (“*spes sibi quisque*”: que cada um seja a esperança para si mesmo), que dá bem uma mostra do que virá adiante. Logo na sequência, após a introdução do par conceitual “homem de coragem” e “covarde”, aprende-se, curiosamente, que a coragem daquele diz respeito muito mais a “um ficar em casa” do que a tomar uma “ação resoluta”,¹⁵ a razão ostensiva disso sendo a de que ele “cavala tão amplamente quanto uma estrela o faz em relação à gravidade desta terra e, ao ceder incessantemente aos impulsos da alma, é constantemente puxado para cima, tornando-se uma estrela fixa”.¹⁶ Nesta ambiência estoico-

¹¹ Sobre o “moralista”, cf. VAN DELFT, *Les Moralistes. Une Apologie*, passim; sobre o curto-círcuito causado pela presença do *moralista* no campo *político*, cf. JOUVENEL, “*Essai sur la Politique de Rousseau*”, passim.

¹² “O Serviço”, embora submetido à revista dos transcendentalistas *The Dial*, acabou não sendo aceito e, assim, somente foi publicado postumamente; cf. THOREAU, “*The Service*”, pp. 3-17.

¹³ ANTÍSTENES apud LONG, “*Socrates in Later Greek Philosophy*”, p. 360; cf. FOUCAULT, *L’Herméneutique du Sujet*, pp. 9 e 50.

¹⁴ HORÁCIO apud HADOT, *La Citadelle Intérieur*, p. 137.

¹⁵ Cf. THOREAU, “*The Service*”, p. 3.

¹⁶ THOREAU, “*The Service*”, p. 3.

espacial, extremamente rarefeita, Thoreau concebe o “homem de coragem” como sendo o *centro* do universo,¹⁷ cabendo, para que ele atinja a perfeição moral – no linguajar do ensaio, a “esfericidade perfeita” – resignar-se à lei da gravidade em si mesmo, tornando assim seu “eix[o] coincidente com o eixo celestial”.¹⁸ Em outra passagem, Thoreau se refere ao aperfeiçoamento moral como o ato de *circunscrever a si mesmo*, formulado, por sua vez, como um mandamento: “para um escudo impenetrável, fica dentro de ti mesmo, (...) para teste de armadura, *meâ virtute me involvo*, eu me envolvo em minha virtude”.¹⁹ Alinhar o *self* à ordem do cosmos, circunscrever a si mesmo e, mais particularmente, a noção mesma de um “eu interior” – que deve ser resguardado como se guarda uma fortaleza – são noções centrais no estoicismo antigo e, como Thoreau o comprova, no moderno também.

As partes segunda e terceira aprofundam a transmutação da figura do “homem de coragem” em “soldado”. A segunda parte, de caráter mais pitagórico e intitulada “Qual música deveremos ter?”, introduz a fraca “metafísica da música” do jovem Thoreau, que funciona mais como meio retórico para a introdução dos temas mais específicos do “soldado” e da “guerra”, e isto, novamente, num registro altamente *solipsista* (“[o] homem corajoso é o único patrono da música (...) ela é sua voz”).²⁰ Em última análise, a “música” funciona no ensaio como um símbolo para a “virtude” (“há tanta música no mundo quanto virtude (...) todas as coisas obedecem à música quanto à virtude. Ela é o arauto da virtude. Ela é a voz de Deus”), a qual, por sua vez, deve se refletir na *alma* do “soldado”. É neste sentido que o jovem Thoreau considera que

[a] vida de um homem deve ser uma marcha imponente diante de uma música inaudita, e quando para seus companheiros ela parecer irregular e desarmônica, ele estará marchando de acordo com um compasso mais vivaz, que apenas seu ouvido mais fino pode detectar. Jamais haverá uma parada, no máximo um marchar em seu próprio posto, ou uma tal pausa que é mais rica do qualquer som – [como] quando a melodia aprofundada não é mais ouvida, sendo implicitamente consentida com sua vida completa e seu ser.²¹

Como visto, trata-se de uma tese subjetivista, solipsista, posto que pressupõe uma divisão radical entre o que os outros “ouvem” e aquilo que é “ouvido” pelo homem singular, no caso, o “soldado/corajoso”. De qualquer modo, Thoreau finaliza a segunda parte com uma consideração sobre a *natureza*, a qual, sendo desde este momento um elemento importante em sua reflexão moral (e, como se sabe, mais ainda em termos do desenvolvimento posterior de sua reflexão), simboliza a “mão direita” que se esparrama e, assim, rege sobre tudo: “[s]e não formos cegos, veremos como uma mão direita se espalha sobre tudo, sobre o infeliz como sobre o feliz, e que a alma ordenadora é exclusivamente destra, distribuindo com uma palma todos os nossos destinos”.²² Trata-se aqui do tema da *necessidade* que, enquanto tal, é pensado como a “inflexibilidade do bem”. Thoreau pergunta,

¹⁷ “Seu olho [do corajoso] é o foco no qual todos os raios, de qualquer lado que seja, são coletados, pois aquele, sendo ele mesmo interno e central, a circunferência inteira lhe é revelada”; THOREAU, “The Service”, p. 4.

¹⁸ THOREAU, “The Service”, p. 6.

¹⁹ THOREAU, “The Service”, p. 7.

²⁰ THOREAU, “The Service”, p. 9.

²¹ THOREAU, “The Service”, pp. 11-12.

²² THOREAU, “The Service”, p. 8.

retoricamente: “o que primeiramente sugeriu que a necessidade é sombria, e fez do destino algo tão fatal?”, respondendo na sequência: “Eu peço apenas para ser deixado com ela”.²³ Da noção do universo como algo organizado, estruturado a partir de um parâmetro musical à aceitação apaixonada da necessidade, a segunda parte apenas confirma as raízes antigas do pensamento do jovem Thoreau.

Por fim, a terceira parte, intitulada “Não Quantos, mas Onde Estão os Inimigos”, “aterrissa” um pouco a discussão, até então articulada em termos e imagens eminentemente astrais, para uma ambiência mais terrestre, mais concreta e, sobretudo, *normativa*, o que significa que ao abandonar um pouco a descrição das características que compõem o “homem corajoso”, Thoreau então se volta para a questão acerca dos meios que levam à vida virtuosa; este trecho, por isso mesmo, se revela muito interessante para o estudioso de sua obra, dado que aqui aparecem determinadas formulações de ideias que reaparecerão mais tarde em outras obras suas, notadamente em *Walden*, como a seguinte, na qual ele revela que ao olhar para as nuvens, lançadas em tal irregular grandeza “acerca da cúpula do meu céu [curiosíssima colocação de caráter *solipsista*, uma vez mais], sinto que sua grandeza é desperdiçada na mediocridade do meu emprego”.²⁴ À procura, portanto, de uma “grandeza Romana” para sua vida (ou, mais exatamente, como *emprego*) o jovem Thoreau embarca então numa aceitação pueril da “guerra” e do “heroísmo”,²⁵ entendendo-se por isso uma tentativa desesperada de “compor” esteticamente na modernidade tardia, prosaica e materialista, uma *vida heroica*.

Em resumo, “O Serviço” se revela como um texto importante por deixar manifesto que os pressupostos teóricos da reflexão tida como “política” de Thoreau são de ordem da *ética*, precisamente porque têm como ideia central o *indivíduo* concebido como *centro* de referência no universo e que, ademais, deve ser transformado *interiormente* (ou seja, trata-se da importância do “cuidado de si”, tema este que explica a empreitada filosófica de Thoreau em termos mais gerais). Seu ensaio posterior “Desobediência Civil” nada mais é do que um prolongamento destas ideias.

3. O sábio estoico na prisão: “Desobediência Civil”

O ponto de partida de Thoreau em seu famoso ensaio é o lema da *Democratic Review*, de que o melhor governo é aquele que governa menos, reformulado na sequência, no que ele afirma que o melhor governo é aquele que *não* governa, o que serve para seu passo seguinte, a saber, definir o que é o “governo” (sendo que ele mesmo, algo confusamente, passa a se referir ao “estado” pouco adiante na discussão),²⁶ na qualidade de construção artificial criada pelos seres humanos com o intuito de executar sua vontade, como manter a ordem dentro de um determinado território, por exemplo, surge, por sua vez, o problema (lockeano) de que tal meio pode ser “sequestrado”, tal qual uma “ferramenta”,²⁷ pela classe política, levando à sua perversão. Thoreau dá como exemplo disso tanto a guerra contra o México iniciada em 1846, ano em que ele fora preso originalmente, quanto, mais adiante no ensaio, o fato do

²³ THOREAU, “The Service”, p. 8.

²⁴ THOREAU, “The Service”, p. 12.

²⁵ Cf. THOREAU, “The Service”, pp. 12ss.

²⁶ Cf. THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 66/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 291.

²⁷ Cf. THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 63/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 289.

governo federal estadunidense permitir a *escravidão* em seu território. De forma que as questões da invasão ao território mexicano e da escravidão são elencadas como provas efetivas, para além do aprisionamento de um cidadão inofensivo, da *corrupção do estado*.

Thoreau refina na sequência sua definição de “estado”, considerando-o (romanticamente) como uma “tradição”, no sentido de ser algo *morto* e que, enquanto tal, não possuiria a “vitalidade e a força de um só homem vivo”, no que ele acrescenta: “pois um só homem pode dobrá-lo à sua vontade”.²⁸ Ora, aqui aparece um dos conceitos centrais do ensaio (“vontade”), de modo que os conceitos centrais e, mais exatamente, o *esquema conceitual* do ensaio se encontra(m) articulado(s) desde os dois primeiros parágrafos do texto: de um lado tem-se o *indivíduo* e sua *vontade* (supostamente *viva*), e do outro o *estado/governo*, notadamente desvirtuado, como “a vontade estereotipada e petrificada do passado”,²⁹ logo *morta*.

Os conceitos faltantes que fecham ou esclarecem perfeitamente o esquema aparecem pouco adiante na argumentação, o primeiro quando Thoreau pergunta candidamente se “não pode haver um governo no qual a maioria não decida o certo e o errado, e sim a *consciência*?”³⁰ e o segundo um pouco mais à frente e de maneira mais subreptícia, nunca aparecendo como substantivo, mas nem por isso deixando de se apresentar de maneira bastante clara e objetiva em determinados momentos no texto, como quando ele se refere ora ao “exercício *livre* (...) do juízo ou do sentido moral”,³¹ ora ao fato de um indivíduo hipotético, sendo “livre de pensamento, livre de fantasia e livre de imaginação”, se encontrar sob o jugo concreto de “governantes insensatos”.³² Assim fechado, o esquema conceitual presente no ensaio postula o *indivíduo* com suas *consciência* e *vontade*, afirmando, ademais, sua *liberdade* (que nada mais é do que uma das conceitualizações ou roupagens que os conceitos filosóficos da “vontade” e da “consciência” adquirem ao longo da história da filosofia) diante da “máquina complicada”³³ que é o estado, sendo que o que importa frisar aqui é que este “indivíduo” consciencioso e (absolutamente) livre, para além de poder ser interpretado como uma idealização de Thoreau acerca de si mesmo, mais fundamentalmente simboliza, ou melhor, *trai* no texto a emergência da figura do *sábio estoico* que, por sua vez, remete à figura de Sócrates (e ao ensaio “O Serviço”). Somando todos estes elementos ou conceitos, percebe-se que o “terreno” no qual Thoreau formula suas noções em – e de – “Desobediência Civil” implica o encontro de noções de ética antiga, de si, com noções mais efetivamente romântico-vitalistas; estas características, por sua vez, esclarecem muito do que ocorre no texto ou em sua reflexão.³⁴

²⁸ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 64/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 289.

²⁹ Cf. THOREAU, *Journal 2*, p. 264.

³⁰ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 65/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 290, grifo nosso.

³¹ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 66/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 291.

³² THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 86/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 307; neste trecho, objetivamente problemático ou difícil, a tradução entra em colapso.

³³ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 63/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 289.

³⁴ H. Arendt abordou a transformação que ocorreu na filosofia a partir da introdução da noção de “vontade” no mundo antigo, a partir de Paulo (pelo lado do Cristianismo) e de Epiteto (pelo lado do Estoicismo). Partindo das intelecções de Sócrates feitas séculos anteriormente, estes pensadores aprofundaram uma compreensão da filosofia como uma espécie de auscultação de si mesmo que, ao fim e ao cabo, chegava não mais à “razão” como órgão capaz de comando, mas à “vontade”, entendida como faculdade de reprodução do mundo exterior no *interior da mente*. Da “criação” desta, por sua vez, pelo fato mesmo de implicar o *consentimento* subjetivo ou individual para se confirmar a realidade do mundo, surgiu ou se consolidou outra transformação de

Logo após essa introdução geral, Thoreau se põe a investigar as maneiras através das quais determinados grupos de indivíduos se relacionam com o estado. De um lado ele se interessa pelo “exército permanente, e a milícia, carcereiros, policiais, membros da força civil etc.”, isto é, os servidores do estado na qualidade de “forças armadas”; de outro, pelos legisladores, políticos, advogados, ministros, funcionários públicos, ou seja, aquele grupo que chamaríamos de “classe jurídico-legislativa” e, por fim, aqueles que podemos colocar sob a rubrica mais geral de “filósofos”.³⁵ Os membros das forças armadas são caracterizados por um tipo maquinial de relação para com o estado, desprovida de pensamento crítico; os da classe jurídico-legislativa servem o estado de maneira essencialmente *cerebral, maquiavélica* mesmo, no sentido de ser “raro fazerem qualquer distinção moral, t[endo] tantas chances de servir ao diabo, sem intenção, quanto a Deus” (algo como Eichmann, portanto). Por fim, há os “heróis, patriotas, mártires, reformistas no sentido mais amplo, e homens, [que] servem o estado também com a consciência”,³⁶ entendendo-se por isso *capacidade de reflexão crítica*.

O *servir consciencioso, crítico* é, assim, a resposta para a questão central do ensaio, a saber, como é que deve se relacionar uma pessoa preocupada com questões morais – leia-se, preocupada com o estado ou a saúde de sua alma – para com um estado moralmente corrupto e vil que promove uma guerra territorial contra um vizinho mais fraco, que não abole algo tão terrível como a escravidão e que, ainda por cima, aprisiona um cidadão inofensivo? Na visão de Thoreau, o servir consciencioso ou crítico leva, a partir da percepção da falência moral do estado, o indivíduo a *justificadamente* recorrer ao que ele (algo equivocadamente) chama de “direito à revolução”, isto é, ao “direito de recusar lealdade e resistir ao governo, quando é uma tirania ou sua ineficiência é grande e insuportável”.³⁷ O equívoco no conceito se dá porque não se trata exatamente de “revolução”, pelo menos não como este conceito é geralmente entendido particularmente a partir da interpretação marxista do mesmo (que, por sua vez, vem da tradição francesa), ou seja, como um projeto político-social massivo de tomada violenta, por meio de armas, do estado etc., e sim de “rebelião”, no sentido preciso de ser, antes e acima de tudo, a ação *individual* de oposição *conscienciosa* a um governo tirânico que ele tem em mente (sendo que nesse parágrafo onde é invocado o “direito à revolução” Thoreau acaba ele mesmo por misturar em parte esses conceitos, quando ele pontua que homens honestos “se rebel[am] e revolucion[am]”).³⁸

O agir consciencioso é definido, mais exatamente, como uma “ação gerada [por] princípio – a percepção e o cumprimento do que é certo”,³⁹ que se coloca como objetivo mudar as coisas e as relações de forma eminentemente *pacífica*. Seu ponto de partida é a consciência individual, que ao reconhecer o estado como iníquo ou injusto, literalmente força o indivíduo consciencioso a *retirar seu suporte* em relação àquele, no caso, através do não pagamento de impostos. Neste ponto é importante ver como Thoreau ele mesmo articula essa questão, na medida em que sua elaboração comporta uma ambiguidade estrutural de

consequências gigantescas no âmbito da filosofia, a saber, a criação da “liberdade” como disposição interior: cf. ARENDT, *The Life of the Mind*, pp. 73ss (Volume 2). Os pressupostos filosóficos de Thoreau são uma continuação direta desta temática.

³⁵ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 66/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 291.

³⁶ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 66/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 291.

³⁷ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 67/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 291.

³⁸ Cf. THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 67/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 292.

³⁹ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 72/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 296.

enormes consequências tanto teóricas quanto práticas no que diz respeito ao entendimento do fenômeno da desobediência civil:

Se a injustiça é parte do atrito necessário da máquina do governo, deixe que siga, deixe que siga (...), mas se ela é de tal natureza que exige que você seja o agente de uma injustiça ou outra, então digo: quebre a lei. Que sua vida seja um antiatrito para parar a máquina. (...) Se mil homens não pagarem seus impostos neste ano, não seria uma medida violenta e sangrenta como seria pagá-los e permitir que o Estado cometa violência e derrame sangue inocente. Essa é, na verdade, a definição de uma revolução pacífica, se alguma é possível. Se o coletor de impostos, ou qualquer outro funcionário público me pergunta, como já fizeram, “Mas o que devo fazer?”, minha resposta é: “Se realmente deseja fazer algo, demita-se”. Quando o súdito recusou fidelidade e o funcionário público se demitiu do posto, então a revolução foi obtida.⁴⁰

Como visto, Thoreau é ambíguo no sentido de dar a entender tanto a tese de que o ato caracterizado como “desobediência civil” se limita ao *ato individual de desligamento do estado*, quanto a tese de que o que se almeja, ao fim e ao cabo, é um *movimento social*, e não individual, *com mil homens se recusando conjuntamente a pagar seus impostos*, por exemplo (sendo esta a reinterpretação gandhiana da desobediência civil). De maneira geral, porém, pode-se interpretar as ideias de Thoreau como pendendo para a primeira tese, a individualista, como quando ele afirma que “se apenas dez homens *honestos*, – sim, se *um* homem HONESTO, neste estado de Massachusetts, deixando de manter escravos, de fato se retirasse dessa sociedade e por isso fosse para a cadeia, seria a abolição da escravatura na América [*sic!*]”.⁴¹ A premissa aqui é a ideia (de origem antiga) de que “a verdade está sempre em harmonia consigo mesma”,⁴² que é virtualmente uma reprodução da intelecção socrática de que a questão ética central, excetuando-se a questão mais *prática* da *eudaimonia*, é o estar em harmonia consigo mesmo. Novamente, isto implica um posicionamento ético, característica esta que é reforçada em outro momento do texto quando Thoreau afirma que “qualquer homem mais certo que seus vizinhos já constitui maioria de um”,⁴³ raciocínio este que claramente vai contra a verdade factual do mundo, onde não pode haver uma maioria de um só pelo fato mesmo de que os muitos são mais numerosos do que o único, o argumento restando, porém, sobre a força moral supostamente *superior* da consciência individual, ancorada, por sua vez, naquilo que Thoreau e os transcendentalistas chamavam de “lei superior”,⁴⁴ que nada mais é do que outro nome para a assim chamada “lei natural”.⁴⁵ Nessa concepção, portanto, há uma “ideia” (em sentido platônico) de justiça (logo pura, transcendente) à qual o indivíduo tem acesso imediato, através de sua *consciência*, de modo que saber o que é o certo e o que é errado (de forma a se *praticar* o certo) se torna uma questão

⁴⁰ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, pp. 73ss./“Sobre o dever da desobediência civil”, pp. 296-299.

⁴¹ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 75/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 298.

⁴² THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 87/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 308.

⁴³ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 74/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 297.

⁴⁴ Cf. THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 81/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 302, vertido como “lei mais alta”.

⁴⁵ Cf. GIBBONS, “Natural Law”, pp. 2508-2513.

de saber acessar corretamente essa tal “reserva” transcendente. A reflexão “política” de Thoreau tem nesta noção de “lei superior”, para além do “indivíduo” (sua contrapartida), o seu conceito verdadeiramente basilar.

O problema, porém, é que imaginar que se possa seja abolir a escravidão, seja travar ou obstaculizar a tomada de territórios do México nestas bases equivale a desconsiderar que tais fenômenos são, antes de tudo, fenômenos *políticos*, isto é, que eles são produtos de um *sistema social* e no qual *inúmeras pessoas* estão concretamente envolvidas ou implicadas, numa espécie de rede. O fato de *um* indivíduo se retirar da rede (da escravidão, por exemplo) não significa que ela seja automaticamente abolida, como Thoreau dá a entender de maneira mais geral ao longo do texto. Em última análise, portanto, “Desobediência Civil” mantém o esquema estrutural conceitual altamente idealista presente em toda a reflexão “política” de Thoreau, quer dizer, trata-se, uma vez mais, da crença de que é primordialmente *na* consciência individual que se dá o encontro entre o ego e o mundo; havendo, ademais, a faculdade da *vontade* (radicada supostamente *na* consciência) do indivíduo conscientioso, torna-se, por consequência, possível *dobrar* o mundo (ou o que quer se *queira*) de acordo com a *vontade individual*. O centro do mundo, do universo, na visão de Thoreau, permanece o *indivíduo*, e na medida em que este possuiria acesso à “lei superior”, para “reformar” o mundo bastaria apenas a *vontade*, leia-se, o *querer mental* – um *fiat* – da parte do indivíduo para que as iniquidades do mundo desaparecessem.

É verdade que Thoreau matiza um pouco esse pendor subjetivista quando ele considera que, tal qual Sócrates, estava fazendo sua parte no sentido de visar a educação de seus concidadãos,⁴⁶ ou seja, que tanto sua ida à prisão quanto a palestra posteriormente transformada em texto tinham caráter eminentemente público e pedagógico (visando o *bem da cidade*); não obstante, fica a impressão mais geral de que “Desobediência Civil” pende mais efetivamente para o lado individualista, para não dizer *estoico* em termos de seus pressupostos e consequências políticos. Com efeito, isso fica claro no trecho em que Thoreau rememora sua experiência concreta na prisão; falando com certo desprezo das “instituições” do estado, ele comenta que o estado estava equivocado ao prendê-lo, por tomá-lo como um ser de “meros carne, sangue e ossos”.

Não podia deixar de sorrir ao ver com que diligência fechavam a porta em minhas meditações, que os seguiam de volta sem permissão ou impedimento e eram tudo o que de fato representava perigo. Como não podiam me alcançar, decidiram punir meu corpo (...). Vi [então] que o estado era imbecil, que era tímido como uma [solteirona] com sua prataria e que não sabia distinguir amigos de inimigos, então perdi todo o resto de respeito que tinha por ele e senti pena.⁴⁷

Não pode haver declaração de filiação a uma escola filosófica, no caso ao estoicismo, mais clara do que este comentário, a própria menção às “minhas meditações” remetendo às meditações do imperador Marco Aurélio e, consequentemente, a essa tradição de pensamento. Pois o sábio estoico, autocontido, imagina ser virtualmente inatingível em sua

⁴⁶ Cf. THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 84/“Sobre o dever da desobediência civil”, p. 305.

⁴⁷ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 80/“Sobre o dever da desobediência civil”, pp. 301-302.

dimensão física, corpórea, precisamente por ter erigido sua “fortaleza interior” a partir de seus pensamentos, de sua meditações. Para o sábio estoico, as *ações* são compreendidas como sendo representações *mentais*, de modo que qualquer coisa que seja da ordem da mera materialidade, da objetividade – do mundo –, não o alcança, não o toca, por estar (ou ter-se) *desligado* do mundo. Novamente, trata-se da interpretação, típica do estoicismo, eminentemente subjetiva ou interior de *liberdade*, a qual, de capacidade própria ao mundo físico – no sentido de liberdade de movimento –, se torna uma capacidade *mental-espiritual* da parte daquele que aprendeu a exercê-la através do domínio da faculdade da *vontade*.

4. Conclusão

Por tudo isto, “Desobediência Civil” se revela um texto curiosíssimo de “filosofia política” moderna, precisamente porque se trata de uma abordagem de questões políticas a partir de noções e conceitos próprios à área, à mentalidade de *ética*, mais especificamente *de si*, o que significa que é o *self*, sob a roupagem da *consciência* (mais exatamente, trata-se da noção de “cuidado de si”, com a própria alma) que está na base dos raciocínios empreendidos por Thoreau. Neste sentido, trata-se da percepção de um *moralista* acerca de questões políticas, com o resultado final disso se revelando bastante problemático, dado que abre-se uma porta para um tipo de reflexão e/ou prática política eminentemente *subjetiva*, para um “estocismo político”, em última análise. Os próprios verbos centrais presentes no ensaio, como *dissolver*, *recusar*, *retirar* (suporte) e, particularmente, *permanecer distante* [*stand aloof*] são todos negativos e traem não apenas as raízes socrático-estocicas do pensamento “político” de Thoreau, como mais exatamente, um profundo e nada latente *desgosto da política*, o qual não por acaso é exposto no encerramento do ensaio, quando ele utopicamente vislumbra

um Estado que ao menos se permita ser justo com todos os homens, trata[ndo] o indivíduo com respeito como um vizinho; o qual possa até não considerar incompatível com sua própria paz se alguns vivem alheios [*to live aloof from*] a ele, sem se intrometerem com ele nem o aceitarem, cumpr[indo] todos os deveres de vizinhos e semelhantes.⁴⁸

A utopia política de Thoreau implica, assim, viver apartado, distante tanto da “máquina monstruosa” do estado quanto das “triviais” relações sociais, *na natureza*, embora fazendo parte da comunidade política, numa forma de *tensão* permanente em relação a esta. Ao fim e ao cabo, *Desobediência Civil* fala do *sábio estoico* tal qual rearticulado por Thoreau.

Referências Bibliográficas:

ARENDT, H. *The Life of the Mind*. San Diego, Nova Iorque e Londres: Harcourt, 1978.

⁴⁸ THOREAU, “Resistance to Civil Government”, p. 89-90/“Sobre o dever da desobediência civil”, pp. 309-310.

ARENDT, H. "Socrates". In: ARENDT. *The Promise of Politics*. Nova Iorque: Schocken Books, 2005. pp. 5-39.

FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

FRIEDRICH, P. "The Impact of Thoreau's Political Activism". In: FURTAK, R. A. *et. al.* (Orgs.), *Thoreau's Importance for Philosophy*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2012. pp. 218-222.

GARNSEY, P. "Introduction: the Hellenistic and Roman periods". In: ROWE, C. *et. al.* (orgs.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. pp. 401-414.

GIBBONS, Michael T. "Natural Law". In: GIBBONS, M. T. (org.). *The Encyclopedia of Political Thought*, vol. V.. Chichester, UK: Wiley Blackwell, 2015. pp. 2508-2513.

GRISWOLD, C. W. "Socrates' Political Philosophy". In: MORRISON, D. (org.). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 333-354.

HADOT, P. *La Citadelle Intérieur*: Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.

LONG, A. A. "Socrates in Later Greek Philosophy". In: MORRISON, D. (org.). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 355-380.

JOUVENEL, B. de. "Essai sur la Politique de Rousseau". In: ROUSSEAU. *Du Contrat Social*. Paris: Le Livre de Poche, 1978. pp. 21-124.

MATTHIESSEN, F. O. "What Music Shall We Have?". In: PAUL, S. (org.). *Thoreau*: A collection of critical essays. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc., 1962. pp. 53-62.

MEYER, M. "Thoreau's Ideas". In: HARDING, W. e MEYER, M. (orgs.). *The New Thoreau Handbook*. Nova Iorque e Londres: New York University Press, 1980. pp. 121-159.

MYERSON, J. "Introduction". In: MYERSON. *Transcendentalism*: A reader. Oxford: Oxford University Press, 2000. pp. xxv-xxxvii.

PETRULIONIS, S. H. *To Set This World Right*: The antislavery movement in Thoreau's Concord. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 2006.

STOLLER, L. *After Walden*: Thoreau's changing views on economic man. Stanford, CA: Stanford University Press, 1957.

TAYLOR, B. P. *America's Bachelor Uncle*: Thoreau and the American Polity. University Press of Kansas, 1996.

THOREAU, Henry David. "The Service". In: THOREAU. *Reform Papers*. Ed. W. Glick. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1973. pp. 3-17.

THOREAU, Henry David. “Resistance to Civil Government”. In: THOREAU. *Reform Papers*. Ed. W. Glick. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1973. pp. 63-90.

THOREAU, Henry David. Caminhando. Trad. R. Muggiati. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

THOREAU, Henry David. “Sobre o dever da desobediência civil”. In: *Walden ou a vida nos bosques*. Trad. M. Della Valle. São Paulo: Planeta, 2021. pp. 288-310.

THOREAU, Henry David. *Journal 2: 1842-1848*. Ed. R. Sattelmeyer. Princeton: Princeton University Press, 1984.

VAN DELFT, Louis. *Les Moralistes. Une Apologie*. Paris: Gallimard, 2008.

Notas sobre o controle social das mulheres negras no Brasil e o papel das instituições “totais”

Carolina de Menezes Cardoso Pellegrini¹

Ana Paula Motta Costa²

Resumo: Em um país marcado pela escravidão recente e desigualdade de gênero, o presente estudo busca compreender em que medida a cozinha e a prisão manifestam-se como instrumentos de controle social da mulher negra no Brasil. Argumenta-se que, tal qual as instituições totais “tradicionais” mobilizadas por Goffman (2015), também a cozinha atua como instrumento de controle social (Garland, 2008), no contexto socioeconômico da mulher negra. Como ferramenta de análise, foram utilizados dados oficiais sobre as populações domésticas e carcerárias no país e referenciais teóricos, que acenam ao fato de que tanto a prisão como a cozinha atravessam os corpos não brancos das mulheres de forma similar, garantindo a manutenção das desigualdades e vulnerabilidades do gênero e da raça.

Palavra-chave: Controle social – Gênero – Raça – Instituições totais

Notes on the social control of black women in Brazil and the role of "total" institutions

Abstract: In a country marked by recent slavery and gender inequality, this study seeks to understand to what extent the kitchen and the prison serve as instruments of social control of black women in Brazil. It is argued that, much like the "traditional" total institutions as conceptualized by Goffman (2015), the kitchen also functions as a tool of social control (Garland, 2008) within the socio-economic context of black women. Official data on domestic and incarcerated populations in the country, along with theoretical frameworks, were used as analytical tools, indicating that both the prison and the kitchen affect the non-white bodies of women in a similar manner, perpetuating gender and racial inequalities and vulnerabilities.

Keywords: Social Control – Gender – Race – Total Institutions

¹ Assessora de Desembargadora – TJRS. Bacharel em Ciências Jurídicas pela PUC-RS. Bacharel em Economia pela UFRGS. Mestre em Direito pela UFRGS. Doutoranda em Direito pela UFRGS.

² Vice-Diretora da Faculdade de Direito da UFRGS. Professora da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRGS. Pós-Doutora pela Universidade de Berkeley (CA). Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUC-RS. Bacharel em Sociologia pela PUC-RS. Mestre em Direito pela PUC-RS. Doutora em Direito pela PUC-RS.

Introdução

A partir da colonização portuguesa, o percurso da mulher não branca no Brasil, historicamente, foi de ocupação de determinados espaços sociais. Se no desenvolvimento das sociedades pré-capitalistas o trabalho da mulher encontrava-se em contexto de igualdade (ou o mais próximo disso) do trabalho masculino, a partir do surgimento das economias de produção o sexo feminino foi de maneira gradativa socialmente marginalizado. O surgimento das “famílias tradicionais”, culturas e dogmas sexuais acabaram por institucionalizar diversos mecanismos de controle do corpo feminino, como forma de garantir seu papel de bastidor nas relações sociais.

Especialmente quando se relacionada à problemática de gênero o problema da raça, acentuam-se as diferenças. Mesmo nos grupos marginalizados identifica-se a presença de subgrupos que são atravessados por ainda mais contextos de desigualdade. É o caso das mulheres negras, subjugadas pelo sexo, mas também pela cor da pele.

As instituições totais cumprem papel essencial nessa problemática. Ao refletir sobre a raça da população que ocupa as prisões femininas e cozinhas do Brasil, busca-se de que forma esses espaços atuam de forma institucional no controle social da mulher negra, na medida em que a cozinha, ainda que não consagrada como uma instituição total per se, também assim pode ser concebida como tal. Verônica Gago,³ ao tratar das violências machistas, afirma que “Foucault esqueceu de citar o âmbito doméstico quando enumerou as prisões, as escolas e os hospitais como locais de confinamento”. Teria Goffman sofrido do mesmo mal?

Desse modo, o presente estudo visa compreender em que medida a cozinha e a prisão manifestam-se como instrumentos de controle social da mulher negra no Brasil. Inicialmente, são descritas as características das instituições totais, tal qual propostas por Goffman (2015), com enfoque na prisão e na cozinha. Após, intenta-se inserir a esse debate a problemática do gênero e da raça, tecendo considerações acerca do papel social da mulher não branca no país. Ao final, propõe uma discussão buscando entrelaçar os conceitos, como forma de compreender o controle social a que estão sujeitas.

As conclusões, ao final, não possuem intenção de encerrar o debate. Trata-se de notas preliminares a respeito de um problema mais profundo e complexo, que por certo demandará ulteriores análises para potencializar sua compreensão.

Sobre instituições totais

Em 1961, Erving Goffman argumentou que, na sociedade moderna, a vida se estabelece a partir de três esferas: “dormir, brincar e trabalhar em diferentes lugares, com diferentes coparticipantes, sob diferentes autoridades”.⁴ O objetivo do autor era descrever o aspecto central do que definiu como “instituições totais”, que seriam justamente a ruptura dessas barreiras das experiências de vida. Sob uma instituição total, todos os aspectos da vida desenvolvem-se em um mesmo local, sob uma única autoridade, e criam-se novas barreiras, entre mundo externo e mundo interno.

³ GAGO, *A potência feminista – ou o desejo de transformar tudo*, p. 89.

⁴ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*, p. 17.

Mas não só. Em uma instituição total, as atividades diárias são compartilhadas com um grupo relativamente grande de outras pessoas, “tratadas da mesma forma e obrigadas a fazer as mesmas coisas em conjunto”⁵. Essas atividades, obrigatórias, por sua vez, são desenvolvidas a partir de horários predeterminados, em uma sequência arbitrada por regras explícitas e funcionários, com o objetivo de atender a objetivos oficiais daquela instituição⁶. O controle dos corpos nas instituições é fundamental, organizado de modos radicais, pois a regularidade e exatidão dos horários caracterizam o tempo disciplinar.⁷

Quanto aos relacionamentos nas instituições totais, há uma diferença básica entre o grupo controlado (internados) e o grupo controlador (supervisão): enquanto os internados têm seus relacionamentos restritos à população da instituição, com contato esparso com o mundo externo, o grupo controlador está integrado com o exterior, para além de seus turnos de trabalho.⁸

A partir daí, seria possível dividir as instituições totais em cinco grupos. O primeiro seria das instituições como casas para cegos, idosos, órfãos e indigentes, que objetivam o cuidado de pessoas tidas como incapazes e/ou inofensivas. Em segundo lugar, estariam as instituições voltadas para o cuidado de pessoas incapazes de cuidar de si mesmas, mas que apresentariam algum risco ou ameaça à comunidade, de maneira não intencional: são os sanatórios para tuberculosos, hospitais para doentes mentais e leprosários. O terceiro tipo de instituição destina-se à proteção da sociedade dos perigos intencionais, de sorte que o bem-estar dos internados não é a prioridade e sim o controle social. Trata-se das cadeias, penitenciárias, campos de prisioneiros de guerra e de concentração. O quarto grupo trata das instituições que visam organizar algum trabalho e justificam-se através de fundamentos instrumentais: quarteis, navios, internatos, campos de trabalho e grandes mansões, para quem reside com seus empregadores. Enfim, há os estabelecimentos destinados ao refúgio do mundo, por vezes de cunho religioso: abadias, mosteiros e conventos.⁹

Para os fins dos estudos aqui pretendidos, cumpre tecer maiores considerações a respeito do terceiro e do quarto grupo, argumentando-se que é necessária a inclusão dos aspectos de gênero e raça na problematização e entendimento das instituições totais, na medida que se constituem e propagam como meios institucionais de controle social de determinados corpos, em detrimento de outros.

A prisão (em sentido amplo) é a instituição total por excelência. De forma implícita ou exigida, as instituições carcerárias se fundamentam no ideal de transformar os indivíduos a partir do encarceramento, (re)treinando e docilizando¹⁰. Dentro da prisão, ocorre uma deformação pessoal do sujeito, que perde seu conjunto de identidade constituído no exterior e fica passível de deformações físicas, pois o ambiente prisional não garante a integridade física do apenado.¹¹ Das “grandes mansões”, compreende-se que é possível uma aproximação (ainda que não sinalizada) de Goffman com situações herdadas de sociedades

⁵ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*, p. 18.

⁶ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*, p. 17.

⁷ FOUCAULT, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*.

⁸ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*.

⁹ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*.

¹⁰ FOUCAULT, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*.

¹¹ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*.

escravistas, nas quais o padrão era que os escravos (mulheres) residissem com seus senhores para cuidar das casas, das crianças, da família como um todo.¹²

Em ambos esses espaços delimitados, persistem práticas autoritárias e rudimentares de controle, ainda que, atualmente, contem com o apoio das novas tecnologias de gerenciamento de pessoas. A tecnologia disciplinar promove a distribuição dos indivíduos no espaço, a partir do enclausuramento, quadriculamento celular e individualizante (“cada indivíduo no seu lugar; e, em cada lugar, um indivíduo), localizações funcionais (vigiar em um espaço útil), classificação e serialização. Essa tecnologia organiza celas, lugares e fileiras, criando espaços arquitetônicos complexos que hierarquizam as relações.¹³

Considerando que os trabalhos domésticos, assim como as prisões, são atravessados por fortes componentes de controle, vigilância e disciplina, antes de aprofundar tal problemática é necessário reconhecer que, no estudo feminino (feminista), as mulheres negras ocupam importante papel em ambas as populações.

Os espaços sociais da mulher negra

Ao se refletir sobre o espaço social da mulher negra no Brasil, a dinâmica da escravidão é essencial. Conforme Sueli Carneiro¹⁴, a situação social da mulher negra possui raízes históricas, com ideologias determinando o que seria ou não o seu “lugar”, sendo que esse lugar seria uma replicação da escrava doméstica à empregada doméstica.

Ainda conforme Carneiro¹⁵, a mulher negra é invisibilizada ao ponto de ser “a última da fila depois de ninguém”, o que é sintomático da sociedade escravista brasileira. A experiência social das mulheres negras vincula-se à dinâmica da Casa Grande e Senzala,¹⁶ com a percepção do trabalho manual como desqualificado e aviltante, mantido o trabalho doméstico e de cuidado como de responsabilidade quase exclusiva das mulheres negras, estabelecendo papéis distintos às mulheres conforme a cor da pele. Há uma lógica de dominação social no convívio diário e divisão de tarefas entre mulheres, de sorte que o status compartilhado de gênero é atravessado de forma drástica pelos marcadores sociais.¹⁷ Significa dizer que ainda que integrantes de um grupo marginalizado (pelo gênero), as mulheres não experimentam a marginalidade de modo homogêneo, pois há um subgrupo ainda mais marginalizado, composto por mulheres negras.

Para a mulher escrava, “como trabalhar e cozinhar, a entrega sexual também era um dever para com o Senhor”.¹⁸ Nos Estados Unidos, a figura da escrava típica era a de trabalhadora doméstica, cozinheira, arrumadeira ou babá, realidade condizente com os estados de fronteira entre o Norte e Sul do país, porém, desacertada com o padrão do escravismo do extremo Sul, onde a maioria das mulheres trabalhava na lavoura. Também era essa a realidade das crianças, meninos e meninas. Ainda que realizando trabalhos idênticos

¹² GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*.

¹³ FOUCAULT, *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão, p. 127.

¹⁴ CARNEIRO, “Gênero, raça e ascensão social”, pp. 544-552.

¹⁵ CARNEIRO, “Gênero, raça e ascensão social”, p. 546.

¹⁶ FREYRE, *Casa Grande & Senzala*: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia.

¹⁷ ENGEI; PEREIRA, “A organização social do trabalho doméstico e de cuidado: considerações sobre gênero e raça”.

¹⁸ SOUZA; SANTOS, “Da escravidão ao encarceramento de mulheres negras no Brasil: contribuições para a produção acadêmica no Brasil”, p. 42.

aos dos homens, a opressão sofrida pela mulher escrava era diferente, pois certos maus tratos só poderiam ser infligidos aos corpos femininos. Enquanto escravos eram açoitados e mutilados, mulheres eram açoitadas, mutiladas e estupradas.¹⁹

No Brasil, a escravidão experimentada por mulheres era de inserção usual como serviscais. As “mucamas” eram as escravas designadas para cuidar diretamente da família e as criadas responsáveis pelos afazeres da casa e manutenção do lar.²⁰ No caso específico do Rio Grande do Sul, a mulher escrava foi utilizada como mão de obra para diversas atividades, mas principalmente as domésticas: costureiras, doceiras, lavadeiras, engomadeiras, cozinheiras, amas de leite, arrumadeiras, fiadeiras e refinadoras de açúcar. Internalizou-se, assim, a relação entre a escrava negra e a cozinha.²¹

Essas mulheres negras, marcadas pela vivência da escravidão e ausência de políticas públicas para a população liberta, restaram historicamente associadas a atividades manuais, exercidas por mulheres brancas apenas de forma excepcional. A abolição, em 1888, não trouxe melhorias objetivas nas condições de vida de negros e negras; não houve ganho material ou simbólico, tampouco modificações significativas nas estruturas sociais, de forma a recepcionar os libertos em novas dinâmicas.²²

Nesse sentido, o período pós-escravidão representou, para mulheres negras trabalhadoras, a execução de serviços domésticos, que “trazia o familiar selo da escravidão”²³. Conforme Ângela Davis,²⁴ a própria escravidão já fora referida como “instituição doméstica”, de sorte que, para os antigos proprietários de pessoas escravizadas (novos empregadores), era natural a concepção de que o único trabalho possível para a mulher negra fosse o doméstico. Uma vez libertas, as mulheres negras eram forçadas a buscar empregos como cozinheiras, babás, lavadeiras ou camareiras, pois, não havia outro emprego disponível para essa população, livre, mas economicamente vulnerável.

O emprego doméstico, assim, relaciona-se tanto a um processo de subordinação racial, em um contexto de colonização europeia escravista, quanto à própria organização das famílias latino-americanas, pela dominação cultural e sexual em uma lógica patriarcal-estruturante.²⁵ Partindo desses marcadores, a exploração da mão de obra doméstica livre consolidou-se como desorganizada, não regularizada e, muitas vezes, subordinada de forma afetiva à família contratante.²⁶

Entretanto, o rastro de desigualdade deixado pela ausência de políticas públicas de inserção da população negra liberta não afetou apenas o mercado de trabalho. Charles Wade Mills²⁷ afirma que há uma espécie de “contrato racial”, no qual a sociedade e o Estado organizam-se racialmente, tendo o status de brancos e não-brancos demarcados pela lei e pelos costumes. O Estado seria responsável por manter e reproduzir uma ordem racial, assegurando privilégios aos brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos. Nesse contexto, insere-se a relação da mulher negra com o sistema penal.

¹⁹ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*.

²⁰ FREYRE, *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*.

²¹ BAKOS, “Sobre a mulher escrava no Rio Grande do Sul”, pp. 47-56.

²² GONZALEZ, O movimento negro na última década.

²³ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 219.

²⁴ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*.

²⁵ VIECELI, *Economia e relações de gênero e raça: Uma abordagem sobre o emprego doméstico no Brasil*.

²⁶ KUZENSOFF, “A history of domestic service in Spanish America, 1492-1980”, pp. 17-35.

²⁷ MILLS, *The Racial Contract*, p. 13.

Embora a população carcerária feminina seja historicamente inferior à masculina, Dina Alves sustenta que há uma “feminização da punição”,²⁸ especialmente quanto ao tráfico de drogas. No sistema produtivo do tráfico, a mulher acaba por ocupar posições coadjuvantes e de maior visibilidade da polícia, realizando pequenos transportes e comércios de drogas como forma de garantir o sustento familiar dentro da periferia. Se não se tornam empregadas domésticas, as mulheres negras e periféricas, sem pouca ou nenhuma instrução formal e sem acesso a políticas de seguridade social mínimas, são controladas pelo Estado a partir da criminalização de suas condutas, sendo a prisão instrumento punitivo para os corpos negros para os quais o Estado não possui outra resposta, senão o cárcere.

Verifica-se, nesse cenário, que historicamente a mulher negra ocupou espaços de bastidor social, materializados no espaço da “cozinha” e da prisão. Aqui, a expressão “cozinha” é utilizada em sentido largo, de modo figurativo e não apenas literal, daí buscando abraçar as atividades exercidas nas unidades familiares e/ou privadas, relativas à cozinha e outras atividades domésticas.

Seria o Judiciário o empregador branco?

Do estudo de Goffman,²⁹ comprehende-se que as prisões e as “grandes mansões” encaixam-se nos critérios definidos para as instituições totais, na medida em que reproduzem comportamentos similares de dominação e controle dos corpos (internados ou não). Não há, contudo, uma análise maior acerca do gênero e da raça. Do estudo do espaço social das mulheres negras, comprehende-se que há, sim, uma clara delimitação física dos alcances que um corpo negro atinge socialmente, sendo que sua restrição é condizente com a manutenção de padrões escravocratas. De que forma, então, esses conceitos se relacionam?

Inicialmente, cumpre refinar o argumento de que, assim como a prisão, a cozinha também atua no controle social da mulher negra. Isso não quer dizer que a priori apenas a prisão seria uma forma consagrada de controle social, mas sim que os controles sociais experimentados na prisão e na cozinha são semelhantes e condizentes às características das instituições totais. Trata-se de locais marcados pela diferença, nos quais essa funciona como uma espécie de ceremonial: a aceitação de uma pessoa depende de outra pessoa. Então, entre pessoas não iguais, é a diferença de comportamento que define a desigualdade, entre superiores e subordinados.³⁰ Lisboa,³¹ com relação às dinâmicas entre patrões e empregados, define três tipos de diferença linguística comuns: as domésticas são chamadas pelo primeiro nome e, os patrões, pelo sobrenome; os patrões referem-se às domésticas de forma impessoalizada, como por “menina, guria”; ao mesmo tempo que apreciam (ou exigem) pronomes de trabalho que imponham respeito: “sim, senhor, sim, senhora, sim, Madame”.

Em um contexto de aproximação entre teorias, a compreensão do papel do controle social e da vigilância são essenciais. Conforme Lélia Gonzalez,³² os modos de produção econômica do Brasil reinterpretam a teoria do lugar natural de Aristóteles, na medida em que

²⁸ ALVES, “Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, classe e raça na produção da punição em uma prisão paulistana”, p. 104.

²⁹ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*.

³⁰ GOFFMAN, *Manicômios, prisões e conventos*.

³¹ LISBOA, “Fluxos migratórios de mulheres para o trabalho reprodutivo: a globalização da assistência”, p. 816.

³² GONZALEZ, “O movimento negro na última década”.

há uma separação evidente de espaço físico entre dominados (negros) e dominadores (brancos). O lugar natural do branco seriam moradias amplas, bem localizadas e com diversos tipos de policiamento, desde capitães do mato à polícia formalmente constituída. E, acrescenta-se, a partir de Garland,³³ o policiamento privado, constituído principalmente a partir do século XXI, após a publicação do estudo de Lélia. Com o incremento do “medo” da violência, houve também o incremento dos bairros planejados, novos subúrbios e sofisticados sistemas de controle e monitoramento.³⁴

Novamente conforme Gonzalez,³⁵ “desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo”. Lisboa³⁶ contribui no sentido de que outro marcador da diferença é, justamente, a delimitação espacial da casa, que confere inferioridade à empregada doméstica de diversas formas: o direito de uso do espaço para movimento e permanência de seu corpo (“sala de visita e piscina não são lugares para empregada ficar”); controle sobre o uso do espaço (“lugar de empregada é na cozinha”); e tamanho e condições dos quartos de dormir, muitas vezes de arquitetura precária.

Delimita-se, portanto, tanto o espaço físico das mulheres negras subordinadas, quanto o espaço físico dos brancos dominadores, atualmente contando também com os serviços da tecnologia descritos por Garland.³⁷ Tal é compatível, por exemplo, com pesquisa conduzida por Danilo França³⁸ em São Paulo a partir de dados dos Censos 2000 e 2010 do IBGE, na qual constatou que, nas classes sociais mais baixas, negros e brancos vivem muito próximos entre si. Porém, a distância geográfica aumenta nas classes média e alta, sendo que os brancos moram em bairros nobres, aglomerando-se nas zonas sul e oeste, como Morumbi, Pinheiros e Alphaville, enquanto negros de classe média e alta (minoria) concentram-se em bairros mais distantes do centro, na “periferia consolidada”.

O grupo dominado se aglomera por famílias inteiras em cubículos, em situação de higiene e saúde precárias. Nesse caso, também há a presença de policiamento, porém, “não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar”.³⁹ Daí que a autora defende que o outro lugar do negro, além das periferias, sejam as prisões, pois a maioria da população carcerária é, sempre foi, negra. A autora está correta. Também com relação a São Paulo, os dados do Mapa da Desigualdade indicam que a população preta e parda compõe 60,1% nas periferias da cidade, enquanto apenas 5,8% da população dos bairros nobres.⁴⁰

Com relação à população carcerária, a raça atravessa sobremaneira o componente de gênero. Do total das mulheres no sistema brasileiro em 2020, 49,93% eram brancas, 32,89% negras, 16,06% pardas e 0,92% amarelas⁴¹. Desde 2000, houve um aumento de mais de 600% na população prisional feminina, enquanto a população prisional masculina cresceu em

³³ GARLAND, *A cultura do controle*.

³⁴ GARLAND, *A cultura do controle*.

³⁵ GONZALEZ, “O movimento negro na última década”, p. 15.

³⁶ LISBOA, “Fluxos migratórios de mulheres para o trabalho reprodutivo: a globalização da assistência”, p. 816.

³⁷ GARLAND, *A cultura do controle*.

³⁸ FRANÇA, *Segregação racial em São Paulo: residências, redes pessoais e trajetórias urbanas de negros e brancos no século XXI*.

³⁹ GONZALEZ, “O movimento negro na última década”, p. 15.

⁴⁰ SÃO PAULO, *Mapa da desigualdade 2021*.

⁴¹ DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL (DEPEN), *Composição da população por cor/raça no sistema prisional*.

500%.⁴² Nos Estados Unidos, mulheres negras são encarceradas duas vezes mais do que mulheres brancas.⁴³ Então, se além das periferias, o outro lugar do negro é a prisão, também o outro lugar da negra são as instituições carcerárias.

À mulher negra, contudo, soma-se um terceiro lugar: a cozinha. O trabalho doméstico remunerado no Brasil é realizado em 92% dos casos por mulheres, que somam 5,7 milhões – é a maior categoria ocupacional ainda aberta para mulheres. Dentre essas mulheres, apenas 37% são brancas, ou seja, 63% da população doméstica do Brasil (ou 3,9 milhões de pessoas) é negra – conforme o aporte teórico anteriormente estabelecido. Houve ainda uma redução do emprego doméstico formalizado em carteira de trabalho, a partir da LC 150/2015 – ou seja, o empregado doméstico não está necessariamente reduzindo no país, senão está menos formalizado.⁴⁴

Acrescenta-se a vulnerabilidade econômica a esse dado e, também, o fato de que a estatística é enviesada, pois sabidamente diversos trabalhos domésticos do país não encontram as estatísticas oficiais.⁴⁵ Chama atenção, ainda, que a proporção de empregadas domésticas idosas (com mais de 60 anos) cresceu de forma mais intensa nos últimos anos do que em outras profissões ocupadas por mulheres de forma geral,⁴⁶ ainda que esses trabalhos demandem intenso esforço físico e psicológico. Então, na prisão e na cozinha, o perfil da população feminina é negro, chamando atenção especial ao dado de que, no campo do trabalho doméstico, quase que a totalidade dos empregados é do sexo feminino – há ali um entrelaçamento de gênero e raça.

Isso, apenas, contando o trabalho doméstico remunerado, devendo-se considerar, sobretudo, o trabalho não remunerado da mulher, que também afeta de forma desproporcional mulheres negras, ainda que também atuem como empregadas domésticas em outras casas. Estudos como os de Flavia Biroli⁴⁷ dão conta de que a distinção entre o trabalho que se remunera e o que não se remunera está no cerne da dinâmica capitalista. O trabalho fornecido de forma gratuita pela mulher na criação dos filhos, manutenção da família e atividades domésticas autoriza ao homem que se “liberte” para o trabalho remunerado. A gratuidade dessa prestação de serviços é definida por seu público familiar, a partir do qual não se considera o trabalho da mulher como produtivo.

Essa separação física do espaço entre brancos e negros é condizente com a constituição de instituições totais que, de forma deliberada, mantêm os corpos marginalizados com pouca ou nenhuma mobilidade social, sempre aos olhos atentos do controle público ou privado. Para as mulheres, tanto na cozinha quanto na prisão, há um ideal de neutralização de grupos sociais ditado pelo atuarialismo penal, conforme alertado por David Garland.⁴⁸ Frisa-se que há, no ponto, uma extensão da teoria proposta por Garland, na medida em que o autor deliberadamente omite a criminologia crítica (bem como

⁴² IPEA, *Os desafios do passado no trabalho doméstico do Século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da Pnad Contínua*.

⁴³ PLAT, *Beyond these walls: rethinking crime and punishment in the United States*.

⁴⁴ IPEA, *Os desafios do passado no trabalho doméstico do Século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da Pnad Contínua*.

⁴⁵ IPEA, *Os desafios do passado no trabalho doméstico do Século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da Pnad Contínua*.

⁴⁶ IPEA, *Os desafios do passado no trabalho doméstico do Século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da Pnad Contínua*.

⁴⁷ BIROLI, “Divisão Sexual do Trabalho e Democracia”.

⁴⁸ GARLAND, *A cultura do controle*.

a criminologia feminista) de sua análise, conforme Young,⁴⁹ estando prejudicada a análise das potencialidades da crítica, sem essa ressalva necessária.

Seja a partir da imposição de penas privativas ou restritivas de liberdade na prisão, seja na condição de controle e sujeição a que são submetidas as empregadas domésticas, a construção de perfis de pessoas (negras grupo de risco penal x negras aptas a trabalhos domésticos) satisfaz exigências políticas e populares. Cria-se um círculo vicioso, pois os indivíduos pertencentes a esses grupos acabam com possibilidades restritas e menos oportunidades futuras, inclusive para suas próximas gerações⁵⁰. Justamente por conta desse cenário, assim como existem famílias nas quais em todas as gerações algum membro passa pelo sistema prisional, diversas gerações de uma mesma família acabam por seguir na profissão de empregada doméstica.

Se considerada a criminologia feminista para análise do controle social, tal qual proposto por Young,⁵¹ então prisões e cozinhas se aproximam de forma inevitável. Considerando que o feminismo revela a normalização do risco dentro da família ou dos espaços privados, risco esse que não deve ser apenas manobrado e sim eliminado, a cozinha e a prisão representam duas formas distintas, porém similares, de controle social. Enquanto a mulher na prisão está controlada pelo público, a mulher na cozinha está controlada pelo privado. Sobre ambas os instrumentos de controle social atuam de forma a neutralizar a mobilidade social, garantindo a manutenção de velhas práticas.

O papel desses locais, como escolas, penitenciárias e, por que não, unidades familiares, é fundamental na constituição dos sujeitos dóceis. São arranjos sutis, de aparente inocência, que permeiam dispositivos que obedecem a agendas diversas ou buscam pequenas coerções e, ao fim e ao cabo, levam à mutação do regime punitivo para um de neutralização dos grupos de risco.⁵²

David Garland,⁵³ a partir das experiências dos Estados Unidos e Reino Unido, denuncia o que denomina de “complexo controle do crime”, a partir do qual a sociedade (do controle) percebe culturalmente o crime e as experiências da criminalidade no cotidiano, criando mecanismos para lutar contra a insegurança e “medo” do crime, esse muito difundido pelos meios de comunicação. Para que essas novas estratégias de controle sejam bem-sucedidas, contudo, é necessário que o controle e o desvio contem com suporte popular, com o emocional da população que é manipulado por políticos, *policy makers* e formadores de opinião.

Isso influencia sobremaneira o gênero e a raça. Conforme anteriormente relatado, principalmente nas dinâmicas de punição do tráfico de drogas evidencia-se uma maior punição das mulheres negras, a quem a única alternativa de sustento de suas famílias (famílias essas muitas vezes monoparentais) é o tráfico de drogas – responsável por 64% dos crimes registrados entre mulheres privadas de liberdade. Chama atenção que no encarceramento feminino no Brasil 62,4% não completou o Ensino Médio e 44% sequer completou o Ensino

⁴⁹ YOUNG, “Em busca de uma nova criminologia da vida cotidiana: uma revisão da Cultura do Controle”.

⁵⁰ GARLAND, *A cultura do controle*.

⁵¹ YOUNG, “Em busca de uma nova criminologia da vida cotidiana: uma revisão da Cultura do Controle”.

⁵² FOUCAULT, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*.

⁵³ GARLAND, *A cultura do controle*.

Fundamental, sendo que a baixa escolaridade também é uma forma de controle da mobilidade social das mulheres negras.⁵⁴

O Estado não fornece educação e assistência para as mulheres negras, que por sua vez não encontram emprego além do doméstico. Como não encontram emprego além do doméstico (que possui uma oferta limitada de vagas), buscam outras formas de sustento, inclusive em atividades não legalizadas (pois “quem tem fome tem pressa”). Uma vez inseridas nessas atividades, as mulheres negras passam a ser repudiadas pela sociedade, pois, afinal, são criminosas. Confrontadas com o sistema judiciário branco, essas mulheres não contam com as benesses raciais e acabam por integrar o contingente já superlotado das prisões brasileiras.

Para além dos limites penais, interessa notar que a análise de Garland⁵⁵ pode ser estendida também à compressão do papel social da mulher negra empregada doméstica (novamente, com as devidas ressalvas e limitações, não apenas da importação de uma teoria não destinada ao Brasil, mas também limitada inicialmente à criminologia). Há todo um projeto de sociedade, no Brasil, que se calça pela permanência de pessoas negras em posições de trabalho que nenhum branco gostaria de ocupar, porque isso garante a manutenção da ordem racial estabelecida. Assim como no “complexo controle do crime”, há no país um “complexo controle da mobilidade social”, pois, incomoda à sociedade branca abrir caminhos para a população negra.

Culturalmente, a mulher negra sempre está ocupando o papel de empregada doméstica. Esse é um estereótipo que a própria mídia, da mesma forma que difunde o “medo” do criminoso, alimenta socialmente. Na teledramaturgia brasileira, por exemplo, as mulheres negras sempre foram representadas como empregadas domésticas, babás, com não mais do que duas falas por episódio. Na obra “O Sítio do Pica-pau Amarelo”, de Monteiro Lobato, adaptada para a televisão brasileira desde os anos 1979, os empregados do sítio são dois negros dóceis, gentis, ingênuos e ignorantes Barnabé e Tia Nastácia, essa última retratada na cozinha, sempre; era uma “boa negra”. Nenhum dos personagens têm pais, irmãos ou história prévia – são os únicos da atração.

Nesse sentido, dentre as características das instituições totais, o que fundamenta e constitui um espaço como tal é o seu modo de funcionamento, mas também como a identidade dos internados é (re)modelada de forma a atingir a alguma expectativa, da família, sociedade ou equipe dirigente da instituição.⁵⁶ O racismo estrutural da sociedade brasileira escravagista permite que os corpos das mulheres negras restem aprisionados nas mesmas atividades que eram realizadas nas cozinhas da Casa Grande. O “lugar da mulher”, no Brasil, não é “onde ela quiser”, mas sim onde a sociedade determinar que deve ser. E, na sociedade pós-abolicionista do Brasil, as mulheres negras hoje estão “aprisionadas nas cozinhas das madames brancas”.⁵⁷

⁵⁴ DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL (DEPEN), *Composição da população por cor/raça no sistema prisional*.

⁵⁵ GARLAND, *A cultura do controle*.

⁵⁶ PESTANA, “Breves apontamentos sobre as instituições totais: suas características e funcionamento”, pp. 93-117.

⁵⁷ SOUZA; SANTOS, “Da escravidão ao encarceramento de mulheres negras no Brasil: contribuições para a produção acadêmica no Brasil”, p. 389.

O mesmo ocorre no caso das prisões, pois a relação senzala-favela-prisão é um continuum penal que marcou a transição entre escravidão e democracia.⁵⁸ Para Luanna Tomaz de Souza e Lucas Morgado dos Santos,⁵⁹ as prisões são uma forma de controle e extermínio dos corpos negros, marcadas pelo racismo, que por sua vez seria um processo histórico e político, que impacta aspectos econômicos, políticos e ideológicos.

Há uma evidente seletividade nos processos de encarceramento e empregabilidade da mulher negra, condizente com o controle dos “descartáveis”. Alessandro de Giorgi⁶⁰ aponta que, já no regime fordista, encarceramento e desemprego estavam intimamente relacionados, sendo o desemprego referido pelo autor não aquele geral, mas sim o que atinge os estratos sociais considerados perigosos à ordem social constituída. Como forma de garantir a neutralização e controle dos grupos tidos como perigosos, para os que não estivessem trabalhando, havia a prisão. Essa ótica também pode ser aplicada ao espaço social da mulher negra no Brasil, pois seus espaços usuais são, justamente, o emprego doméstico e o cárcere.

Nicole Van Cleve,⁶¹ em seu livro “Crook County”, argumenta que há, nos tribunais norteamericanos, um racismo *colorblind*, que seria a tentativa de ignorar a raça no contexto da convivência e da cultura humanas, como se houvesse uma “neutralidade racial”. Tal dinâmica também está inserida nas formas como se constituem as relações domésticas. A empregada, negra, muitas vezes é tida como “da família”, mas o lugar que ocupa na casa é a cozinha – faz suas refeições apartada dos demais ou com outros empregados, com seus talheres próprios que não podem misturar-se aos dos patrões, como forma de garantir que reconheça os limites de sua espacialidade.

Logo, “ser negra, pobre e mulher demarca a posição de vulnerabilidade extrema na sociedade brasileira”,⁶² mantida como forma de garantir que a sociedade persista em seus moldes patriarcais. A dominação dos corpos das mulheres negras por instituições totais não é por acaso, então, além de considerar o continuum senzala-favela-prisão, é necessário que se compreenda o continuum entre escravidão-emprego doméstico⁶³

Verifica-se, assim, que são muitas as imbricações possíveis entre gênero, raça e controle social. As características de delimitação do espaço físico e vigilância, próprias das instituições totais, fornecem subsídios para que se compreenda a cozinha e prisão como instituições totais. A demarcação do perfil das populações carcerária e empregada doméstica no Brasil (predominantemente negras ou não brancas) evidencia que, sobre os corpos negros, não são tão sutis as formas de dominação e vigilância, tal qual prenunciado Foucault,⁶⁴ mas por certo buscam-se alocar socialmente sob a forma *colorblind*.⁶⁵

Logo, cozinha e prisão são instituições totais *seletivas*, que atuam majoritariamente (ainda que não de forma exauriente) sobre os corpos das mulheres negras. O espaço da

⁵⁸ DAVIS, *Mulheres, raça e classe*.

⁵⁹ SOUZA; SANTOS, “Da escravidão ao encarceramento de mulheres negras no Brasil: contribuições para a produção acadêmica no Brasil”, p. 389.

⁶⁰ DE GIORGI, *A miséria governada através do sistema penal*.

⁶¹ VAN CLEVE, *Crook County: racism and injustice in America's largest criminal court*.

⁶² ALVES, “Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, classe e raça na produção da punição em uma prisão paulistana”, p. 107.

⁶³ SOUZA; SANTOS, “Da escravidão ao encarceramento de mulheres negras no Brasil: contribuições para a produção acadêmica no Brasil”, p. 389.

⁶⁴ FOUCAULT, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*.

⁶⁵ VAN CLEVE, *Crook County: racism and injustice in America's largest criminal court*.

mulher presa é delimitado pelo perímetro da prisão e seu contato com o mundo externo é extremamente limitado. O espaço da mulher doméstica é delimitado pelo perímetro da casa (Grande?), podendo também seu contato com o mundo externo ser limitado por seus patrões. Em uma sociedade na qual as tecnologias atuam de forma a garantir o controle dos marginalizados, enquanto a mulher presa é vigiada e controlada pelo público, a mulher doméstica está sendo controlada e vigiada pelo privado, em dinâmicas que garantem a manutenção da miséria e segregação.

Considerações finais para um debate futuro

O presente ensaio teve como objetivo tecer considerações preliminares acerca dos atravessamentos entre gênero, raça e controle social, a partir da compreensão de que a cozinha (em sentido largo) e a prisão atuam sob a forma de “instituições totais” sobre os corpos das mulheres negras.

Essa atuação repercute na forma como as mulheres negras inserem-se socialmente e pela sociedade são controladas. A seletividade do sistema penal, replicada pela seletividade do mercado de trabalho, auxilia na compreensão de que esses estabelecimentos atuam de forma a garantir que a mulher negra permaneça em um papel de marginalidade e vulnerabilidade social, servido à ordem capitalista de maneiras distintas, porém, efetivas.

Em um contexto em que tanto a população carcerária feminina, quanto a população de empregadas domésticas no Brasil são negras (ou não brancas), cozinha e prisão aproximam-se de diversas maneiras. Pela delimitação do espaço físico, o controle social garante que as mulheres tidas como de grupo de risco permaneçam encarceradas sob constante vigilância pública, enquanto as mulheres tidas como aptas ao trabalho doméstico permaneçam encarceradas nas cozinhas, sob constante vigilância privada. Em ambos os casos, há um contrato social racial que permite e promove essas segregações e uma cultura do controle que dissemina o medo do crime e a romantização do emprego doméstico.

Chega-se à conclusão, ainda que preliminar, que o Poder Judiciário brasileiro é, sim o empregador branco do país. As mesmas dinâmicas racistas e sexistas que estão identificadas dentro da prisão podem ser replicadas nos ambientes privados no qual é exercido o emprego doméstico, ambas a partir da compreensão de que se tratam de descendentes comuns do período escravagista, desde o qual a mulher negra está em posição de serviçal. Há nesses espaços mecanismos de controle social específicos, que atuam com o objetivo de manter a mulher perigosa (negra) vigiada na prisão e a mulher serviçal (negra) a cargo das tarefas domésticas.

Para maior aproveitamento na problemática, faz-se necessário melhor aprofundamento nas dinâmicas das criminologias feminista e crítica, bem como na economia política do trabalho e constituição da sociedade capitalista, que permitiu se chegassem ao estado de miséria e segregação social vivenciado pelas mulheres negras do Brasil.

Referências bibliográficas

- ALVES, Dina. Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, classe e raça na produção da punição em uma prisão paulistana. In: *CS*, n. 21, abr. 2017. pp. 97-120. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/recs/n21/2011-0324-recs-21-00097.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2021.
- BAKOS, Margaret M. Sobre a mulher escrava no Rio Grande do Sul. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, XVI, 47-56, jul – dez, 1990. pp. 47-56.
- BIROLI, Flávia. Divisão Sexual do Trabalho e Democracia. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 59, n. 3, p. 719-754, set. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582016000300719&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 18 abr. 2021.
- CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. In: *Revista Estudos Feministas*, ano 3, 2º sem. 95. pp. 544-552. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0853-4513.25x>. Acesso em: 10 nov. 2021.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DE GIORGI, Alessandro. *A miséria governada através do sistema penal*. Tradução de Sérgio Lamarão. Coleção Pensamento Criminológico, vol. 12. Rio de Janeiro: Revan; ICC, 2006.
- DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL (DEPEN). *Composição da população por cor/raça no sistema prisional*. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiZmY1NjZINmMtZmE5YS00MDlhLWEyNGYtYmNiYTkwZTg4ZmQ1IiwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MWYyLTQiOGRhNmJmZThlMSJ9>. Acesso em: 14 nov. 2021.
- ENGEL, Cíntia; PEREIRA, Bruna C. J. A organização social do trabalho doméstico e de cuidado: considerações sobre gênero e raça. In: *Revista Punto Género*, n. 5, nov-2015. Disponível em: <https://revistapuntogenero.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/37658>. Acesso em: 26 set. 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- FRANÇA, Danilo Sales do Nascimento. *Segregação racial em São Paulo*: residências, redes pessoais e trajetórias urbanas de negros e brancos no século XXI. Tese de Doutorado (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas). São Paulo, 2017. Disponível em: [10.11606/T.8.2018.tde-07022018-130452](https://repositorio.unesp.br/10.11606/T.8.2018.tde-07022018-130452). Acesso em: 08 nov. 2021.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. 20a Edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1980.
- GAGO, Verónica. *A potência feminista* – ou o desejo de transformar tudo. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

- GARLAND, David. *A cultura do controle*. Rio de Janeiro: Revan, 2008.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- IPEA. Os desafios do passado no trabalho doméstico do Século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da Pnad Contínua. Texto para discussão n. 2528. Brasília: IPEA, 2019.
- KUZENSOFF, Elizabeth Anne. A history of domestic service in Spanish America, 1492-1980. In: CHANEY, E. M. et. al. In: *Muchachas no more: household workers in Latin America and the Caribbean*. Philadelphia: Temple University Press, 1989. pp. 17-35.
- LISBOA, Teresa Kleba. Fluxos migratórios de mulheres para o trabalho reprodutivo: a globalização da assistência. *Revista Estudos Feministas*, v. 15, p. 805-821, 2007.
- MILLS, Charles. *The Racial Contract*. Cornell University: 1997.
- PESTANA, Janine Gonçalves. Breves apontamentos sobre as instituições totais: suas características e funcionamento. In: *Psicólogo Informação*, ano 18, vol. 18, jan-dez 2014. pp. 93-117. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-0969/pi.v18n18p93-117>. Acesso em: 10 nov. 2021.
- PLAT, Tony. *Beyond these walls: rethinking crime and punishment in the United States*. New York: St. Martin's Press, 2019.
- SÃO PAULO. *Mapa da desigualdade 2021*. Disponível em: https://www.nossasaopaulo.org.br/wp-content/uploads/2021/10/Mapa-Da-Desigualdade-2021_Mapas.pdf. Acesso em: 15 nov. 2021.
- SOUZA, Luanna Tomaz de; SANTOS, Lucas Morgado dos. Da escravidão ao encarceramento de mulheres negras no Brasil: contribuições para a produção acadêmica no Brasil. In: *Anais do III Congresso de Pesquisas em Ciências Criminais*. São Paulo: IBCCRIM, 2019.
- VAN CLEVE, Nicole Gonzalez. *Crook County: racism and injustice in America's largest criminal court*. Stanford, California: Stanford Law Books, 2016.
- VIECELI, Cristina Pereira. *Economia e relações de gênero e raça: Uma abordagem sobre o emprego doméstico no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Economia). Porto Alegre: Faculdade de Economia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.
- YOUNG, Jock. Em busca de uma nova criminologia da vida cotidiana: uma revisão da Cultura do Controle. In: *Para além da cultura do controle? Debates sobre delito, penal e ordem social com David Garland*. Porto Alegre: Aspas Editora, 2017.

O racionalismo e o romantismo de John Stuart Mill

Isabel de Almeida Brand¹

Resumo: A disputa entre os românticos e os rationalistas, que se formou no final do século das Luzes, se estendeu pelo decurso do século XIX. Essas duas correntes ideológicas, aparentemente opostas, desempenharam um papel significativo nas discussões sobre a importância moral, política e epistemológica do sentimento e da imaginação. Ao contrário das correntes dualistas, o filósofo inglês John Stuart Mill (1806-1873) defendeu que não há uma dicotomia entre os preceitos de ambas posições no que se refere ao desenvolvimento da autonomia dos seres humanos. Pretendemos nesse artigo mostrar como a filosofia de Stuart Mill recorre a fontes tanto do racionalismo quanto de fontes românticas para promover a autenticidade na agência humana e a abrangência da moral.

Palavra-chave: Autonomia – Liberdade – Racionalismo – Romantismo – John Stuart Mill

The Rationalism and Romanticism of John Stuart Mill

Abstract: The dispute between the romantics and the rationalists, which was formed at the end of the Enlightenment century, continued throughout the XIX century. These two apparently opposing ideological currents played a significant role in discussions about the moral, political and epistemological importance of feeling and imagination. Contrary to dualist currents, the English philosopher John Stuart Mill (1806-1873) argued that there is no dichotomy between the precepts of both positions with regard to the development of autonomy in human beings. In this article, we intend to show how Stuart Mill's philosophy draws on sources from both rationalism and romantic sources to promote authenticity in human agency and the comprehensiveness of morality.

Keywords: Autonomy – Liberty – Rationalism – Romanticism – John Stuart Mill

¹ Mestranda em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros. Este artigo é resultante de pesquisa de mestrado sob o financiamento da CAPES (01/07/2023 a 31/08/2023) e da FAPESP (a partir de 01/09/2023) por meio do processo nº 2023/00135-5.

No século XVIII, contrariando as noções de legitimidade dos privilégios da nobreza e do clero e dos dogmatismos religiosos, propagou-se a ideia da necessidade de equidade de direitos e autonomia política e individual para que o ser humano fosse realmente livre. Essa liberdade almejada não se reduzia à mera ausência de obstáculos ou coerções legais, mas voltava-se também contra os costumes. Além disso, reivindicava-se que as normas e leis fossem explicitadas e justificadas mediante as razões.

Sob o impacto da revolução newtoniana², os filósofos do Iluminismo criticavam a religião cristã como o fundamento da sociedade. A centralidade que a racionalidade adquiriu no interior do movimento gerou mudanças sociais e políticas importantes e o desenvolvimento do método científico modificou a forma de fazer ciência. A produção de conhecimento deveria passar pela confirmação da experiência e da razão. Mas, apesar de tornar-se o novo fundamento do conhecimento, a razão não deixou de ser vulnerável à crítica de si própria.

Um dos problemas levantados nesse período era de que, se as próprias leis da física variam, nada se poderia determinar em relação à ordem, a harmonia e a perfeição no universo. Com a preocupação de salvaguardar a concepção de um universo harmônico, grande parte dos pensadores ilustrados viam a necessidade de manter a ideia de uma inteligência que ordenasse e movesse o mundo. Com esse objetivo, os iluministas buscaram outras respostas para além da visão reducionista e mecanicista, segundo a qual a natureza e o próprio ser humano poderia ser comparado a uma máquina. Mantidas suas diferenças conceituais, tanto os deístas como os materialistas postulavam a existência de uma ordem universal que regesse o cosmo por meio de leis razoáveis.³ Entretanto, haviam outros pensadores que não se enquadravam em nenhuma dessas categorias como, por exemplo, David Hume, que a fim de dar uma resposta à problemática da geração da ordem no universo desenvolveu uma noção de ordem na qual participam os impulsos e os instintos além dos acidentes e acasos. Para o filósofo escocês, “A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão”.⁴

Nas últimas décadas do século das Luzes surgiu outro movimento – o romantismo – que, como os iluministas, também rejeitava os princípios prescritivos e dogmáticos do cristianismo. O romantismo nasceu ao mesmo tempo na Inglaterra e na Alemanha, países que dividiram o protagonismo desse movimento. Na Inglaterra, as raízes do pensamento romântico estão conectadas à tradição da igreja anglicana. Dessa maneira, segundo Paz, “O romantismo continua a ruptura protestante. Ao interiorizar a experiência religiosa à custa do ritualismo romano, o protestantismo preparou as condições psíquicas e morais do abalo romântico.”⁵ Por sua vez, na Alemanha o *Sturm und Drang*⁶ almejava abrir espaço para o novo.

² A lei da gravitação universal de Isaac Newton descrita em sua obra “Princípios Matemáticos da Filosofia Natural”, lançada em 1687, diz que a gravitação universal é efeito de causa desconhecida e para se ter uma ciência dos corpos não é necessário conhecer suas causas. Dessa maneira, o astrônomo, filósofo natural e cientista inglês liberou os outros filósofos de procurarem as causas primeiras das coisas e de tratar o dado sensível como tendo um correlato intelectual. Com o fim da dualidade entre o mundo intelectual e mundo sensível, pôde-se tratar tudo como sensível.

³ PAZ, Os filhos do barro, pp. 46-52.

⁴ HUME, *Tratado da natureza Humana*, p. 497.

⁵ PAZ, *Os filhos do barro*, p. 86.

⁶ Sturm und Drang pode ser traduzido por “Tempestade e Ímpeto”. Este nome foi emprestado de uma peça de Friedrich von Klinger, que se inspirou no desejo de apresentar no palco figuras da grandeza shakespeariana,

As produções autênticas e passionais dos artistas românticos alemães dão as diretrizes para a estetização da vida. As obras artísticas românticas se valem da experiência vital para buscar o si mesmo na alteridade. Desse modo, as paixões suscitadas pela observação das obras artísticas devem incitar potenciais arranjos e associações de ideias na existência. A interiorização da visão poética tem uma relação análoga à interiorização da consciência do indivíduo. Dessa forma, além de um movimento literário, o romantismo foi também marcado por concepções morais e políticas.

Nascido em Londres em 1806, John Stuart Mill, considerado por muitos um dos filósofos mais proeminentes de sua época, vivenciou as contradições da ideologia iluminista e também sofreu a influência do espírito do romantismo. O filósofo inglês ficou conhecido por seus escritos sobre a liberdade e o utilitarismo. A princípio, Mill se baseia no ideário utilitarista clássico, preconizado pelo seu mentor Jeremy Bentham, porém no decorrer de sua trajetória intelectual o filósofo inglês desenvolve seus próprios preceitos utilitaristas e direciona seu pensamento principalmente para o desenvolvimento moral e político dos cidadãos.⁷ Em 1865, Mill assume uma cadeira no parlamento britânico. Como parlamentar, ele estava preocupado em buscar formas práticas legislativas para corrigir os desvios viciosos dos processos institucionais e no combate dos privilégios da nobreza e do clero.

Os princípios políticos e morais defendidos pelos utilitaristas benthamianos podem ser resumidos pela luta contra a mera tradição e o dogmatismo. Os utilitaristas se opunham àqueles que afirmavam que as regras morais básicas eram constituídas por meio da intuição direta, e que, portanto, era desnecessária qualquer avaliação racional de tais regras. Foi contra essa aceitação acrítica das práticas sociais existentes que os utilitaristas insistiram em submeter todas as crenças morais a um teste racional. A tradição utilitarista fez da maximização da utilidade social o critério básico da moralidade.⁸

O princípio da utilidade está conectado ao princípio do bem. O bem para os utilitaristas é sustentado por um estado mental e considerado em termos de prazer, felicidade, gozo ou satisfação. Desse modo, as ações são avaliadas de acordo com a felicidade que é capaz de promover. Conforme Bentham, o princípio de utilidade é derivado da noção de natureza humana e tendo em vista que

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. (...) O

rejeitando as convenções do neoclassicismo francês. O *Sturm und Drang* foi um movimento literário alemão que exaltava a natureza, o sentimento e o individualismo e buscava derrubar o culto iluminista do racionalismo. Os expoentes desse movimento sustentavam que as verdades básicas da existência deveriam ser apreendidas por meio da experiência dos sentidos. Eles foram influenciados pelo pensamento de Rousseau e seus dois representantes mais proeminentes desse movimento, Goethe e Schiller, produziram grandes obras que formaram o corpo e a alma da literatura clássica alemã. (recorte e tradução nossa do Portal da Enciclopédia Britânica Online. Disponível em: <https://www.britannica.com>, acesso em 13/06/2024).

⁷ A respeito do utilitarismo heterodoxo de Mill ver o artigo: DIAS, M.C. L.C. As diferenças entre os conceitos de moral no Utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: A moralidade como derivada das respectivas noções de natureza humana. *Revista de Filosofia Princípios*. Natal (RN), v. 19, n.32, julho/dezembro de 2012, p. 483-506.

⁸ HARSANYI, *Morality and the theory of rational behaviour*, p. 40.

princípio da utilidade reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz.⁹

A razão calculadora da felicidade de Bentham caracteriza o prazer ou dor em relação a intensidade, a duração, bem como a proximidade ou longinuidade de poder gozá-los. Baseado no seu argumento moral, ele criticou a doutrina de direito inglesa por ser suscetível à interpretação e moderação dos governos locais e de fazer uso de práticas reminiscentes feudais. Seus escritos sobre jurisprudência e a defesa de uma legislação criada sob uma lógica racional foram de grande contribuição para combater o despotismo aristocrático.

Por sua vez, o filósofo alemão Immanuel Kant, em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, afirma que a finalidade moral de uma ação não reside nos efeitos que dela se esperam e, portanto, tampouco em qualquer princípio de ação que precise tomar emprestada sua motivação deste efeito esperado. Segundo Charles Taylor, Kant critica os utilitaristas por considerarem a busca da felicidade como única finalidade da vida, dizendo que essa busca pelo prazer e o gozo é simplificadora da natureza humana e coloca a moral a serviço de nossos instintos e necessidade.¹⁰ Para o comentador, de acordo com a teoria kantiana, a lei moral não pode ser definida pelo impulso da natureza em mim, mas apenas pela natureza do raciocínio, pelos procedimentos do raciocínio prático, que exigem que se aja de acordo com princípios universais. Desse modo, o fim básico que deve presidir tudo, não é a felicidade, mas a racionalidade, a moralidade e a liberdade.¹¹

Mill estava ciente das críticas ao utilitarismo e apreciava a produção literária alemã e francesa, assumindo uma postura aberta às várias tendências políticas e filosóficas de seu tempo. Ele mantinha contato com os socialistas owenistas¹², tornando-se um crítico acerbo do que considerava o determinismo owenita. O filósofo também se aproximou dos românticos coleridgianos¹³ e essa aproximação acentuou seu olhar para questões de justiça

⁹ BENTHAM, *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, p. 9.

¹⁰ Nas palavras de Kant: “Nas disposições naturais de um ser organizado, isto é, constituído em conformidade com o fim que é a vida, supomos como princípio que nele não se encontre instrumento algum para qualquer fim senão aquele que também é o mais conveniente e o mais adequado a ele. Ora, se o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ela teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção. Pois todas as ações que ela <a criatura> tem de realizar nessa intenção e toda regra de seu comportamento lhe teriam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão.” (KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp 107-109).

¹¹ TAYLOR, *As fontes do self: A construção da identidade moderna*, pp. 465-6.

¹² O fabricante galês Robert Owen (1771 – 1858), se tornou reformador e um dos mais influentes defensores do socialismo utópico do início do século XIX. Em 1813, Owen publicou dois dos quatro ensaios em *A New View of Society*; ou *Ensaios sobre o Princípio da Formação do Caráter Humano*, nos quais expõe os princípios nos quais se baseia seu sistema de filantropia educacional. O ponto principal da filosofia de Owen era que o caráter humano é formado por circunstâncias sobre as quais os indivíduos não têm controle. (Fonte: Encyclopédia Britânica online, site: <https://www.britannica.com/biography/Robert-Owen>, recorte e tradução nossa, acesso em: julho/2024).

¹³ Samuel Taylor Coleridge, (1772-1834), poeta lírico, crítico e filósofo inglês. Seus poemas “Lyrical Ballads”, escritos junto com William Wordsworth, anunciaram o movimento romântico inglês. A turbulência intelectual e política em torno da Revolução Francesa desencadeou uma discussão intensa e urgente sobre a natureza da sociedade. Coleridge embarcou em uma investigação da natureza da mente humana e sua crença na existência

social e a se questionar sobre a frieza da racionalidade instrumental.¹⁴ Como consequência desses questionamentos, em outono de 1826, Mill é acometido por um colapso nervoso que impactou diretamente no desenvolvimento de sua filosofia. O filósofo revela que

A outra mudança importante que naquela época as minhas opiniões experimentaram foi que eu, pela primeira vez, dei um lugar apropriado, como uma das primeiras necessidades do bem-estar humano, ao cultivo interno do indivíduo. Cessei de atribuir importância quase exclusiva à ordem das circunstâncias externas e à preparação do ser humano para a especulação e a ação. Eu havia aprendido, agora pela experiência, que as sensibilidades passivas precisam ser cultivadas tanto quanto as capacidades ativas, e que necessitam ser alimentadas e enriquecidas, além de guiadas.¹⁵

Segundo Liz Mckinnell, Mill percebeu que a identificação de si mesmo apenas com as coisas que lhe são externas é insuficiente para que o indivíduo viva uma boa vida. Desde sua infância, a educação recebida por Mill foi estritamente racional e na vida adulta ele então desconfia da insuficiência da racionalidade fria da doutrina utilitarista de James Mill e de Jeremy Bentham. O filósofo inglês percebeu a insustentabilidade de sua própria felicidade com algo durável, o que acabou o levando à sensação de esvaziamento. Ele concluiu que a felicidade estava apenas casualmente ligada às escolhas de ordem externa e que se poderia escolher igualmente uma outra ordem de circunstâncias externas com a qual se identificar. Para a comentadora, esse reconhecimento parece ter levado Mill a experimentar um estranhamento de sua identidade. A recuperação de Mill foi auxiliada pela sua aproximação com a poesia romântica de William Wordsworth¹⁶, a qual ajudou o filósofo a desenvolver a noção de que o cultivo do caráter e dos sentimentos é um elemento essencial para uma boa vida.¹⁷ Em sua *Autobiografia*, Mill diz que

O que tornou os poemas de Wordsworth um bálsamo para meu estado de ânimo foi o que eles não apenas expressavam uma beleza exterior, mas estados de sentimento e estados mentais tingidos de sentimento, sob o estímulo da beleza. Eles pareciam ser o próprio cultivo dos sentimentos que eu buscava. Neles eu acreditei encontrar uma fonte de alegria interior, de

de uma poderosa “consciência de vida” em todos os indivíduos resgataram Wordsworth da depressão em que os acontecimentos recentes o lançaram e tornaram possível a nova abordagem da natureza que caracterizou suas contribuições para “Lyrical Ballads”. (Fonte: Portal da Enciclopédia Britânica Online. Disponível em: <https://www.britannica.com>, recorte e tradução nossa, acesso em julho/2024).

¹⁴ MILL, *Autobiografia*, p. 131.

¹⁵ MILL, *Autobiografia*, p. 131.

¹⁶ William Wordsworth (1770 – 1850) foi uma das figuras centrais do movimento romântico na Inglaterra. Ele formulou em seus poemas e ensaios uma nova atitude em relação à natureza. Mais do que uma questão de introduzir imagens da natureza em seus versos, Wordsworth estabeleceu uma nova visão da relação orgânica entre o homem e o mundo natural. Além disso, o poeta inglês colocou a poesia no centro da experiência humana. (recorte e tradução nossa do Portal da Enciclopédia Britânica Online. Disponível em: <https://www.britannica.com>, acesso em 05/07/2024).

¹⁷ MCKINNELL, *The Role of Wordsworth in John Stuart Mill's Moral and Psychological Development*, p.45.

prazer criador e compassivo que poderia ser compartilhado por todo ser humano.¹⁸

O efeito da poesia de Wordsworth em Mill foi expressar a maneira pela qual as sensibilidades poéticas poderiam ser despertadas pela beleza natural. A noção de expressão é importante porque a poesia provocou um efeito que não poderia ter sido alcançado por meio de explicações ou ideias esboçadas em um texto filosófico. De acordo com Mckinnell, a poesia de Wordsworth acendeu no pensamento de Mill a ideia de que a forma de expressão é importante para despertar sensibilidades que, por sua vez, influenciam o modo como emitimos juízos morais.¹⁹ Dessa maneira, nossos pensamentos e julgamentos são refinados e desenvolvidos também por meio do cultivo de nossos sentimentos.

Em sua *Autobiografia*, Mill expõe, suscintamente, o debate que teve com seus colegas benthamianos no *Debating Society*²⁰ sobre o cultivo dos sentimentos. Os opositores de Mill nesse debate não atribuíam valor à poesia, ao gosto pela música, pelo teatro ou mesmo pela pintura como parte da formação do caráter. Dessa forma, segundo esses adversários, havia pouco motivo em cultivar sentimentos, e nenhum em cultivá-los através da imaginação, pois estaria apenas cultivando ilusões. Mas, Mill insiste que a maioria dos ingleses têm sentimentos e que são suscetíveis à simpatia como elemento fundamental da felicidade individual. Dessa forma, o filósofo inglês defende que

(...) a emoção imaginativa que uma ideia excita em nós quando é concebida de forma vívida, não é uma ilusão, mas um fato, tão real como qualquer outra qualidade dos objetos; e que longe de implicar algo errôneo e ilusório em nossa apreensão mental do objeto, é consistente com o conhecimento mais exato e com o reconhecimento prático mais perfeito de todas as suas leis e relações físicas e intelectuais.²¹

Se por um lado, além de René Descartes, outros pensadores influentes também adotaram visões mecanicistas e estáticas da natureza²², por outro lado, para os românticos a natureza é vista através de uma noção anímica, dinâmica e orgânica. Segundo Taylor, para o pensador romântico a ideia de natureza aparece como uma fonte intrínseca associada a uma visão expressiva da vida humana.²³ Realizar a própria natureza significa manifestar e dar

¹⁸ MILL, *Autobiografia*, p. 135.

¹⁹ MCKINNELL, *The Role of Wordsworth in John Stuart Mill's Moral and Psychological Development*, p.47.

²⁰ As sociedades de debates, uma tradição na Inglaterra desde o século XVIII, surgiram do convívio de cidadãos, clubes comerciais, grupos de estudantes, entre outros, que se reuniam para pôr em prática suas habilidades retóricas e reflexão crítica. Mill fundou a “sociedade utilitarista” com seus amigos para levantar questões sobre a liberdade e a reforma legislativa. Em 1826, o grupo original se dissolveu e foi substituído por um novo, o “Debating Society”, aberto a todas as tendências, inclusive mantendo contato com grupos socialistas e românticos e criticando aspectos do utilitarismo benthamiano.

²¹ MILL, *Autobiografia*, pp. 137-8.

²² Entre outras referências de pensadores que viam a natureza como estática e mecanizada se encontram: Galileu Galilei que afirmou que livro da natureza está escrito em linguagem matemática; Francis Bacon que enfatizou a ideia de que a natureza deveria ser dominada e controlada; e Thomas Hobbes que descreve os corpos humanos como máquinas em funcionamento

²³ Charles Taylor identifica essa visão como “expressivismo”. O autor explica que o expressivismo, movimento que se desenvolveu no fim do século XVIII, foi a base para uma individuação mais completa e teve a noção de natureza como fonte. Segundo esse movimento, cada indivíduo é diferente e original e essa originalidade é que

forma a um impulso interior, que só se torna claro e definido por meio de sua expressão. Essa manifestação não apenas revela, mas também modela e define a vida, que não segue um modelo externo pré-determinado. Essa concepção remete a modelos biológicos de crescimento, como os do filósofo alemão Johann Gottfried von Herder, que veem o desenvolvimento como a expressão de uma força interior lutando para se realizar, contrastando com as visões mecanicistas. Isso está relacionado à noção de um indivíduo capaz de auto articulação. De acordo com Taylor, para Herder cada pessoa possui sua própria medida, única e específica, que reflete a harmonia entre seus sentimentos. Ademais, o filósofo alemão, considera que o poeta romântico revela, por meio da arte, o que está oculto na natureza, e, assim, ele se torna um mediador que manifesta o invisível para os outros. Em um domínio cósmico, o poeta romântico enfatiza um senso de unidade e equilíbrio de todas as coisas que podem ser experimentadas por meio da natureza. Essa concepção vai além de uma expressão de sentimento, e esse algo a mais é a ideia da natureza como fonte. É essa ideia que nos realiza e completa como seres humanos, é o que nos resgata do domínio mortal da razão desprendida. Porém, essa unidade da natureza não estava além ou separado das coisas particulares. Os românticos não consideram a natureza como uma entidade autônoma, de ordem externa. Nesse sentido, a natureza é um componente intrínseco e inalienável do próprio ser humano.²⁴

Àqueles que defendem que o prazer representa a natureza humana sob uma luz degradante, Mill argumenta que as paixões não devem ser temidas porque é possível haver uma canalização interna das paixões. O filósofo inglês ressalta que faz parte da humanidade buscar satisfazer os desejos com o auxílio da razão. O cultivo mental e o aperfeiçoamento da ideia do bem propicia uma visão mais elevada do que é o prazer.

Conforme acima exposto, compreendemos que o utilitarismo sustentado por Mill é derivado de uma concepção de natureza humana mais complexa do que a de seu mentor Bentham. A natureza humana na concepção milliana possui mais elementos, para além da razão calculadora, abrindo espaço para transformações ao longo do tempo. O cálculo de felicidade de Mill adiciona mais dimensões que integram a qualidade para formar o julgamento do valor das ações. Para Mill, alguns tipos ou qualidades de experiência de prazer são tidos como mais valiosas e isto faz com que elas tomem um lugar superior na escala de valores.

De acordo com Don Habibi, a análise milliana da natureza humana está conectada a sua ética do crescimento. Os valores éticos que o filósofo desejava promover visavam uma sociedade dinâmica, criativa, caracterizada pela crítica e pela cidadania ativa. Para isso, ele encorajava o refinamento e cultivo dos prazeres superiores. Desse modo, o sistema de valores de Mill servem aos propósitos tanto de felicidade como de crescimento.²⁵

Quando Mill usa a palavra "prazer" ele não se refere diretamente a um tipo de estado mental, mas a ações ou atividades que causam ou podem causar estados mentais prazerosos.

vai estabelecer o seu modo de vida. Nessa revolução das ideias morais se atribui grande importância a expressão dos sentimentos e um papel central à imaginação criativa. Esta última se diferencia da imaginação reprodutiva, que é mera reprodução do que a mente já experenciou, por ser capaz de produzir algo novo, sem precedentes, que envolve a manifestação de novas formas. A defesa da possibilidade da exploração simultânea do self e da natureza pelo expressivismo enriqueceu a situação moral moderna. (TAYLOR, *As fontes do self: A construção da identidade moderna*, pp. 481-2).

²⁴ TAYLOR, *As fontes do self: A construção da identidade moderna*, pp. 479-485.

²⁵ HABIBI, *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*, pp. 32-3.

Os prazeres tidos como superiores pelo filósofo são associados, entre outras coisas, a atividades intelectuais.

Se me perguntarem o que entendo pela diferença qualitativa de prazeres, ou por aquilo que torna um prazer mais valioso do que outro, simplesmente enquanto prazer e não por ser maior em quantidade, só há uma resposta possível. De dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência de ambos derem uma preferência decidida, independentemente de sentirem qualquer obrigação moral para o preferir, então será esse o prazer mais desejável. Se um dos dois for colocado, por aqueles que estão competentemente familiarizados com ambos, tão acima do outro que eles o preferem mesmo sabendo que é acompanhado de um maior descontentamento, e se não abdicariam dele por qualquer quantidade do outro prazer acessível à sua natureza, então teremos razão para atribuir ao deleite preferido uma superioridade em qualidade que ultrapassa de tal modo a quantidade que esta se torna, por comparação, pouco importante.²⁶

Ao diferenciar os tipos de prazeres, Mill, segundo a interpretação de David Brink, em *Mill's Deliberative Utilitarianism*, rejeita consistentemente o hedonismo. O filósofo inglês defende uma concepção de felicidade que se constrói, principalmente, pelo exercício de nossas capacidades racionais. Enquanto Mill afirma que essas atividades intelectuais são intrinsecamente mais valiosas do que as atividades inferiores, os hedonistas afirmam que o estado mental de prazer é o único bem intrínseco.²⁷ Em outro texto de Brink, *Mill's Progressive Principles*, o comentador adota uma leitura perfeccionista da doutrina dos prazeres superiores e das afirmações sobre felicidade de Mill, em contraste com abordagens subjetivistas, como a leitura hedonista. Brink classifica a concepção de felicidade milliana como objetiva, baseada na realização de bens intrínsecos, como conhecimento, amizade e realização, em vez de estados psicológicos ou satisfação de desejos. Embora o subjetivismo celebre o pluralismo, reconhecendo diversas formas de felicidade, Mill argumenta que concepções objetivas também podem ser pluralistas, admitindo diferentes formas de vidas felizes desde que envolvam a prática da razão e da deliberação. Mill fundamenta o valor da felicidade em nossa capacidade de deliberação prática, que nos define como agentes morais. Essa perspectiva, segundo Brink, compromete Mill com uma posição perfeccionista e, ao mesmo tempo, evita o relativismo das concepções subjetivas, propondo uma visão mais estruturada e substancial do que constitui uma vida boa.²⁸

Na interpretação de Liz Mckinnell, mesmo estando comprometido com o cultivo da capacidade de prazeres superiores, Mill defende que a filosofia não pode nos guiar completamente sobre como é experimentar tais prazeres ou como cultivar tal capacidade. Há momentos de experimentação nos quais o filósofo deve convocar o poeta para ocupar nas lacunas que a filosofia não pode preencher. Dessa maneira, a visão milliana sobre o

²⁶ MILL, *Utilitarismo*, pp. 49-50.

²⁷ BRINK, *Mill's Deliberative Utilitarianism*, pp. 72-3, 76-8.

²⁸ BRINK, *Mill's Progressive Principles*, pp. 61-73.

desenvolvimento da capacidade de prazer superior, deixa espaço para ambas visões, romântica e idealista, porém, mantendo a distinção.²⁹

Segundo Robert Devigne, Mill está desafiando uma dicotomia presente até hoje na teoria política contemporânea. De um lado, sob a influência de Hobbes, estão aqueles para quem a ação é guiada por “interesses”, isto é, a ação como meio para a satisfação dos desejos e das paixões. De outro lado, influenciados por Kant, estão aqueles para quem a ação deve ser guiada pela “autonomia” do idealismo moral.³⁰ Para o primeiro, a liberdade envolve interesse próprio e não tem um conteúdo superior ou inferior, nem uma relação direta com o bem público. Para o último, a autonomia é uma forma superior de liberdade e relaciona-se com o bem universal. Por sua vez, Mill argumenta que algumas formas de conduta de interesse próprio são formas superiores de liberdade e contribuem para o bem geral. A liberdade, segundo o filósofo inglês, é vista como uma oportunidade de autodesenvolvimento por meio do cultivo das faculdades mentais, isso envolve também a capacidade de expressar seus objetivos próprios. Porém, Mill vai além do simples agir conforme os desejos, defendendo a capacidade de refletir sobre eles e modificá-los, alterando o próprio caráter do indivíduo. Embora nosso caráter seja formado pelas circunstâncias, nossos próprios desejos podem fazer muito para moldar essas circunstâncias e nossa vontade, modificando nossos hábitos. A consciência de nossa capacidade de determinar nossas vontades é compatível com a concepção de liberdade dos românticos. Ademais, a felicidade não é um estado final, uma conclusão ou realização. Qualquer aumento considerável da felicidade humana deve ser acompanhado de mudanças nos estados dos desejos. Enquanto os desejos estiverem circunscritos ao eu, não pode haver motivo adequado para esforços tendentes a modificar para bons fins as circunstâncias externas.³¹

À guisa de conclusão, compreendemos que apesar de o objetivo de cultivar sensibilidades românticas e a busca da própria felicidade não serem facilmente articulados, Mill não vê uma tensão entre seus preceitos utilitaristas e a visão romântica da vida interior do indivíduo. O utilitarismo benthamiano lhe forneceu material para uma análise da justiça, direitos e obrigações morais. Porém, sem rejeitar totalmente a filosofia utilitarista preconizada por seu mentor, Mill a critica, enriquecendo-a e tornando-a flexível. Ele pretendeu oferecer uma visão mais completa do bem-estar humano que a visão de Bentham. Para Mill, seu mentor negligenciava a importância da evolução do caráter. O filósofo inglês pretendeu mostrar que o utilitarismo poderia produzir uma sociedade na qual o caráter é formatado pela evolução de propósito, vontade e consciência vindos também por meio de sentimentos, os quais são suscetíveis de serem levados pelo cultivo a um alto grau de desenvolvimento. A felicidade continua sendo o alvo de todas as condutas e o propósito da vida, mas essa busca está integrada ao exercício das capacidades superiores, isto é, as faculdades de raciocínio, julgamento, discernimento e autocontrole. Para Mill, a única forma de alcançar a felicidade passa pelo cultivo dos sentimentos sociais como pontos cardinais das crenças moral e filosófica. Podemos dizer que para o desenvolvimento moral e político,

²⁹ MCKINNELL, *The Role of Wordsworth in John Stuart Mill's Moral and Psychological Development*, pp.57-8.

³⁰ Will Kymlicka, em *The Social Contract Tradition*, explora diferentes abordagens da teoria do contrato social, destacando as perspectivas hobbesiana e kantiana. Essas abordagens refletem diferentes concepções sobre a natureza humana e os fundamentos da legitimidade política. (KYMLICKA, W. *The Social Contract Tradition* in: *A Companion to Ethics*. Ed. Peter Singer. Oxford: Blackwell, 1993, pp. 186-196).

³¹ DEVIGNE, *Cultivating the individual and society: J.S. Mill's use of ancient and romantic dialectics*, pp. 95-102.

segundo o filósofo, são necessários tanto a orientação utilitarista como a evocação poética. As experiências advindas dessa integração contribuem para a formação e o desenvolvimento do caráter do ser humano e a promoção da autenticidade da agência humana.

Referências bibliográficas

- BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- BRINK, D. "Mill's Deliberative Utilitarianism." In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 21, No. 1, pp. 67-103, Winter, 1992.
- BRINK, D. *Mill's Progressive Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DEVIGNE, R. "Cultivating the individual and society: J.S. Mill's use of ancient and romantic dialectics." In: *History of Political Thought, Imprint Academic Ltd.*, Spring 2006, Vol. 27, No. 1, pp. 91-12.
- DIAS, M.C. L.C. "As Diferenças entre os conceitos de moral no Utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: A Moralidade como derivada das respectivas noções de natureza humana." *Revista de Filosofia Princípios*. Natal (RN), v. 19, n.32. Julho/Dezembro de 2012, p. 483-506.
- HABIBI, D. *John Stuart Mill and the Ethics of Human Growth*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers , 2001.
- HARSANYI, J. Morality and the theory of rational behaviour. In: *Utilitarianism and beyond*. Editado por Amartya Sen and Bernard Williams. Cambridge: Cambridge Press, 2002.
- HUME, David. *Tratado da natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. 2ª edição. Editora Unesp: São Paulo, 2000.
- KYMLICKA, W. "The Social Contract Tradition" In: *A Companion to Ethics*. Ed.: Peter Singer. Oxford: Blackwell, 1993, pp. 186-186.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida, São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.
- MCKINNELL, L. "The Role of Wordsworth in John Stuart Mill's Moral and Psychological Development." In: *Utilitas*, Vol. 27, No. 1, March 2015. Cambridge University Press.
- MILL, J. S. *Autobiografia*. Tradução Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2007.

O devir-putrefato do Estado: Hegel e a crítica à democracia

Gabriel Ferri Bichir¹

Resumo: Neste trabalho, investigamos as antinomias presentes no conceito hegeliano de Estado e, partindo delas, elaboramos uma crítica imanente da *Filosofia do Direito* apoiando-nos no trabalho de Frank Ruda sobre a populaça (*Pöbel*). Defendemos que o Estado hegeliano é marcado por um organicismo *sui generis* em que todo elemento capaz de colocar em questão o processo de totalização é assimilado à figura do inorgânico. Tal é o caso do povo nos sistemas democráticos, entendido como força inorgânica que dissolve o movimento do todo em um sem-número de átomos isolados. Esse é justamente o pressuposto da argumentação hegeliana a favor da exclusão da democracia (direta) como alternativa viável ao sistema representativo esposado em seu livro.

Palavras-chave: Crítica – Democracia – Estado – Hegel – Organismo.

The becoming-rotten of the state: Hegel and the critique of democracy

Abstract: In this work, we investigate the antinomies present in the Hegelian concept of the State and, on that ground, we elaborate an immanent critique of the *Philosophy of Law*, drawing on Frank Ruda's work on the rabble (*Pöbel*). We argue that the Hegelian State is characterized by a *sui generis* organicism in which any element capable of calling into question the process of totalization is assimilated to the inorganic. This is the case of the people in democratic systems, which is viewed as an inorganic force that dissolves the movement of the whole into a multitude of isolated atoms. This is precisely the presupposition of the Hegelian argument in favour of excluding (direct) democracy as a viable alternative to the representative system advocated in his book.

Keywords: Critique – Democracy – Hegel – Organism – State.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: gabriel.bichir@yahoo.com.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo recolocar o debate sobre o estatuto do conceito hegeliano de Estado a partir da discussão acerca dos descaminhos do regime democrático que, na *Filosofia do Direito*, é preterido em favor de uma monarquia constitucional. Com efeito, defendemos que, nessa obra, o Estado aparece como uma estrutura antagônica cindida em dois polos – um dialético e outro organicista.

Em um primeiro momento, buscaremos matizar tal diagnóstico, mostrando como cada um desses polos apresenta-se na obra e como entram em contradição, embora o polo organicista acabe prevalecendo.

Em seguida, mostraremos como essa prevalência permite desenvolver uma crítica imanente do Estado hegeliano devido à impossibilidade de realizar seu próprio conceito. Começaremos recuperando a categoria da populaçā analisada por Frank Ruda como elemento inorgânico e inassimilável, posto que o organismo estatal fracassa em impedir seu aparecimento na esfera da sociedade civil. Por fim, generalizaremos o *insight* de Ruda para mostrar que o dito organicismo hegeliano pressupõe uma operação sub-reptícia de exclusão do povo como elemento apto a governar. Isto é: a democracia precisa ser violentamente recalculada como forma viável de governo por ameaçar a unidade orgânica do Estado. Por meio dessa operação, Hegel recai num dogmatismo muito aquém do potencial especulativo de sua dialética, demonstrando o caráter problemático da transposição imediata de categorias lógicas para a esfera política.

A face de Janus do Estado

O conceito hegeliano de Estado foi muitas vezes acusado de ensejar um coletivismo de viés autoritário, uma vez que não passaria de uma transposição da monarquia prussiana para o papel. Popper, o paladino liberal, não media palavras ao afirmar que: “Quase todas as ideias mais importantes do totalitarismo moderno são diretamente herdadas de Hegel”². Atualmente, tal visão caiu em desuso por ser considerada demasiado caricatural pela literatura especializada, que matizou a compreensão hegeliana do Estado apontando sua evidente afinidade com os princípios burgueses da Revolução Francesa, posteriormente consolidados por meio do Código Napoleônico (o qual chegou a ser implementado nos territórios alemães ocupados pelo exército francês)³.

A despeito dos descaminhos da crítica liberal, é possível partir dela para pôr um questionamento central para a compreensão do Estado hegeliano, mesmo que os termos do problema precisem ser rearranjados: o Estado é uma estrutura propriamente harmônica? Se não, que tipo de antagonismo habita seu núcleo? O que se busca com esse deslocamento é compreender a *especificidade* de uma estrutura que não se confunde nem com o Estado liberal ascendente nem com a monarquia feudal decadente.

² POPPER, The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath, p.58.

³ Desde os anos 1950, Éric Weil (1970) já levava a cabo o trabalho de desmistificação do dito conservadorismo hegeliano. Mais recentemente, tanto Pinkard (2000) quanto Losurdo (2004) matizaram essa temática, realçando a singularidade da posição hegeliana frente aos conservadores e liberais de seu tempo.

Para fornecer uma resposta satisfatória, levantamos a hipótese de que tal Estado precisa ser analisado a partir de uma tensão latente entre dois polos: um polo dialético e um polo “organicista”, na falta de uma expressão mais precisa, pois é inegável que Hegel rechaça tanto o organicismo clássico do século XVIII quanto o que será entendido como organicismo após sua morte. Trata-se, efetivamente, de dois modelos distintos de compreensão do corpo social, descritos por Zizek nos seguintes termos:

E como esse “universal singular” se relaciona ao antagonismo? A única solução é radical: o núcleo de um antagonismo não é o conflito entre as duas partes/polos de um Todo. É, ao contrário, inerente ao próprio Todo. Ela atravessa os dois aspectos (ou modos, perspectivas) do Todo: o Todo organicamente estruturado que contém seus elementos, alocando para cada um seu próprio lugar no Todo, versus o Todo encarnado no “universal singular”. É a clivagem entre a Sociedade como estrutura hierárquica e a Sociedade que os excluídos (demos, o terceiro estado, dissidentes) representam.⁴

No modelo organicista, a sociedade é entendida como um todo que interage reciprocamente com os seus membros, garantindo uma relação que tende à *harmonia*. De um ponto de vista lógico, é a categoria da causalidade recíproca ou interação (*Wechselwirkung*) que predomina, de tal forma que a causa é ao mesmo tempo efeito, o condicionante é ao mesmo tempo condicionado e vice-versa. A contradição não tem ainda todo o seu peso, como no caso do segundo modelo (propriamente dialético), aquele da universalidade concreta, no qual o todo deixa de ser uma aglutinação de partes, mas se encarna num singular que é uma espécie de “parte sem parte”, um todo não-todo, capaz de romper a harmonia e forçar uma reconfiguração global do sistema. Trocando em miúdos: no organismo a forma pode ser plástica, porém não se reconfigura na sua integralidade; na universalidade concreta, a forma é quebrada por dentro e o próprio conceito de totalidade perde sua estabilidade epistêmica.

Ambos os modelos estão presentes na *Filosofia do Direito*, mas é o organicismo que tem a última palavra, a despeito das intenções explícitas de Hegel, que jamais defendeu algo próximo do corporativismo fascista. Com efeito, seu organicismo é *sui generis*: não se trata de uma sociedade fixista, com lugares sociais preestabelecidos, muito menos uma sociedade que suprime a diferença, pois é bem documentada a insistência hegeliana na preservação do momento da liberdade subjetiva, mesmo no seu caráter formal (a liberdade de imprensa, de expressão, o governo representativo). Na verdade, esse organicismo pode ser melhor compreendido como a fixação de um momento específico da *Doutrina do Conceito*, a saber, o conceito de vida:

Essa objetividade do ser vivo é o *organismo* [*Organismus*]; ela é o *meio* e a ferramenta do fim, é perfeitamente conforme a fins [*zweckmäßig*], já que o conceito constitui sua substância; mas, precisamente por causa disso, esse meio e essa ferramenta são, eles mesmos, o fim executado em que o fim

⁴ ZIZEK, Organs without Bodies. Deleuze and Consequences, p.66.

subjetivo está, portanto, silogizado imediatamente consigo mesmo. Segundo sua exterioridade, o organismo é um múltiplo, não de *partes* [Teilen], mas sim de *membros* [Gliedern] que, enquanto tais, a) subsistem apenas na individualidade; eles são separáveis na medida em que são externos e podem ser apreendidos nessa externalidade; mas na medida em que eles são separados, eles voltam às relações mecânicas e químicas da objetividade comum. b) Sua exterioridade se contrapõe à unidade negativa da individualidade viva; por conseguinte, essa é *impulso* de pôr o momento abstrato da determinidade do conceito como diferença real.⁵

O organismo enquanto momento da ideia lógica de vida apresenta, portanto, duas características principais: uma teleologia interna e uma multiplicidade de membros na sua composição⁶. Em contraposição, a objetividade mecânica e química é inerte, pura exterioridade vazia que consiste apenas de partes abstratas em interação recíproca; já na categoria da vida, essas partes ganham vitalidade como membros de uma totalidade dinâmica, que ao mesmo tempo as condiciona e é por elas condicionada. Note-se que a relação entre eles não é propriamente contraditória, mas tende a uma espécie de equilíbrio em movimento. Quando surge de fato uma contradição entre o organismo e o que está fora dele (o inorgânico), a ideia de vida se modifica e caminha para a ideia do conhecer. Ora, o que se verifica na *Filosofia do Direito* é uma fixação arbitrária desse momento da *Ciência da Lógica* que também deveria ser superado, mas que permanece como uma espécie de morto-vivo. Se Ruda está correto em dizer que Marx lê a FD contra a CL, então também se faz necessário empreender a via oposta e ler a CL contra a FD, pois aquilo que é fluido na lógica cristaliza-se numa forma fixa quando “aplicado” ao campo social. Um indício desse fato é a proliferação incomum de comparações organicistas ao longo da obra:

O Estado é um organismo, quer dizer, um desenvolvimento da ideia em direção às suas diferenças. [...] É da natureza do organismo que todas as suas partes tenham de perecer [*alle zugrunde geben müssen*], se elas não passam à identidade ou se uma delas se põe como autônoma.⁷

O *idealismo* que constitui a soberania é a mesma determinação em virtude da qual no organismo animal as suas assim chamadas “partes” não são partes, mas membros, momentos orgânicos [*organische Momente*], cujo isolamento e subsistir-por-si é a doença.⁸

⁵ HEGEL, *Ciência da Lógica. Volume 3 - A Doutrina do Conceito*, p.251. Edição da Suhrkamp: TW VI, p.476.

⁶ “Em primeiro lugar, a corporeidade do próprio indivíduo constitui uma unidade internamente teleológica, de modo que “o organismo é um múltiplo, não de partes, mas de membros” (WL 681/6:476). A unidade subjetiva do indivíduo vivo manifesta a organização da teleologia interna, e ainda que o organismo seja de fato “capaz” de relações mecânicas e químicas, Hegel sugere que em tais relações o ser vivo é “tratado como algo morto”. Na medida em que são tratadas como um ser vivo, as partes do organismo não podem ser separadas do todo e ainda permanecer o que são [...] Pelo contrário, a unidade do organismo é um impulso (*Trieb*) em que é ao mesmo tempo atividade e processo de produção e produto resultante; isto é, a unidade do organismo é um impulso em que é causa e efeito de si mesma” (NG, *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, p.265).

⁷ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.558. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.415.

⁸ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.594-595. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.443.

Essa concepção inevitavelmente conduz a uma neutralização do conflito: o momento da identidade fala mais alto e reduz o potencial do Estado ao de agremiador de membros esparsos, sobretudo se levarmos em conta a influência maligna da sociedade civil, que mimetiza a exterioridade das relações mecânicas e químicas. Por outro lado, o papel do indivíduo é também radicalmente limitado, pois doravante sua função se reduz a ser integrado no todo como um *órgão* que espelha o universal e é por ele espelhado, mas que não tem propriamente lugar enquanto particularidade. Nesse esquema, aliás, qualquer contradição entre universal e particular é diagnosticada como sinônimo de doença, analogamente ao organismo animal da *Filosofia da Natureza* que enfrenta uma disrupção de seu sistema autorregulatório. A única contradição que tem efetivamente o direito de aparecer como tal é a contradição entre Estados, que Hegel aponta como inelutável, posto que os Estados se comportam entre si como se estivessem no estado de natureza. Todo tipo de conflito intraestatal, por sua vez, deve poder ser restituído à harmonia; destarte, Hegel não nega a existência de conflitos, apenas nega sua capacidade de rearticular radicalmente o próprio conceito de Estado, que – tal como um grande organismo – deve ser capaz de incorporar o que o nega sem deixar resto.

Existe, no entanto, uma contra tendência a tal diagnóstico no interior mesmo da *Filosofia do Direito*, embora ela se manifeste com mais força em outras obras. Quando Hegel realça o papel dos impulsos e afirma que devem ser “o sistema racional das determinações da vontade”⁹, deixa entrever um conceito renovado de sujeito que acolhe aquilo que é não-individual sem descartá-lo como meramente “irracional”. Como explica Safatle, isso permitiria a reformulação da desgastada noção de autonomia:

Pois essa maneira de se reconciliar com os impulsos demonstra como a vontade livre não é construída a partir do modelo da vontade individual. Ela é o acolhimento do que é não individual e não personalizado no sujeito, por isso, ao menos nesse caso, acolhimento do que deve necessariamente se manifestar a princípio como impulso. Ela é modelo de uma abertura à alteridade (uma alteridade que não é simplesmente a figura de outro indivíduo, de outra consciência) a partir da problematização da natureza das relações a si. Sendo assim, seu reconhecimento social deve ser efetivado no interior de *um processo no qual a vontade se libere de sua dependência estrita à figura do indivíduo*.¹⁰

Tal potencial fica evidente nas constantes críticas hegelianas ao modelo contratualista de sociedade (ou mesmo ao ideal liberal), ao pressupor um indivíduo já formado que renuncia a uma liberdade originária para entrar em sociedade com os outros, produzindo como resultado um todo que não passa da soma de átomos isolados. Ora, está claro que o modelo da ideia de vida apresentado na lógica não é esse, pois os membros resguardam em si mesmos a totalidade, de modo que o principal é o vínculo que os une e não a soma de propriedades individuais. Uma autonomia capaz de resguardar um fundo *heterônomo*, portanto, o que a diferencia do modelo kantiano do legislador de si. Não é difícil rastrear essa compreensão

⁹ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.198. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.70.

¹⁰ SAFATLE, *Grande Hotel Abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, p.76.

alternativa do vínculo social à *Fenomenologia*, mais especificamente ao confronto entre senhor e escravo, que tem como resultado um reconhecimento que não passa pela forma (jurídica) da pessoa de direitos: “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa [als Person]*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente”¹¹. É justamente essa “consciência-de-si independente” que passagens como aquela comentada por Safatle deixam entrever, embora nunca se realize por completo, esmagada pela força da metáfora organicista.

Uma filosofia, uma obra – uma rede de forças em constante tensionamento, a cristalização de uma experiência social ela mesma contraditória, desde a origem do Estado moderno até as inúmeras tentativas fracassadas de produzir seu ocaso. Dois corações habitam o peito da eticidade hegeliana que, tal como um pêndulo, oscila entre o modelo organicista e o dialético; uma fratura não meramente interior, evidentemente, posto que se refletiu externamente nas diversas apreciações de sua obra: Hegel, o totalitário; o mistificador; o niísta; o reformista; o revolucionário. Não se trata de determinar qual deles é o original e qual é o postício, mas de se demorar no *ritmo* de seus batimentos.

O abscesso da populaçā

Frank Ruda, no já clássico *Hegel's Rabble*, argumentou que a *Pöbel* (populaçā) seria a figura da *Filosofia do Direito* que melhor encarnaria a autodissolução do modelo hegeliano de Estado, quer dizer, sua incapacidade de combater as tendências de putrefação que o assombram. Afinal, a populaçā nada mais é do que o elemento *inorgânico* que põe o organismo estatal em questão, uma vez que não há solução definitiva para sua situação de miséria e revolta absolutas. Partiremos da argumentação de Ruda para incorporá-la em seguida ao caminho que estamos traçando.

Hegel estava atento aos problemas sociais de sua época, ainda mais do que os pioneiros da economia política e, por isso, não negligenciava o perigo representado pela pobreza nos Estados modernos. Afinal, se a sociedade civil incentiva a busca sórdida dos interesses estritamente pessoais, sobretudo do enriquecimento, é natural que conduza a uma desproporção entre possuidores e desposuídos, acumuladores e miseráveis; se essa tendência permanecer descontrolada, conduzirá inevitavelmente à putrefação do corpo social, dissolvendo o vínculo orgânico entre os membros e o Estado. Ocorre que o maior perigo, ao menos aos olhos hegelianos, não estaria simplesmente no crescimento da pobreza, e sim na constituição de um tipo social específico, que não é apenas miserável, mas, sobretudo, inconformado com a sua situação, voltando seu ódio para o conjunto da sociedade e suas instituições:

O decair de uma grande massa abaixo da medida de um certo modo de subsistência, que se regula *de per si* como o modo necessário para um membro da sociedade – e, com isso, o decair até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante uma atividade e um trabalho próprios –, produz a geração da plebe [*Pöbel*], geração que, por sua vez, traz consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas

¹¹ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.145. Edição da Suhrkamp: TW III, p.149.

desproporcionais em poucas mãos. [...] A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta é determinada somente pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna [*innere Empörung*] contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc.¹²

O diferencial da *Pöbel* não é a pobreza extrema, mas a *Empörung* voltada contra o tecido social, uma indignação que perfaz sua existência e faz ecoar um protesto absoluto contra a sociedade que permite sua existência. Trocando em miúdos, ela é a figura da *Filosofia do Direito* que melhor encarna a autodissolução do modelo hegeliano de Estado, sua incapacidade de combater as tendências de putrefação que o assombram. Se na Roma antiga essa desarticulação foi um longo processo que envolvia uma multiplicidade de fatores (o ordenamento jurídico abstrato, a desarticulação do vínculo ético, precipitado por guerras civis, pelo despotismo dos imperadores e pelas invasões bárbaras), então na modernidade a *Pöbel* incorpora em si todos esses elementos constituindo um “direito sem direito” capaz de dissolver a ordem existente. Ao contrário de todos os outros potenciais conflitos mencionados no livro, a *Pöbel* é o único que não possui solução definitiva: Hegel menciona a caridade, auxílios públicos por parte de instituições do governo e até mesmo a colonização como formas de minimizar suas consequências nefastas, mas nenhuma dessas ações é suficiente para eliminá-la por completo, já que está indissociavelmente atrelada ao *modus operandi* da sociedade civil: “Aqui se torna manifesto que, no seu *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é suficientemente rica*, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe”¹³. O dilema é o seguinte: se a criação dessa ralé é inerente ao sistema, então não bastam propostas baseadas em remédios exteriores. Por outro lado, Hegel quer preservar a sociedade civil como esfera autônoma e não aceita sua dissolução no organismo do Estado, o que impede uma solução que desarticule por dentro os mecanismos de concentração de renda. O resultado é uma *aporia* – a *Pöbel* como encarnação de uma contradição sistêmica:

A consequência decisiva dessa percepção é que a própria sociedade civil produz constantemente injustiça. Mas Hegel não pode tirar essa consequência, já que a sociedade civil é uma parte da organização racional do ético, e até constitui o seu peculiar “mundo da aparência” (Ibid., 180) e, portanto, não pode ser constitutivamente uma concatenação de injustiças [...] Como resultado disso, a posição da populaça é única na filosofia de Hegel porque marca um ponto de indistinguibilidade e de impossibilidade de categorização para o qual Hegel não conhece qualquer solução. Deve-se afirmar claramente o que isso significa: o problema que a populaça pobre apresenta excede a categorização conceitual e filosófica de Hegel.¹⁴

Adicionemos: o problema da populaça excede o *framework* teórico da *Filosofia do Direito* que insiste em tratar o Estado como um organismo autorregulado supostamente capaz de assimilar o que o nega sob o perigo de incorrer em doença e se desmantelar

¹² HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.516-517. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.389.

¹³ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.518.

¹⁴ RUDA, Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right, p.63-64.

caso fracasse. A populaça incorpora, pois, a lógica da universalidade concreta – pressuposta mas não realizada no esquema hegeliano, que tende fatalmente ao organicismo, forma bastarda da contradição. A populaça é justamente o limite dessa operação, a pedra no sapato da eticidade moderna que impede sua constituição enquanto organismo e que dissolve sua divisão tripartite em família, sociedade civil e Estado. Daí as várias expressões mobilizadas por Ruda: o direito sem direito, o órgão sem corpo etc. As metáforas orgânicas não passam desapercebidas:

A populaça emerge em um interstício peculiar entre vida e morte; de uma vida depois da morte, ou melhor: de uma vida dos mortos. Nesse sentido, ela não nomeia apenas um *órgão sem corpo*, um *não-órgão*, mas também o lugar de “algo” *morto-vivo [undead]*. Pois não pode cair sob o juízo positivo de que a populaça está morta, porque então entraria em putrefação devido à inadequação entre conceito e realidade. Ela já é um resultado da putrefação da pobreza. Mas também não se pode julgar negativamente e afirmar que não está morta, já que isso significaria que seria possível rescrever esse juízo em um juízo positivo: ela está viva. Portanto, resta apenas uma possibilidade, que ela caia sob um juízo infinito kantiano: que ela vive como morta, que é *morta-viva [...]* Sua presença sem corpo, *inorgânica, morta-viva*, inerte, ociosa é eterna.¹⁵

Tal como a mutilação na perna de Molloy, a populaça consome o indivíduo-Estado por dentro, inviabilizando todo acordo substancial e dissolvendo sua preponderância sobre a sociedade civil de forma a espalhar seu abscesso por todo o tecido social. Ela designa uma espécie de vida-morta, a bem dizer, um não-lugar, um não-tempo (a eternidade), uma “lógica de dupla latência” que garante que todos possam eventualmente se tornar populaça: como o processo de acumulação da sociedade civil é marcado pela incerteza e pela oscilação, qualquer um pode vir a perder tudo o que tem e se juntar à massa empobrecida e indignada; isto é, não existe qualquer mecanismo regulatório que o impeça em definitivo. Tal processo é designado por Ruda através do esquema N-C-N: é *necessário* que exista a pobreza na sociedade civil; é *contingente* que uma pessoa específica venha a ficar pobre ou seja assimilada à populaça; é *necessário* que exista uma despossessão absoluta, uma falta infinita, uma “populaça absoluta” que abarca todos. Se todos podem se tornar populaça, então são efetivamente populaça, embora somente como fantasmagoria – o limite do laço social desvelado através de uma parte que põe o todo em questão. Assim, a populaça é o *locus* de uma contradição, de uma parte que não pode ser harmonizada ao todo, posto que o dissolve, exigindo um novo conceito de totalidade, isto é, a constituição de uma nova sociedade.

Partindo do *insight* de Ruda, tomaremos um caminho diverso para radicalizar seu diagnóstico: não é apenas a figura particular da populaça que ilumina as contradições do organicismo da FD, pois o centro do problema jaz no modo como Hegel associa o *povo* como um todo – o regime democrático – ao elemento inorgânico a ser exorcizado do comando do Estado.

¹⁵ RUDA, Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right, p.98.

A democracia como *pathos* do inorgânico

Grosso modo, Hegel defende a monarquia constitucional como o modelo mais bem-sucedido de organização estatal. Aqui, deixaremos de lado sua teoria da função do monarca e nos deteremos em sua crítica à democracia (direta), a qual tem como alicerce a defesa da representação como único modelo viável de mediação entre o povo e seus governantes. Com efeito, a estratégia argumentativa hegeliana assemelha-se a uma operação de *recalque*: para que o modelo representativo se sustente, a alternativa de um poder centrado no povo que prescindisse das instâncias mediadoras tradicionais precisa ser irrevogavelmente excluída do horizonte político.

Localizamos a *cellula mater* da argumentação hegeliana em sua polêmica contra o conceito rousseauiano de vontade geral:

A mencionada definição do direito contém o ponto de vista, difundido mormente desde Rousseau, segundo o qual o que deve ser a base substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito enquanto espírito *verdadeiro*, porém o espírito como indivíduo *particular* [*als besonderes Individuum*], como vontade do singular em seu arbítrio próprio. Uma vez aceito este princípio, segundo ele o racional só pode vir à luz enquanto restringindo [*beschränkend*] essa liberdade, assim como também não enquanto algo imanentemente racional, porém como um universal externo, formal. Esse ponto de vista está desprovido de todo pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu nas cabeças e na efetividade fenômenos cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam.¹⁶

Hegel defende que o modelo contratualista de Rousseau seria incapaz de conceituar a vontade no seu caráter plenamente racional, como um em-si-para-si em que particular e universal estão devidamente silogizados. Na verdade, o *locus* do acordo seria o indivíduo isolado, de modo que a relação universal-particular só poderia ser abstrata e externa, quer dizer, um laço não-substancial constituído de fora (um indivíduo já pré-formado encontrando um Estado igualmente dado), de maneira não muito distante do contratualismo liberal clássico. Nesse sentido, a liberdade não seria uma construção coletiva, mas uma propriedade individual à la Locke, predicada numa restrição recíproca. Mais à frente, Hegel estende esse raciocínio para abranger também a filosofia fichtiana, que sofreria do mesmo defeito: Fichte só seria capaz de conceber o reconhecimento como restrição mútua, o que termina por ratificar a separação entre indivíduo e Estado. Isso implica dizer que todos esses modelos perdem de vista a forma orgânica do Estado; como vimos, o organicismo hegeliano pressupõe uma causalidade recíproca em que os membros ao mesmo tempo constituem e são constituídos pelo todo, ou seja, nenhum dos dois preexiste à relação. Enquanto crítica do contratualismo o juízo hegeliano certamente é perspicaz e capaz de apontar contradições fundamentais no interior dessa tradição de pensamento; no entanto, Hegel vê-se obrigado a

¹⁶ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.212. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.80-81.

forçar a mão para encaixar nesse esquema filosofias que lhe são francamente refratárias, a de Rousseau ainda mais do que a de Fichte.

No *Contrato Social*, por exemplo, o vínculo entre indivíduo e soberano é estabelecido nos seguintes termos:

Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais [...] Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem.¹⁷

Não negamos, como pondera Lebrun¹⁸, que persista uma “raiz ultraindividualista” no contrato, sobretudo se nos atentarmos aos termos de Rousseau. Entretanto, isso não só não esgota sua substância como nem sequer capta seu sentido fundamental, francamente oposto ao individualismo: o acordo pressupõe uma alienação *total* do participante; ainda que este participe como indivíduo, seu caráter individual precisa ser radicalmente purgado para que a soberania possa ser estabelecida – somente abrindo mão de tudo seria possível garantir a verdadeira liberdade. Dá-se, nesse movimento, a dissolução da figura lockeana do proprietário de si, que só se relaciona com o mundo após tomar posse de si mesmo; aqui ocorre o oposto: o indivíduo só se relaciona com os outros após abrir mão de sua propriedade, ou melhor, de si mesmo como proprietário. A intersubjetividade não tem como pressuposto último o sujeito atomizado, mas a confrontação do sujeito com o que lhe é oposto, aquilo de não-individual que habita o seu peito. Assim chegamos no núcleo da incompreensão hegeliana: salvo engano, Hegel confunde a vontade geral rousseauiana com a vontade de todos¹⁹, essa sim um mero agregado de perspectivas individuais.

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma de vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.²⁰

¹⁷ ROUSSEAU, “Do Contrato Social”, p.38-39.

¹⁸ LEBRUN, “Contrato social ou negócio de otário?”, p.227.

¹⁹ Na *Encyclopédia*, o diagnóstico é refinado: Hegel reconhece a diferença entre as duas expressões, mas afirma que Rousseau não teria se mantido fiel a ela quando trata do Estado: “A diferença acima mencionada entre o simplesmente comum e o verdadeiramente universal encontra-se expressa de uma maneira pertinente no bem-conhecido *Contrato social* de Rousseau. Ali se diz que as leis de um Estado deveriam emanar da vontade universal (da *volonté générale*) mas não precisariam absolutamente, por isso, ser a vontade de todos (*volonté de tous*). Rousseau teria, a respeito da teoria do Estado, elaborado algo de mais profundo se tivesse sempre conservado ante os olhos essa diferença” (HEGEL, *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume I - A Ciência da Lógica*, p.298).

²⁰ ROUSSEAU, “Do Contrato Social”, p.52-53.

Se nos referirmos à aritmética, ao gosto do próprio Rousseau, constataremos uma diferença crucial entre a soma simples (vontade de todos) e a soma das *diferenças* (vontade geral). O atomismo censurado por Hegel reveste o primeiro sentido, mas não o segundo. Sendo assim, a vontade geral refere-se ao substrato comum das inúmeras opiniões particulares, que nunca valem enquanto tais, pois no contrato já estão *imediatamente* mediadas com o universal – acrescentando-se ainda um detalhe: os indivíduos não precisam, necessariamente, estar cientes desse elemento comum que os atravessa. Daí se segue a constatação decisiva de que o povo pode ser enganado, mas jamais corrompido, pois a vontade geral é a fonte de toda justiça, podendo ser encoberta, mas jamais falsificada, pois não é posse de nenhum membro separadamente. Nas palavras de Tunick:

Hegel está tão preso a uma compreensão da democracia como necessariamente totalizadora do princípio da soberania individual que parece incapaz de ver as passagens em que Rousseau articula a visão de democracia envolvendo “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (SC 1:6, 148). Hegel foi incapaz de conceber a democracia como capaz de coexistir no interior de uma estrutura corporativista em que os cidadãos tivessem consciência cívica e pudessem ser mediados com o universal.²¹

Atacar Rousseau é estratégico para desativar a democracia direta como alternativa viável ao modelo representativo, que é despudoradamente hipostasiado. Para tanto, Hegel precisa sustentar que o individualismo é o pilar último do modelo democrático, que negaria a representação de forma abstrata em prol de um conjunto de opiniões particulares (não mediadas, portanto). Com isso, constrói-se uma narrativa que opõe representação/mediação de um lado a democracia direta/immediatidade de outro, fazendo da *Repräsentation* o único destino político possível da *Vermittlung*.

Na introdução da representação [*Repräsentation*], reside o fato de que o assentimento não deve ser dado imediatamente por todos, mas somente por delegados plenamente autorizados, pois o singular, agora, não concorre mais enquanto pessoa infinita. A representação se funda na confiança [*Zutrauen*]: mas a confiança é algo diferente de eu dar o meu voto em pessoa, enquanto *este* [indivíduo]. O voto majoritário é igualmente contrário ao princípio segundo o qual eu devo estar presente enquanto *este* [indivíduo] àquilo que deve me obrigar. [...] Portanto, o princípio da vontade subjetiva singular desaparece, pois a confiança se dirige a uma causa, aos princípios de um homem, do seu comportamento, do seu agir, em suma, ao seu sentido concreto.²²

Sob os auspícios da crítica à abstração, uma segunda abstração é defendida: que a representação deva ser o “princípio” do sistema político moderno. Certamente esse foi seu

²¹ TUNICK, “Hegel’s Claim about Democracy and His Philosophy of History”, p.206-207.

²² HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.647-648. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.478.

destino histórico, ao menos desde a Revolução Francesa, embora Hegel não tenha interesse em fundar seu sistema exclusivamente no desenvolvimento histórico, e sim no desenvolvimento da ideia *na* história, algo bem diferente. Assim, a função da representação é propriamente lógica – instanciar a mediação como se fosse o termo médio de um silogismo: “[os estamentos] são os ‘mediadores’ em todos os sentidos, porque são ‘termos médios’ em todos os sentidos”.²³ Como a transposição da lógica à política não é tão imediata quanto Hegel gostaria de fazer crer, só pode ser realizada através dessa operação de recalque que exclui a democracia direta como forma igualmente válida de instanciação. Na concepção de Hegel, esse tipo de democracia só teria florescido na Antiguidade, sobretudo na Grécia, pois lá existia um laço substancial unindo o indivíduo ao todo ético, de modo a suprimir o momento da diferença que caracterizará posteriormente o mundo moderno:

A constituição democrática é, aqui, a única possível: os cidadãos ainda não estão conscientes do particular, nem, por conseguinte, do mal; neles não se quebrou a vontade objetiva. Atena, a deusa, é a própria Atenas, ou seja, o espírito efetivo e concreto dos cidadãos [...] Essa é a verdadeira posição da constituição democrática; sua legitimidade e sua absoluta necessidade baseiam-se nessa eticidade objetiva ainda imanente [*immanenten objektiven Sittlichkeit*].²⁴

O indivíduo participava diretamente da vida política porque ainda não tinha consciência de ser um indivíduo; através dele agiam apenas as potências éticas que garantiam o equilíbrio da pólis. Nesse caso, Hegel reconhece que não havia necessidade de um terceiro termo que conectasse universal e particular, já que o particular existia apenas em-si, ainda não para-si; a mediação dava-se de forma imanente, portanto. Como essa não é mais a realidade do Estado moderno, seria impossível sustentar o mesmo modelo: o momento da consciência-de-si, do indivíduo que se sabe enquanto tal, exige que a mediação seja (re)atualizada como representação, de modo que seus interesses estejam representados no parlamento por meio de deputados, dispensando sua presença.

Retomando a argumentação de Tunick, realçamos dois argumentos principais empregados por Hegel contra a democracia (direta): o primeiro deles, já discutido, é o fato de as instituições democráticas totalizarem o princípio da soberania individual; o segundo consiste em apontar que a democracia se apoia numa falsa concepção de Estado, que hipostasia a sociedade civil. Por dispensar a representação como termo médio, a constituição democrática se regozija na passagem direta entre universal e particular; a consequência dessa *hybris* é a projeção no interior do Estado das dinâmicas dos interesses pessoais que tipificam a sociedade civil. Os estamentos são a instituição de controle; sem eles, não há nada que garanta que o interesse particular possa ser temperado pelo propósito universal do Estado, purgando-o do que teria de excessivo (a busca fanática pelo enriquecimento, por exemplo). Lembremos que a massa não organizada é constantemente associada ao elemento “inorgânico” que se opõe ao organismo estatal; ora, se por alguma razão essa massa passar a

²³ MARX, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p.86.

²⁴ HEGEL, *Filosofia da História*, p.212 (tradução modificada). Edição da Suhrkamp: TW XII, p.308.

dominar, então o inorgânico vencerá a batalha e levará o organismo ao estado de doença – como se fosse um *órgão putrefato* que precisa ser rapidamente extirpado antes que comprometa a totalidade do corpo político.

A questão, que foi sobretudo discutida, é em que sentido se há de compreender a participação das *pessoas privadas* [*Privatpersonen*] nos assuntos do Estado. Pois como *pessoas privadas* devem ser tomados os membros das assembleias estamentais, seja como indivíduos para si, seja como representantes de *muitos*, ou do *povo*. Costuma-se chamar *povo* o agregado [*Aggregat*] das pessoas privadas, mas, enquanto tal agregado, ele é *vulgar*, não *populus*; e sob esse respeito é o único fim do Estado que um povo *não* chegue à existência, nem ao poder, nem à ação *enquanto* um *tal agregado*. Tal situação de um povo é, em geral, uma situação de injustiça, de aeticidade, de irracionalidade; nessa situação o povo seria somente como uma potência informe, brutal, cega, como o mar agitado, elementar; o qual porém não se destrói a si mesmo, como o faria o povo enquanto elemento espiritual.²⁵

Assim, estabelece-se uma nova oposição entre *povo-orgânico* e *agregado-inorgânico*, de modo que o segundo se transforma em um fantasma, um perigo constante que ronda toda organização estatal ameaçando decompô-la se seu avanço não for detido. A sociedade civil é justamente esse momento (do entendimento) em que o particular vale enquanto tal; por sua própria natureza, ameaça constantemente a soberania do Estado, pois nela – como bem demonstraram os britânicos – o homem está preocupado apenas com os seus próprios interesses. À diferença desses, porém, Hegel não acredita em um mecanismo imanente de equilíbrio como a famigerada “mão invisível”, que organiza de longe a convergência das particularidades numa universalidade abrangente; é verdade que existe algo de universal no próprio produzir, já que no mundo moderno o indivíduo não trabalha apenas para si, mas também para os outros; ainda assim, se a sociedade civil não contar com uma série de mecanismos representativos, isso não bastará para coibir definitivamente o perigo de putrefação.

Note-se que na perspectiva hegeliana, o perigo da democracia moderna é o exato oposto daquele diagnosticado por Tocqueville: para este, o sistema democrático é, por natureza, nivelador, trazendo o intelecto e as habilidades dos homens para a média, ao contrário da aristocracia, em que alguns poucos são dotados de talentos excepcionais. Para Hegel, a democracia consagra a soberania individual e, com isso, desnivela o jogo político, fazendo valer o arbítrio de cada um e sobrepondo a sociedade civil ao Estado. Ambos concordam que a democracia periga a todo momento recair tanto no despotismo quanto na anarquia; a ênfase, porém, recai em extremos distintos: Hegel teme, sobretudo, a anarquia democrática, em que cada um fala por si e todo tipo de organização se desfaz; Tocqueville, por sua vez, defende que o despotismo é a degeneração mais provável, sobretudo no caso dos EUA, pois a descentralização política e o isolamento dos indivíduos poderiam facilitar o controle tirânico de cima, fato que historicamente se mostrou muito mais acertado do que

²⁵ HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume III - A Filosofia do Espírito, p.315 (tradução ligeiramente modificada). Edição da Suhrkamp: TW X, p.341.

sua contrapartida hegeliana. Partindo da realidade empírica dos americanos, Tocqueville foi também capaz de reconhecer que o regime democrático não atomizava, sem mais, os indivíduos, mas construía por si mesmo uma série de mecanismos mediadores ignorados por Hegel:

É que cada um, na sua esfera, toma parte ativa no governo da sociedade. O homem do povo, nos Estados Unidos, compreendeu a influência que a prosperidade geral tem sobre a sua felicidade, ideia tão simples e no entanto tão pouco conhecida pelo povo. Ademais, acostumou-se a encarar aquela prosperidade como obra sua. Por isso, vê na fortuna pública a sua própria fortuna e trabalha para o bem do Estado, não só por dever ou por orgulho, mas ousaria dizer quase por cupidez [...] Nada existe de mais incômodo no hábito da vida do que aquele irritável patriotismo dos americanos.²⁶

Advertência duplamente pertinente quando pronunciada por um francês, a quem não se poderia negar conhecimento de causa no que concerne as tais efusões patrióticas. Seu diagnóstico vai na contramão da afirmação hegeliana de que a representação parlamentar seria a única forma de mediação política capaz de prevenir a barbárie generalizada. Com efeito, os americanos construíram sua democracia de baixo, o que garantia o acordo da vontade individual com a vontade geral não era o parlamento, mas a vida ordinária das pequenas comunas, seguidas dos condados, onde os habitantes viviam uma vida dupla, produzindo para si e para suas comunidades. Os laços fortes preveniam a atomização e garantiam a longevidade desses pequenos experimentos comunais, ainda que sua generalização em estruturas mais vastas acarretasse alguns tensionamentos. Valem aqui as palavras de Marx, para quem um homem é representante de outro “não por meio de uma outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele é e faz”²⁷, precisamente o que escapou a Hegel na sua ratificação do parlamentarismo à la inglesa como única opção.

Considerações finais

Não seria lícito questionar as credenciais de tal crítica como anacrônica, isto é, não se estaria exigindo de Hegel algo que ele jamais poderia oferecer – uma defesa do democratismo radical décadas antes dos experimentos revolucionários do século XIX, devidamente imortalizados por seus discípulos de esquerda?

Não se trata de mapear o lastro histórico da dialética hegeliana, que certamente se mostrava refratária a uma posição que só se consolidaria depois da metade do século, mas de interrogar seus silêncios – aquilo que precisa ocultar para que a operação de transposição da lógica na política pudesse se estabelecer. É vão exigir de um filósofo que faça algo a que não se propôs, mas não o é interrogar as manobras que possibilitam que tenha feito o que fez; afinal, a transposição da mediação lógica para a representação política só é possível se ficar bem assentado que *tertium non datur*, que não existe outra alternativa de instanciação para além do parlamentarismo. A possibilidade de que a democracia possa contar com um tipo

²⁶ TOCQUEVILLE, *A Democracia na América*, p.183.

²⁷ MARX, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p.134.

próprio de mediação entre vontade particular e vontade geral precisa ser violentamente expurgada, resultando na sua equivalência ao individualismo tipicamente liberal.

Toda operação de exclusão deixa rastros de sua violência. São precisamente essas marcas que oferecem um ponto de sustentação para a crítica verdadeiramente radical, capaz de confrontar Hegel com os pontos cegos de seu sistema.

Referências bibliográficas

- HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. Volume 3 - A Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume I - A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 2012.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume III - A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2011.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: UNB, 2008.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- LEBRUN, G. “Contrato social ou negócio de otário?”. In: *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LOSURDO, D. *Hegel and the Freedom of Moderns*. Durham and London: Duke University Press, 2004.
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- NG, K. *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*. New York: Oxford University Press, 2020.
- PINKARD, T. *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- POPPER, K.R. *The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: Routledge, 1947.
- ROUSSEAU, J.J. “Do Contrato Social”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- RUDA, F. *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. New York: Continuum, 2011.

SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1977.

TUNICK, M. "Hegel's Claim about Democracy and His Philosophy of History". In: DUDLEY, W (Org.). *Hegel and History*. New York: State of New York Press, 2009, p.195-211.

WEIL, E. *Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*. Paris: Vrin, 1970.

ZIZEK, S. *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*. New York/London: Routledge, 2004.

Filosofia como estratégia: decolonialidade e filosofia africana

Felipe Luiz¹

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar algumas diferenças e similitudes entre a filosofia africana, na pessoa do filósofo africano Achille Mbembe, e a teoria decolonial, de estirpe latino-americana, cujo um dos maiores expoentes é o professor argentino Enrique Dussel, em relação a alguns de seus autores. Para tanto, analisamos as origens e constituição do pensamento decolonial, resumindo sua produção, analisando e delineando o núcleo dessa escola de pensamento própria da América Latina. Após esse movimento, indicamos o conceito de *devenir nègre du monde* (devenir-negro do mundo) no trabalho de Mbembe, explicitando algumas similitudes entre as duas escolas. Por fim, interpretamos ambos os trabalhos como estratégias históricas, conceito da lavra de Foucault retrabalhado por nós, em um mundo conflituoso.

Palavra-chave: Pensamento decolonial – Filosofia africana – Achille Mbembe – Michel Foucault – Estratégia

Philosophy as strategy: decoloniality and African philosophy

Abstract: The present paper intends to show some differences and similitude between the African philosophy, in the person of the African philosopher Achille Mbembe, and the decolonial theory, which the principal thinker is the Argentinian philosopher Enrique Düssel, in respect to some of his authors. For that, we analyze the origins and constitution of the decolonial thought, epitomizing its productions and delineating the core of these school of thought. After that, we indicate the concept of *devenir nègre du monde* in the work of Mbembe, showing some similitude between the two schools. In the end, we interpret both works as strategies in a conflicted world.

Keywords: Decolonial thought – African philosophy – Achille Mbembe – Michel Foucault – Strategy

¹ Felipe Luiz é bacharel, licenciado e mestre em filosofia pela UNESP e doutorando em filosofia pela UFSCar, além de poeta e escritor. Tem dois livros publicados, *Profecias* (Urutau, 2021) e *O conceito de estratégia em Michel Foucault* (Clube de autores, 2024), além de dezenas de artigos. Mantém um blog (<https://filosofiabrasileirapolitica.blogspot.com/>) e uma página no Facebook (Estratégia & filosofia). Seus principais interesses são filosofia política (com ênfase em filosofia da guerra e da estratégia), filosofia antiga, filosofias do Sul e ontologia, além de estudos em teoria militar, polemologia e estratégia

Introdução

América Latina e África, outrora unidas na Pangeia, foram separadas pela natureza por milhões de anos, em seu meio o Atlântico sul interposto, Atlântico esse que foi singrado já no século XV para que, no começo do encobrimento da América², as consequências fossem o reencontro trágico de América e África, dessa vez pelas mãos do homem branco europeu, ávido de riquezas e da expansão de sua fé em um deus cristão, ensejo para massacres, ironicamente, um deus do amor e do acolhimento.

Os destinos também foram unificados, mas quedaram diferentes. Enquanto na América espanhola os indígenas foram primeiro destruídos em suas organizações para, depois, serem escravizados na *mita*³, na América portuguesa, a escravização indígena não progrediu como se queria, vendo-se antes o “índio” como alguém a ser catequizado. Não que no mundo hispânico não se catequizasse, mas os encaminhamentos eram diferentes. De todo modo, isto conduziu ao esmagamento das populações autóctones, à destruição de seu modo de vida, ao extermínio puro e simples ao, como diz Dussel⁴, encobrimento dos indígenas em benefício da produção de mercadorias para o mercado global, como ouro, prata, açúcar, algodão, fumo etc.

O destino do negro foi concomitantemente o mesmo e diferente. Isto porque, em um primeiro momento, os europeus se contentavam com feitorias nos reinos africanos. A colonização *stricto sensu* da África é mais tardia, remetendo ao neocolonialismo dos séculos XIX e XX. O negro era caçado em seu próprio continente, vendido, embarcado em *tumberos* em péssimas condições e, na América, conhecia o cativeiro, ao servir como mão-de-obra nas *plantations* de produtos tropicais.

A destruição dos modos de vida tradicionais dessas populações não foi pacífica. Os indígenas resistiram como puderam, em sucessivas revoltas, assim como os negros, que se insurgiam contra sua condição e buscavam se furtar a ela em quilombos ou palenques. Diante dessas, a resposta do poder colonial foi sempre a mesma, constituindo os condenados⁵ em inimigos e aplicando a violência.⁶

Com o fim do colonialismo, por vezes, só alcançado através da violência dos colonizados, os arautos do poder ocidental cantam as benesses de um mundo novo e que agora todos são iguais, todas as nações gozam dos mesmos direitos, que vivemos na era da multipolaridade, do diálogo. Basta que os países curiosamente chamados de subdesenvolvidos sigam um determinado receituário, o neoliberalismo, para que alcancem os níveis de vida dos países ricos.

Ao mesmo tempo, nas últimas décadas posições autóctones vêm levantando um outro debate, fundamentalmente orbitando em torno de noções como racismo, colonialismo, desigualdade, domínio, hegemonia, ordem global, violência etc. São autores e lutas da periferia do mundo, fundamentalmente América Latina, Ásia e África que, por vias diferentes, ou, de maneira similar, vêm debatendo a condição periférica e arrolam as possíveis

² DUSSEL, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*.

³ CÁCERES, *História da América*.

⁴ DUSSEL, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*.

⁵ MALDONADO TORRES, “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”, p. 31-61.

⁶ ESPINOSA, “Esse indiscreto asunto de la violência. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia”.

saídas dessa situação. Do lado da América Latina, temos os pensadores agrupados em torno dos debates decoloniais. Do lado africano, a questão da filosofia dessa estirpe que, um pouco mais velha em suas produções, teve e tem que batalhar para ser minimamente reconhecida como área da filosofia. Em ambos os casos, os maiores inimigos são o racismo, a ordem global neoliberal e as persistências de séculos de colonização.

O objetivo desse trabalho é estabelecer algumas pontes entre a produção decolonial, notadamente as noções de colonialidade do saber, do ser e do poder, desenvolvida por autores que giram em torno de Aníbal Quijano, e a noção de devir-negro do mundo, do filósofo camaronês Achille Mbembe. Para tanto, esboçamos brevemente os elementos das duas tradições, ao recuperar seu histórico, e indicamos, em um segundo momento, as produções na temática indicada. Por fim, trabalhamos com a noção de que a filosofia africana e o giro decolonial são estratégias históricas de luta contra o poder global hegemônico.

A filosofia africana

O termo “filosofia africana” apareceu pela primeira vez em um livro oficial em 1958, no texto *L'homme africain et l'aculture néo-africaine*, de Jahnheinz Jahn. O termo foi retomado de forma enfática pela Subcomissão de filosofia do II Congresso de escritores e artistas negros, que ocorreu em Roma, em 1959. “Nesse mesmo ano, sob a pluma de Taita Towet, na sua obra *Le rôle d'un philosophe négro-africain*, se identificam, tomando-as por sinônimo, as apelações filósofo negro-africano e filosofia negro-africana com filósofo africano e filosofia africana”.⁷

Na primeira metade do século XX, muitos jovens africanos iam à Europa, então metrópole, a fim de se formar intelectualmente. Assim, alguns destes pensadores em formação constituíram o selo editorial *Présence africaine* e passaram a publicar textos que valorizassem a África e questionassem a desvalorização do negro africano, o racismo e o colonialismo. O primeiro texto publicado foi *La philosophie bantoue* de R. P. Placid Tempels. Originalmente publicado em Elisabethville, em 1946, o texto foi logo traduzido ao francês pelo referido selo e é apontado como marco fundador da etnofilosofia, constituído verdadeiro marco.⁸

Não que antes de Tempels as capacidades intelectuais de africanos não tenham sido aquilatadas pela filosofia. Ao contrário, o foram, mas para desmerecer-las, duvidando de sua força. Tempels indica que os negros possuem não só filosofia, entendida como as respostas fundamentais que damos às questões basilares da existência, como de uma verdadeira ontologia, indicando como, na base do pensamento banto, estão considerações relativas ao ser que possuem potência de fundar todo o modo de vida dessas populações.⁹

Tempels, entretanto, em sua etnografia, não era mero pesquisador, mas um missionário, que estava no Congo belga a fim de catequizar os negros. Seu escrito guarda esse aspecto catequizador. Para ele, importava conhecer o negro a fim de melhor convertê-

⁷ Tradução de: “Ese mismo año, bajo la pluma de Taita Towet, en su obra *Le rôle d'un philosophe négro-africain*, se identifican, tomándolas por sinónimos, las apelaciones filósofo negro-africano y filosofía negro-africana con filósofo africano y filosofía africana” MONTOYA, *Introducción a la filosofía africana*, p. 31.

⁸ MONTOYA, *Introducción a la filosofía africana*, p. 73.

⁹ LUIZ, “As filosofias não ocidentais: a filosofia africana e a ontologia banto segundo Tempels”. TEMPELS, *La philosophie bantoue*.

lo, ou seja, seu livro é pedagógico, destinado a formar outros missionários, no umbral do mundo colonizado.

Escravizado, colonizado, reduzido ao papel de mero objeto, tornado mercadoria, o pensamento do negro foi minorizado pelos grandes filósofos, que consideraram que ele não tinha alma, não era um ser histórico, fedia, estava destinado a ser mero instrumento de trabalho, etc.¹⁰ A filosofia africana teve que lutar por sua legitimidade já que, para autores como Heidegger, a filosofia é apanágio de alguns povos europeus somente, e apenas haveria uma tradição filosófica, aquela que descende dos gregos.¹¹

A África e os movimentos afrodiáspóricos produzem e produziram intelectuais de primeira linha que refletem sobre a condição de ser negro nos dias atuais e no passado. É sobre um deles que recairá nossa atenção como Achille Mbembe. Mas antes, abordemos o pensamento decolonial, outro interesse de nosso artigo.

O pensamento decolonial

Decolonial pode indicar tanto uma atitude quanto uma corrente de pensamento. Nesse último sentido, fala-se em *giro decolonial*, enquanto que pela atitude se comprehende aquela que questiona a colonialidade do poder, conceito introduzido por Aníbal Quijano. Trata-se de uma escola de pensamento organizada em torno de um grupo de intelectuais, sobretudo latino-americanos, que vêm trabalhando em um mesmo sentido. São herdeiros de vários produtos intelectuais da América Latina, como a filosofia da libertação, de Enrique Dussel, a teoria da dependência, o estruturalismo econômico, etc., mas também incorporando produções forâneas, tal qual a perspectiva dos sistema-mundo, do sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, sobremaneira. Há ainda influências de autores europeus, como Foucault, Deleuze, Levinas, Hegel, Heidegger, Marx e de pensadores da própria filosofia africana, como os trabalhos seminais de Frantz Fanon¹², Memmi e Césaire.¹³

O pensamento decolonial opera com três níveis de crítica: a colonialidade do saber, a colonialidade do ser, colonialidade de gênero a colonialidade do poder. Este último será nosso objeto privilegiado. Falemos brevemente dos demais, não sem antes apontar que o objetivo do pensamento decolonial é proporcionar os instrumentos teóricos que possibilitem a superação da colonialidade.

Enquanto atitude, o pensamento decolonial já estava presente em todas as críticas e movimentos que questionaram o colonialismo (segundo seus autores), desde a resistências indígena e negra, até autores como Felipe Guaman Poma de Ayala, que indagou o rei da Espanha a respeito do império.¹⁴ Nesse sentido, a própria existência da filosofia africana já pode ser pensada como decolonial, na medida em que questionou historicamente a colonialidade e apresentou o negro não como um outro, mas como o mesmo que o europeu,

¹⁰ MONToya, *Introducción a la filosofía africana*. LUIZ, F. “As filosofias não ocidentais: a filosofia africana e a ontología bantú segundo Tempels”. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, 1961.

¹¹ LUIZ, “A possibilidade da filosofia africana segundo Foucault: a carta para Rolf Italiaander”, p. 79-88.

¹² CASTRO-GÓMEZ, GROSFOGUEL, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*.

¹³ BALLESTRIN, “América Latina e o giro decolonial”, p. 89-117.

¹⁴ DUSSEL. 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. BERNARDINO-COSTA, MALDONADO TORRES, GROSFOGUEL, “Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico”.

quer dizer, como capaz de pensamento crítico e ação planejada. Ou seja, além da influência dos autores africanos, como Fanon, a África é central para o encaminhamento da crítica decolonial.

A tríplice colonialidade (do poder, do saber e do ser) estão assentadas no mesmo tipo de ideias e práticas. Primeiro, que a formação do sistema-mundo contemporâneo começa em 1492, quando Colombo desembarcou na América. Esse seria o verdadeiro início da modernidade. Com a formação do complexo colonial, o que estava em jogo, antes do *cogito ergo sum* cartesiano seria o *cogito ergo conquiro*, ou seja, “penso logo conquisto”, marca típica da mentalidade dos europeus que nestas paragens chegaram, ciosos de ouro, mercadorias, novos fiéis e escravos. A modernidade não deve ser louvada como a luz que brilhou no mundo, mas como o ato de violência que submeteu índios e negros aos impérios, criando assim o capitalismo, o Estado e as sociedades contemporâneas, pautados no racismo, na submissão e assassinato do outro, na pilhagem e na exploração.¹⁵

Essa colonialidade do poder não acabou com o colonialismo. A vida deste se encerra na América Latina nos séculos XIX e na África e Ásia no século XX. Contudo, as estruturas fundamentais de dominação existentes não sofreram abalo, especialmente o racismo enquanto forma básica de classificação social. Através de instituições internacionais, como OTAN, Banco Mundial e FMI ainda se exerce o controle sobre o assim chamado mundo em desenvolvimento, pautado em um racismo renitente que segue firme, como se pode ver nos dados tanto dos países centrais quanto das periferias; por exemplo, o tratamento que as populações indígenas sofrem no Brasil ou a população negra, alvos fáceis da polícia.¹⁶

Mas essa colonialidade se espalha para uma geopolítica do conhecimento. Em termos gerais, o Norte desenvolvido estuda o Sul e nós nos conhecemos através do olhar alheio. Falta, assim, ao Sul, autoreferências autóctones, que possibilitem a crítica de seus próprios autores e encaminhem um diálogo com suas tradições intelectuais. A título de exemplo, podemos pensar no caso da filosofia brasileira. Sabe-se que há um mito de que não existiria filosofia brasileira e os autores nacionais pouco frequentam as disciplinas da grade de nossos cursos, não estão nos departamentos, nos congressos, etc. Isso ocorre graças aos nossos departamentos franceses de ultramar e a colonialidade que nos domina ao não trabalharmos autores como Tobias Barreto, Domingos de Magalhaes e Farias Brito, entre outros. Geralmente, glosa-se autores estrangeiros, impedindo que uma autêntica tradição crítica filosófica brasileira ganhe corpo.¹⁷

Já a colonialidade do ser assenta-se tanto no *ego conquiro* acima discriminado quanto no *ego cogito*. Quando Descartes estabelece o “penso, logo existo”, ele está dizendo que quem não pensa não existe. Ora, como ao negro e ao indígena o pensamento é dado como negado, no fundo há uma subontologização desses setores, considerados inferiores e inaptos ao pensamento. O *ego cogito* é um homem, heterossexual, brancos, capitalista europeu, desejoso de dominar o mundo. E não só. Ele é pensado como alguém cuja verdade não reside no corpo, mas em uma substância pensante. Ou seja, a verdade é atemporal. Trata-se de um universalismo abstrato, fundado no domínio de alguns sujeitos, tendo por base uma verdade

¹⁵ DUSSEL. 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*.

¹⁶ CASTRO-GÓMEZ, GROSFOGUEL, “Giro decolonial, teoria crítica y pensamento heterárquico”.

¹⁷ PALÁCIOS, *Alheio Olhar*. 2004.

vendida como apodíctica, mas que, em fato, escamoteia o domínio da Europa sobre o restante do mundo.¹⁸

Essas colonialidades se marcam na subjetividade dos colonizados, que são chamados, por esses autores, de condenados (*damnés*), em uma referência a Frantz Fanon. A decolonialidade é entendida como o giro que o condenado faz no sentido de buscar outra modernidade, através de novas estruturas de poder, obtidas por meio do ativismo social, da criação de uma cultura distinta que, através da arte, cria o ser, construindo assim a *Transmodernidade*, conceito de Dussel. Trata-se da objetivação não de uma universalidade abstrata, como era (é) o caso da modernidade eurocêntrica, mas de uma pluriversalidade, que questione as hierarquias, por exemplo, o racismo e o neoliberalismo do atual sistema-mundo.¹⁹

O devir-negro do mundo

A *Critique de la raison nègre*, de Mbembe poder ser dividida em quatro partes distintas: a introdução, onde o autor apresenta a noção de devir-negro do mundo, razão pela qual sobre ela recairá nosso interesse; uma análise histórica da constituição do mundo negro; a crítica literária de certas obras de autores africanos ou afrodiáspóricos; e o epílogo, onde Mbembe extraí consequências das proposições prévias, verdadeiro corolário da obra. Trata-se de um estudo interdisciplinar, embora sejam marcantes a presença de três autores, tais sejam, Frantz Fanon, Michel Foucault e Gilles Deleuze.

A parte histórica empreende uma análise muito interessante e bem-feita da formação do mundo negro, embora o foco seja a França, os Estados Unidos e o Caribe. Nesse ponto, podemos nos indagar por que Mbembe não se debruça sobre o caso brasileiro, maior destino de cativos africanos e marcado decisivamente pela experiência da escravidão. Será devido ao fato de que o Brasil não se constitui em potência? Ou pelo fato dos autores negros brasileiros, por sua própria condição periférica, não ocupam o cenário global? Questões em aberto para possíveis reflexões.

Mbembe principia o livro alardeando que a Europa já não constitui mais o umbigo do mundo, posição que perdera no último período, contrariamente à era colonial, onde todas as decisões passavam por lá. No entanto, conforme vimos, Mbembe faz amplas referências a autores europeus, desconsiderando ou não dispensando o mesmo trato aos autores africanos contemporâneos, os quais certamente são diversos.

Como a análise discursiva ocupa boa parte do volume, pode-se interpretá-la como uma arqueogenéalogia da formação do mundo negro, mas alguns elementos quedam excluídos, como marcado acima. Um dos principais centros de interesse do livro é, como o título indica, a crítica da razão negra, quer dizer, a crítica de como alguns intelectuais negros, boa parte dos quais tendo residido em Paris para complementar sua formação, terminaram por adotar categorias ínsitas no próprio colonialismo para pensar a si próprios, visto que o negro [é] uma criação do Outro. Por exemplo, o conceito de *nègre* (negro), que era reservado

¹⁸ CASTRO-GÓMEZ, GROSFOGUEL, “Giro decolonial, teoria crítica y pensamento heterárquico”.

¹⁹ BALLESTRIN, “América Latina e o giro decolonial”, p. 89-117. MALDONADO TORRES, “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”, p. 31-61.

aos cativos, enquanto *noir* (negro) era utilizado para se referir aos africanos não cativos, que permaneceram na África.

Mbembe chega afirmar que o objetivo é um mundo desprovido da divisão entre raças, ou seja, uma pluriversalidade, para utilizarmos o conceito de Dussel, onde se constituiria uma humanidade enquanto tal, onde não haveria mais uma parte minorizada pelo racismo. Este é entendido como forma primordial do exercício do poder contemporâneo, onde o autor segue Foucault e os próprios autores decoloniais; quer dizer, o poder opera ao segmentar a população e aplica, sobre uma parte dela, tomada como inferior ou perigosa, medidas de gueto, contenção ou, em último caso, de morte; daí que se possa fazer paralelos entre este ponto e a noção de necropolítica, que Mbembe introduz em outros textos.

A parte do texto dedicada à análise de três obras literárias são morosas, malgrado interessantes. Pelo estilo, fazem lembrar o *Raymond Roussel*, de Foucault, certamente uma inspiração. A parte analítica das principais personalidades da razão negra (Garvey, Césaire, Fanon e Mandela) retoma as contribuições de cada uma delas ao indicar os campos onde elas se ressaltaram. Fanon tem grande relevância aqui e em outras partes do livro, razão pela qual pode-se afirmar que é uma das principais, senão a principal, influência do autor. Mas há diferenças. Fanon foi um revolucionário e esta veia revolucionária não está presente em Mbembe. Evidentemente, são autores de períodos muito diferentes. O foco de Mbembe é a crítica ao racismo, à formação da razão e do mundo negro. O autor por vezes parece esquecer que o racismo moderno é obra do mundo capitalista. Enquanto para os partidos marxistas não é possível capitalismo sem racismo, Mbembe parece considerar que não foi possível capitalismo sem racismo. Falta um corolário mais claro a seu pensamento, o que, talvez, ele desenvolva em outros textos. Mbembe critica o socialismo colonialista de Jaurès e faz alguns elogios aos anarquistas, mas tudo de forma muito nebulosa. Este silêncio faz lembrar, mais uma vez, Foucault e o enigma de seus objetivos políticos, advinda daquilo que Bruni²⁰ lembra: Foucault considerava indigno falar em nome dos outros, de modo mesmo a não desenvolver um programa político claro que desse vazão prática aos resultados de suas análises.

Outro elemento que lembra Fanon é a utilização de elementos clínicos a fim de se analisar a formação do mundo negro. Assim como o martinicano dedicou, em *Peau noire, masques blanches* (*Pele negra, máscaras brancas*), boa parte do livro a mostrar os efeitos destruidores da colonização na subjetividade do colonizado, Mbembe faz o mesmo em *Critique*. Aqui, a cesura com o pós-estruturalismo é patente: enquanto para Foucault e Deleuze o sujeito não é um dado fundamental, mas criado, nosso autor parece adotar o universalismo criptohegeliano de Fanon que, se bem historiciza o sujeito, o faz em termos de uma humanidade a reconciliar consigo mesma visto que fora destroçada pelo colonialismo.

Passemos ao conceito de *devir-negro do mundo*. A ideia, conforme apontado, surge no começo do livro. Mbembe aponta que o Negro (*Nègre*, com maiúscula) foi tomado como modelo do pensamento racial na história do pensamento europeu e que essa noção de raça constitui o subsolo a partir do qual governo e conhecimento moderno se firmaram. A aparição do Negro, que é “aquele que vemos quando não vemos ninguém”²¹, libera paixão,

²⁰ BRUNI, “O silêncio dos sujeitos”.

²¹ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*. p. 10.

que desafia o sistema da razão, razão pela qual o Negro, tomado como mera cor de pele, é uma figura da loucura codificada.

Operando ao mesmo tempo como uma categoria original, material e fantasmática, a raça estivera, no curso dos séculos precedentes, na origem de muitas catástrofes, a causa de devastações psíquicas inesperadas e de incontáveis crimes e massacres²²

Essa construção conta com três momentos: o do tráfico negreiro (séculos XV-XIX), o da tomada de palavra pelos próprios negros, a partir do século XVIII, período marcado pelas revoltas das populações negras contra suas condições de vida. Por fim, o começo do século XXI, onde os traços distintivos são: “(...) planetarização dos mercados, a privatização do mundo, sob a égide do neoliberalismo e a intrincação crescente da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias eletrônicas e digitais”.²³ O neoliberalismo é o domínio das indústrias do silício e das tecnologias digitais, onde o tempo se torna força procriativa na forma-dinheiro, ao se mercantilizar tudo e universalizar a forma-empresa.

Se não há mais trabalhadores, mais nômades do trabalho, o perigo para as pessoas deixou de ser a exploração econômica, mas o desemprego, visto que há um *surplus* populacional e o estímulo para que as pessoas se tornem empresárias de si mesmas. O sujeito se imagina como fruto dos azares naturais, embora possa ser modificado em sua estrutura biológica e genética. Esse sujeito deve se oferecer no mercado como mercadoria desejável e negociável; trata-se de um sujeito neuro-econômico, absorto nas preocupações de sua animalidade e coisedade, esse (...) “homem-coisa, homem-máquina, homem-código, homem-fluxo”²⁴ que busca se adequar ao mercado.

O neoliberalismo reconcilia animismo e capitalismo, indo da imagem à imagem, ao acelerar as energias pulsionais. Assim, “os riscos sistêmicos aos quais somente os escravos negros foram expostos no momento do primeiro capitalismo constituem doravante senão a norma, ao menos o destino de todas as humanidades subalternas”²⁵, unindo-se às práticas imperiais de saque, ocupação e extração de vias e recursos. O mundo é zoneado e posto sob tutela de autoridades privadas e potentados militares particulares.

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro não remete mais somente à condição das pessoas de origem africana na época do primeiro capitalismo (depredações de diversas ordens, despossessão de todo poder de autodeterminação, e, sobretudo, do futuro e do tempo, essas duas matrizes do possível. É essa fungibilidade nova, essa solubilidade, sua institucionalização enquanto nova norma de existência e sua generalização ao conjunto do planeta que nós chamamos *devir-negro do mundo*²⁶

Ou seja, devir-negro do mundo é o processo através do qual o mundo todo experimenta as formas de poder aplicadas outrora sobre os negros nas colônias. Mbembe se

²² MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 11.

²³ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 12.

²⁴ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 14.

²⁵ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 14.

²⁶ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 16-17.

interroga se a perda de poder da Europa significa o fim do racismo, posto que a categoria de raça foi tão importante para o estabelecimento dos potentados coloniais. Para ele, há um racismo sem raças, que se vale de outros elementos não biológicos, como cultura e religião para chancelar práticas de poder. Ou seja, o racismo se universalizou e não se restringe mais somente à raça.

Mas, diz Mbembe, o Negro também foi imaginado e associado à potência de viver, aos instintos, à força natural, a um certo impulso para o vivo. Se o *devir-negro do mundo* significa precarização, opressão, morte e guerra, o outro lado do nome Negro também invoca a potência de uma vida nova.

À guisa de conclusão: colonialidade, devir-negro e estratégia

Vimos que os decoloniais e Mbembe concordam na análise de que o racismo é forma fundamental de poder na contemporaneidade, como o foi nos albores do capitalismo. Ambos salientam o papel da raça na construção do imaginário político contemporâneo e das formas coetâneas de poder. Além disso, a mercantilização total da vida e de todos os aspectos da existência são aspectos fundamentais de ambos os pensamentos.

Mas, enquanto a alternativa decolonial é muito clara, na forma da transmodernidade, essa mesma clareza de alternativas não se faz tão presente em Mbembe. Assim, se o diagnóstico é o mesmo, as saídas precisam de melhor coordenação para se encontrarem plenamente. Tanto Mbembe pode ser entendido como decolonial, quanto a filosofia africana alimentou a reflexão neste subcontinente, de modo que se trata de pensamentos similares e as consonâncias são muito mais marcantes que as dissonâncias.

Tanto o pensamento decolonial quanto a filosofia de Mbembe podem ser interpretadas, à luz da decolonialidade entendida como uma atitude — atitude esta que também é a de Mbembe — como estratégias, à luz deste conceito na pena de Foucault.²⁷ Há cinco sentidos de estratégia em Foucault, que podem ser diminuídos para três: estratégia arqueológica, estratégia de comando e estratégia histórica. Esta última se caracteriza por entender o mundo de forma belicosa, ao utilizar um modelo de guerra para decifrar as relações entre os entes. Nestes marcos, cada ato se torna tático, mas com repercussões estratégicas. As estratégias entre si disputam o devir e, no prélio entre as forças, se desenha o amanhã.²⁸

Atualmente, as “forças da modernidade”, sob o nome de neoliberalismo, também ele uma estratégia histórica, lutam contra a potência decolonial da transmodernidade, tal qual exposta acima. A filosofia africana, na medida em que afirma o negro como racional, pensante, histórico e capaz de construir seu próprio futuro; e o pensamento decolonial, que aponta não a necessidade de realizar a modernidade, construída sobre o sangue dos condenados, mas de construir uma nova transmodernidade, são as principais resistências à imposição de um modo de vida pasteurizado e de uma estética kitsch aos povos do mundo. Ambas são estratégias históricas de resistência à modernidade. E será no embate entre ambas,

²⁷ LUIZ, *O conceito de estratégia em Michel Foucault*.

²⁸ LUIZ, *O conceito de estratégia em Michel Foucault*.

onde cada qual toma lado, mesmo sem querer, na medida em que existe em um conflito que não admite neutralidade, que o futuro se desenhará.

Referências bibliográficas

BALLESTRIN, L. “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.11, pp. 89-117, 2013.

BERNARDINO-COSTA, J. MALDONADO TORRES, N. GROSFOGUEL, “Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico”. In: BERNARDINO-COSTA, J. MALDONADO TORRES, N. GROSFOGUEL, R.(orgs.) *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BRUNI, J. C. “O silêncio dos sujeitos”. In: SCAVONE, L. ALVAREZ, M. C. MISKOLCI, R. *O legado de Foucault*. São Paulo: EDUNESP, 2006.

CÁCERES, F. *História da América*. 2ed. São Paulo: Moderna, 1992.

CASTRO-GÓMEZ, S. GROSFOGUEL R. “Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico”. In: CASTRO=GÓMEZ, S. GROSFOGUEL, R. (orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.

DUSSEL, E. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1994.

ESPINOSA, M. “Esse indiscreto asunto de la violência. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia”. In: GROSFOGUEL, R. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. *Revista Sociedade e Estado*. v.31 n. 1, pp.25-49, 2016.

LUIZ, F. “A possibilidade da filosofia africana segundo Foucault: a carta para Rolf Italiaander”. *Seara filosófica*, n. 21, pp. 79-88, 2020a

LUIZ, F. “Arché philosophia: algumas reflexões sobre o caráter e origens da filosofia em seu primeiro tempo”. *Guairacá Revista de Filosofia*, v.36, n.1, pp.181-191, 2020b.

LUIZ, F. As filosofias não ocidentais: a filosofia africana e a ontologia bantu segundo Tempels. *Reflexões*, v.8, n.15, pp.132-144, 2019.

LUIZ, F. O conceito de estratégia em Michel Foucault. Joinville: Clube de autores, 2024

MALDONADO TORRES, N. “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”. In: BERNARDINO-COSTA, J. MALDONADO TORRES, N.

GROSFOGUEL, R.(orgs.) Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MBEMBE, A. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013 ;

MBEMBE, A. *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Pedago-Mulemba, 2012

MONTOYA, F. S. *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivência*. Tenerife: Idea, 2010

NOGUERA, R. SEIXAS, R. L. da R. ALVES, B. F. “A necropolítica na eminência do devir-negro do mundo”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v.10, pp. 150-167, 2019.

PALÁCIOS, G A. *Alheio Olhar*. Goiânia: Editora UFG, 2004

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In CASTRO-GÓMEZ, S. GROSFOGUEL, R. (orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.

QUIJANO, A. ENNIS, M. “Coloniality of power, eurocentrism and Latin America”. *Nepantla: Views from South*, v.1, n.3, pp. 533-580, 2000.

QUIJANO, A. WALLERSTEIN, I. *Americanity as a concept, or Americas in the modern-world-system*. Disponível em <https://www.javeriana.edu.co/blogs/syie/files/Quijano-and-Wallerstein-Americanity-as-a-Concept.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2023.

SCAVONE, L. ALVAREZ, M. C. MISKOLCI, R. *O legado de Foucault*. São Paulo: EDUNESP, 2006.

TEMPELS, R. R. P. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence africaine, 1961

WALLERSTEIN, I. *World-systems analysis: an introduction*. Durham: Duke University Press Books, 2004

Traduções

Cartas sobre a botânica (Cartas I e II)

Jean-Jacques Rousseau

Tradutor: Paulo Ferreira Junior¹

Apresentação da tradução

O presente texto é uma tradução das duas cartas iniciais da coleção de oito *Cartas sobre a botânica* de Jean-Jacques Rousseau. Escritas entre 1771-1773, estas cartas, destinadas a Madame Delessert, constituem uma introdução ao estudo da botânica. Embora uma tradução anônima das *Cartas* tenha sido publicada em Portugal em 1801, ela é, além de bastante datada, feita com base em outra tradução em língua inglesa, a de Thomas Martyn, professor de botânica da Universidade de Cambridge, cuja primeira edição foi publicada em 1785 (ROUSSEAU, J.-J. *Cartas sobre os elementos de botânica*: com notas e adições de Thomas Martyn, traduzidas da língua inglesa por uma Senhora desta Corte. Lisboa: Arco do cego, 1801). Em nossa tradução, tomamos como base o texto original em francês da edição crítica das obras completas de Rousseau da Bibliothèque de la Pléiade (Lettres sur la botanique. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, tome IV, 1969), realizando uma comparação com a tradução portuguesa mencionada, uma tradução em espanhol (*Cartas sobre botánica. Traducción Fernando Calderón Quindós, revisión terminológica y notas científicas María José Carro Jiménez. Oviedo : KRK ediciones, 2007*) e com uma versão inglesa mais recente, feita por Alexandra Cook, especialista na botânica de Rousseau (*Letters to Mme. Madeleine-Catherine Delessert. In: ROUSSEAU, The Reveries the Solitary Walker, Botanical Writings, Letter to Franquières. Hanover, London: University Press of New England, 2000*). Além disso, mantivemos os maiúsculos e itálicos da edição da Pléiade e, quando julgamos pertinente para o melhor entendimento do texto, citamos algumas das notas de Roger Vilmorin e Alexandra Cook.

¹ Graduado em filosofia pela Unicamp, mestre e doutor em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.

Carta I

Em 22 de agosto de 1771

Cara Prima,² omiti a resposta sobre o assunto da vossa correspondência referente às plantas na minha carta anterior, porque esse tema demandaria por si só uma carta inteira que eu poderia vos escrever com mais tempo.

A ideia de entreter um pouco a vivacidade de vossa filha e de exercitar sua atenção sobre objetos agradáveis e variados como as plantas me parece excelente, mas não teria ousado em propô-la a vós pelo medo de me passar por um Senhor Josse.³ Uma vez que esta ideia tenha partido de vós, aprovo-a de todo o meu coração e colaborarei para isso persuadido de que, em qualquer idade, o estudo da natureza enfraquece o gosto pelos divertimentos frívolos, previne o tumulto das paixões e leva à alma um alimento que ela tira proveito, preenchendo-a com o mais digno objeto de suas contemplações.

Começastes por ensinar à pequena⁴ os nomes de tantas plantas que têm em comum diante de vós. Exatamente isso que era necessário fazer. Esse pequeno número de plantas que ela conheceu de vista são as peças de comparação para ampliar seus conhecimentos. Mas elas não são suficientes. Pedis-me um pequeno catálogo de plantas mais conhecidas com notas para reconhecê-las. Há nisso uma dificuldade: a de vos oferecer por escrito essas notas ou caracteres de uma maneira clara e, porém, pouco difusa. Isso me parecia impossível sem empregar a língua da coisa, e os termos dessa língua formam um vocabulário à parte que não sabereis entender se não vos fosse previamente explicado.

Aliás, conhecer simplesmente as plantas de vista e apenas saber seus nomes é um estudo insípido para espíritos como o vosso, e presumo que vossa filha não se divertiria por muito tempo com isso. Eu vos proponho de tomar algumas noções preliminares da estrutura vegetal ou da organização das plantas; assim, mesmo que dês apenas alguns passos no mais belo e no mais rico dos três reinos da natureza, caminharia nele pelo menos com algumas luzes. Então, não se trata ainda da nomenclatura, que é um mero saber de herborista. Sempre acredeitei que se podia ser um grande botanista sem conhecer uma única planta pelo seu nome, e, sem querer fazer de vossa filha uma grande botanista, creio, todavia, que será sempre útil ensiná-la a bem ver aquilo que ela vê. Não vos espante com o resto da empreitada. Não há nada de complicado nem de difícil em seguir o que tenho a vos propor. Trata-se apenas de ter paciência e começar pelo começo. Após isso, apenas se avança o tanto que se quiser avançar.

Aproximamo-nos do fim do outono e as plantas, cuja estrutura é a mais simples, já estão passadas. Aliás, peço-vos algum tempo para colocar um pouco de ordem em vossas observações. Mas, esperando que a primavera nos coloque em condições de começar e de seguir o curso da natureza, eu vos darei gradativamente algumas palavras do vocabulário a memorizar.

² Madeleine-Catherine Delessert (1747-1816) é filha de Madame Boy de La Tour (1715-1780), que Rousseau conheceu em Yverdon, em 1762 (TROUSSON, EIGELDINGER, 2006, p. 117; p. 196). Rousseau trata Madame Delessert por “prima” como sinal de afeição, mas não há relação de parentesco entre eles. (VILMORIN, 1969, p. 1808)

³ Segundo Vilmorin, senhor Josse é uma personagem da peça *L'Amour médicin*, de Molière, que aconselha o personagem Sganarelle a comprar joias para curar sua filha, porque ele mesmo é ourives. (VILMORIN, 1969, p. 1808)

⁴ A pequena é Marguerite-Madeleine Delessert (1767-1839), filha de Madame Delessert, que na época tinha quatro anos. (VILMORIN, 1969, p. 1808)

Uma planta perfeita é composta de raiz, tronco, galhos, folhas, flores e frutos: porque, em botânica, chama-se fruto, tanto nas ervas quanto nas árvores, toda a fábrica de sementes. Conheceis tudo isso, pelo menos o suficiente para entender a palavra, mas há uma parte principal que demanda um exame maior. É a frutificação, isto é, a flor e o fruto. Comecemos pela flor, que vem primeiro. É nessa parte que a natureza tem protegido o sumário de sua obra, é nela que a natureza se perpetua, e é também, de todas as partes do vegetal, a mais esclarecedora para o ordinário, e sempre a menos sujeita às variações.

Tomai um Lírio. Creio que o encontrareis facilmente ainda em plena flor.⁵ Antes que ele se abra, vedes na extremidade do tronco um botão alongado esverdeado que embranquece à medida que está pronto a florescer, e, quando está totalmente aberto, vedes seu envoltório branco tomar a forma de um vaso dividido em muitos segmentos. Essa parte envolvente e colorida que é branca no Lírio chama-se Corola, e não flor, como no conhecimento vulgar, porque a flor é um composto de muitas partes cuja Corola é somente a principal.

A Corola do Lírio não é de uma única peça, como é fácil notar. Quando murcha, ela cai em seis partes bem separadas que se chamam Pétalas. Assim, a Corola do Lírio é composta por seis pétalas.⁶ Toda Corola de flor que é assim de muitas peças se chama Corola polipétala. Se a corola era de apenas uma peça, como, por exemplo, na trepadeira chamada de sinos dos campos, ela se chamaria monopétala. Voltemos ao nosso Lírio.

No interior da Corola, encontrareis, precisamente no meio, uma espécie de pequena coluna fixada toda ao fundo e que aponta diretamente para o alto. Essa coluna tomada no seu conjunto se chama *Pistilo*; tomada nas suas partes, divide-se em três. 1º sua base bulbosa em cilindro, mas com três ângulos arredondados no seu entorno. Essa base se chama *germe* ou *ovário*. 2º um pequeno fio mais fino colocado sobre o germe. Esse fio se chama *Estilete*. 3º o Estilete é coroado por uma espécie de capitel com três chanfros. Esse capitel se chama *Estigma*. Eis em que consiste o Pistilo e suas três partes.

Entre o Pistilo e a Corola, encontrareis seis outros corpos bem distintos que se chamam *Estames*. Cada estame é composto de duas partes: uma mais fina, pela qual o estame se prende no fundo da corola e que se chama *filete*, uma mais grossa, que se mantém na extremidade superior do filete e que se chama *Antera*. Cada Antera é uma caixa que se abre quando está madura e lança um pó amarelo muito odorante do qual falaremos em seguida. Esse pó até agora não possui um termo francês; entre os botanistas, chama-se *pólen*, palavra que significa pó.

Eis a análise grosseira das partes da flor. Na medida em que a Corola murcha e cai, o germe cresce e se torna uma cápsula triangular alongada, cujo interior contém sementes planas distribuídas em três lóculos. Essa cápsula considerada como envoltório das sementes toma o nome de *pericarpo*. Mas não empreenderei aqui a análise do fruto. Isso será assunto para uma outra carta.

⁵ *Lilium candidum* L., segundo Vilmorin uma flor que floresce normalmente em junho e julho, o que torna pouco provável que Madame Delessert pudesse o ver em plena floração no fim de agosto ou começo de setembro, quando ela recebeu a carta. (VILMORIN, 1969, p. 1809)

⁶ Segundo Vilmorin, o Lírio possui um cálice de três peças e uma corola de três peças, e não uma corola de seis peças como afirma Rousseau. Atualmente, diz o comentador, essas peças muito semelhantes são chamadas de *tépalas*. (Ibidem, p. 1809)

As partes que acabei de nomear se encontram igualmente nas flores da maior parte das outras plantas, mas em diversos graus de proporção, situação e número. É pela analogia dessas partes e por suas diversas combinações que se caracterizam as diversas famílias do reino vegetal. E essas analogias das partes das flores se ligam com outras das partes da planta que não parecem ter nenhuma relação com elas. Por exemplo, esse número de seis estames, algumas vezes apenas três, de seis pétalas ou em divisões da corola, e essa forma triangular em três lóculos do pericarpo determina toda a família das Liliáceas. Em toda essa mesma família, que é muito numerosa, as raízes são todas de cebolas, ou *bulbos*, mais ou menos marcadas, e variadas quanto a sua figura ou a sua composição. A cebola do Lírio é composta de escamas, no asfódelo é um maço de nabos alongados, no açafrão, são dois bulbos um sobre o outro, mas sempre bulbos.⁷

O Lírio, que escolhi porque é da estação e também por causa do tamanho de sua flor e de suas partes, que as torna mais visíveis, falta, porém, uma das partes constitutivas de uma flor perfeita, a saber: o Cálice. O *Cálice* é essa parte verde, divido comumente em cinco folíolos, que sustenta e abraça pela base a corola, e que a envolve inteiramente antes de seu florescimento, como tereis podido notar na rosa. O Cálice, que acompanha quase todas as outras flores, falta a todas verdadeiras Liliáceas, como a Tulipa, a Jacinta, o Narciso, a Tuberosa⁸ etc. E mesmo a cebola, o poró, o alho, que também são verdadeiras liliáceas, ainda que pareçam muito diferentes ao primeiro golpe de vista. Vereis ainda que, em toda essa mesma família, os talos são simples e pouco ramosos, as folhas inteiras e nunca cortadas; observações que confirmam nessa família a analogia da flor e do fruto pela analogia de outras partes da planta. Se seguis esses detalhes com alguma atenção, e os tornar familiares pela observação frequente, eis vós já em estado de determinar pela inspeção atenta e consequente de uma planta se ela é ou não da família das liliáceas, e isso sem saber o nome da planta. Vedes que isso não é mais um simples trabalho de memória, mas um estudo de observações e de fatos verdadeiramente dignos de um naturalista. Não começareis a dizer tudo isso a vossa filha, e ainda menos nessa sequência enquanto sois iniciada nos mistérios da vegetação; mas lhe desenvolvereis por graus apenas o que pode convir a sua idade e ao seu sexo, guiando-a para que encontre as coisas antes por si mesma do que as ensinando.

Bom dia, cara Prima, se todos esses disparates vos convêm, estou às vossas ordens. Espero novidades do pequeno.⁹

Carta II

Paris, 18 de outubro de 1771.

Cara Prima, uma vez que entendéis tão bem os primeiros contornos das plantas, ainda que tão ligeiramente marcados; uma vez que vosso olho clarividente saiba distinguir o

⁷ Segundo Vilmorin, nem todas Liliáceas são plantas bulbosas, um bom número delas possuem rizomas (ex.: *Narthecium*), ou raízes fibrosas (ex.: *Aphyllantes*), ou ainda tubérculos (ex.: *Aphyllanthus*). (VILMORIN, 1969, p. 1810)

⁸ Segundo Vilmorin, a jacinta *Hyacinthus orientalis* L., e a tuberosa, *Polianthes tuberosa* L., uma do Oriente Médio, outra do México, não são Liliáceas, mas Amarilidáceas. Isso, porém, não implica nenhuma censura a Rousseau, pois essa última família, caracterizada por uma posição diferente do ovário, foi criada apenas mais tarde. (VILMORIN, 1969, p. 1810)

⁹ Alguns dias antes, o segundo filho da Senhora Delessert, Jules-Jean-Jacques, batizado em 4 de junho de 1769, tinha quebrado a perna. (VILMORIN, 1969, p. 1810)

aspecto da família das liliáceas e que nossa pequena botanista se divirta com as corolas e as pétalas, proporei outra família sobre a qual ela poderá exercer novamente seu pequeno saber. Confesso que com um pouco mais de dificuldade, pois as flores são muito menores e a folhagem mais variada; mas com o mesmo prazer da parte dela e da vossa, ao menos se tendes tanto gosto em seguir esse caminho florido quanto eu o tenho em vos indicar.

Quando os primeiros raios da primavera iluminarem vossos progressos, mostrando-vos nos jardins os Jacintos, as Tulipas, os Narcisos, os Junquilhos e os lírios do vale, cuja análise já vos é conhecida, outras flores reterão logo vossos olhares e vos demandarão um novo exame. Tais são os Goivos ou a Violeta Amarela, tais as Julianas ou “Girardes”.¹⁰ Sempre que as encontrardes duplas, não vos fixais em seu exame, elas estarão desfiguradas, enfeitadas a nossa moda, e a natureza não se encontrará mais nelas. A natureza recusa se reproduzir em monstros assim mutilados, porque se a parte a mais brilhante, a corola, multiplica-se, é à custa das partes mais essenciais que desaparecem sob esse brilho.¹¹

Tomai, então, um Goivo simples, e procedei à análise desta flor. Encontrareis de início uma parte exterior que falta nas Liliáceas, a saber, o Cálice. Esse cálice é de quatro peças que é forçoso chamar de folhas ou folólos, uma vez que não temos palavra própria para exprimi-las, como a palavra Pétala para as peças da Corola.¹² Normalmente, essas quatro peças são desiguais de duas em duas, isto é, dois folólos, opostos um ao outro, iguais entre eles, e menores; e os dois outros, também iguais entre eles e opostos, porém, maiores, sobretudo, pela base onde seu arredondamento faz uma bossa muito sensível por fora.

Nesse Cálice, encontrareis uma corola composta de quatro pétalas as quais eu deixo à parte a cor, porque ela não faz o seu caráter. Cada uma dessas pétalas é fixada no receptáculo ou no fundo do Cálice por uma parte estreita e pálida que se chama *unha*, e que transborda o cálice por uma parte mais larga e mais colorida que se chama *Lâmina*.

No centro da Corola há um pistilo alongado e cilíndrico, ou algo similar, terminado por um estilete muito curto que, por sua vez, está terminado por um estigma alongado e *bifido*, isto é: repartido em duas partes que se refletem uma na outra.

Se examinar com cuidado a posição respectiva do Cálice e da Corola, vereis que cada Pétala, em vez de corresponder exatamente a cada folíolo do Cálice, é colocada ao contrário entre os dois. Desse modo, ela responde à abertura que separa os folólos, e essa posição alternativa ocorre em todas as outras espécies de flores que têm um número igual de pétalas na corola, e de folólos no cálice.

Resta-nos falar dos estames. Como nas liliáceas, encontrareis no número de seis, mas não da mesma forma, iguais entre eles ou alternadamente desiguais. No goivo, vereis

¹⁰ Segundo Vilmorin, o nome científico do goivo é *Matthiola annua* L.; e o nome científico da planta juliana ou “girarde” é *Hesperis matronalis* L. Outro nome vulgar da girarde é *violette des dames*, ou seja, violeta das damas. (VILMORIN, 1969, p. 1811)

¹¹ Sobre as flores duplas, Alexandra Cook sugere que Rousseau segue uma linha de raciocínio do botanista Sébastien Vaillant, para quem a diminuição das capacidades reprodutivas das flores duplas era uma “degeneração típica”. (COOK, p. 310, n. 118). Já para Vilmorin, essas anomalias são produzidas pela própria natureza, tais monstruosidades surgem na botânica assim como as plantas “normais”. O homem, diz o comentador, é limitado a explorá-las em seu benefício porque elas eram ornamentais, e se atualmente é possível produzi-las artificialmente, isso ainda não era possível no século XVIII. Ainda segundo Vilmorin, algumas mentes brilhantes já vislumbravam o papel importante que essas malformações viriam a desempenhar no estudo do potencial de variação dos vegetais. (VILMORIN, 1969, p. CCVI)

¹² Segundo Vilmorin, o termo atual é *sépala*, que só foi surgir no final do século XVIII no *Physiologie des corps organisés* (1774) do botanista alemão N.-J. Necher (1729-1793). (VILMORIN, 1969, p. 1811)

somente dois estames, opostos um ao outro, sensivelmente mais curtos que os outros quatro que os separam, e que também são separados de dois em dois.

Não entrarei aqui no detalhe de sua estrutura e de sua posição, mas previno que, se olharmos atentamente, encontrareis a razão pela qual esses dois estames são mais curtos que os outros, e porque os dois folólos do cálice são mais protuberantes, ou, para utilizar termos de botânica, mais gibosos e os outros dois mais achatados.

Para terminar a história de nosso Goivo não devemos abandoná-lo após ter analisado sua flor, mas é necessário esperar que a corola murche e caia, isso que ela faz muito prontamente, e então notar o que se torna o pistilo, composto, como o dissemos, pelo ovário, ou pericarpo, o estilete e o estigma. À medida que o fruto amadurece, o ovário se alonga muito e se alarga um pouco. Quando ele está maduro, esse ovário ou fruto se torna uma espécie de vagem achatada chamada *síliqua*.

Essa síliqua é composta de duas válvulas colocadas uma sobre a outra e separadas por uma divisória muito fina chamada *mediastino*.¹³

Quando a semente está totalmente madura, as válvulas se abrem de baixo ao alto, para lhe dar passagem, e ficam fixadas no Estigma por sua parte superior.

Então, vemos sementes achatadas e circulares depositadas sobre as duas faces do mediastino, e se olharmos com cuidado como elas se mantêm nele, notaremos que é por um curto pedúculo que prende cada semente alternativamente à direita e à esquerda às Suturas do Mediastino, isto é, as suas duas bordas pelas quais ele era costurado com as válvulas antes da separação.¹⁴

Cara Prima, temo muito em vos ter fatigado por essa longa descrição, mas ela era necessária para vos dar o caráter essencial da numerosa família das Crucíferas ou flores em cruz, a qual compõe uma classe inteira em quase todas dos Sistemas dos Botanistas. Essa descrição difícil de entender aqui sem figura vos tornará mais clara, espero, quando a seguirdes com alguma atenção tendo os objetos sob os olhos.

O grande número de espécies que compõem a família das Crucíferas tem determinado os botanistas em dividi-las em duas secções que são perfeitamente semelhantes quanto à flor, mas sensivelmente diferentes quanto ao fruto.

A primeira secção comprehende as Crucíferas à *síliqua*, como o goivo, que acabei de mencionar, a Juliana, o Agrião d'água, as Couves, os rábanos, os nabos, a mostarda etc.

A segunda secção comprehende as Crucíferas à *silícula*, isto é, cuja síliqua em diminutivo é extremamente curta, quase tão larga quanto longa e de uma outra maneira dividida por dentro. Por exemplo: o Agrião de jardim, dito “Nasitord” ou “Natou”, o “Thlaspi”, chamado “Taraspi” pelos Jardineiros, a Cocléaria, a Lunária,¹⁵ que, embora a

¹³ Segundo Vilmorin, esse termo caiu em desuso e foi substituído por *falsa divisória* (*fausse cloison*), ou *replum*, na linguagem especializada. (VILMORIN, 1969, p. 1812)

¹⁴ Segundo Vilmorin, quando Rousseau fala da maneira pela qual a semente está fixada no seu suporte, ele não emprega nas *Cartas sobre botânica* o termo *placenta*, que já estava em uso no seu tempo, tanto no reino vegetal quanto no reino animal. Do mesmo modo, continua o comentador, Rousseau denomina *pedúculo* o órgão que se chamava *funículo*, que liga o óvulo na placenta. Esse órgão, sempre com Vilmorin, corresponde exatamente ao cordão umbilical, termo que não é exclusivo da zoologia, uma vez que é frequentemente empregado na botânica dos séculos XVIII e XIX como um sinônimo de funículo. Vilmorin acrescenta ainda que os termos *placenta*, *funículo* e *cordão umbilical* aparecem no *Dicionário de botânica* de Rousseau. (VILMORIN, 1969, p. 1812-1813)

¹⁵ Segundo Vilmorin, Rousseau confunde o agrião de jardim (*cresson alénois*, *Lepidium sativum* L.), originário do Oriente-Médio, com o *Lepidium campestre* R. Br., planta selvagem indígena muito comum, mas que difere do

vagem não seja muito grande, é uma silícula porque seu comprimento excede pouco sua largura. Se não conhecéis nem o Agrião de jardim, nem a Cocleária, nem o Thlaspi, nem a Lunária, presumo que conhecéis, ao menos, a bolsa-de-Pastor, tão comum entre as ervas daninhas dos jardins. Pois é, Prima, a bolsa-de-Pastor é uma crucífera em silícula, a qual é triangular. A partir dela, podeis formar uma ideia das outras, até que elas caiam em vossas mãos.

É tempo de vos deixar respirar antes que estação permita fazer uso especialmente desta carta. Espero que ela seja seguida de muitas outras, onde poderei acrescentar o que resta a dizer de necessário sobre as crucíferas e que não disse nesta. Mas é bom talvez vos prevenir desde o presente momento que nessa família, e em muitas outras, encontrareis frequentemente flores muito menores que o goivo, e às vezes tão pequenas que não se pode examinar direito suas partes senão com a ajuda de uma lupa, instrumento que o botanista não pode deixar de ter, assim como uma agulha e um par de tesouras para recortar. Considerando que o zelo maternal pôde vos conduzir até aqui, figuro um quadro encantador de minha bela Prima, zelosa com sua lupa a examinar pedaços de flores cem vezes menos floridas, menos frescas e menos agradáveis que ela. Bom dia, Prima, até o próximo capítulo.

Referências bibliográficas

- COOK, A. Botanical Writings. In : ROUSSEAU, J.-J. *The Reveries the Solitary Walker, Botanical Writings, Letter to Franquières*. Translated by Charles E. Butterworth, Alexandra Cook, Terence E. Marshall. Hanover, London: University Press of New England, 2000.
- ROUSSEAU, J.-J. *Cartas sobre botánica*. Traducción Fernando Calderón Quindós, revisión terminológica y notas científicas María José Carro Jiménez. Oviedo : KRK ediciones, 2007.
- ROUSSEAU, J.-J. *Cartas sobre os elementos de botânica*: com notas e adições de Thomas Martyn, traduzidas da língua inglesa por uma Senhora desta Corte. Lisboa: Arco do cego, 1801.
- ROUSSEAU, J.-J. Lettres sur la botanique. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, tome IV, 1969.
- ROUSSEAU, J.-J. *The Reveries the Solitary Walker, Botanical Writings, Letter to Franquières*. Translated by Charles E. Butterworth, Alexandra Cook, Terence E. Marshall. Hanover, London: University Press of New England, 2000.
- TOUSSON, R.; EIGELDINGER, F. S. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion: Paris, 2006.
- VILMORIN, R. «Notes et variantes». In: ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, tome IV, 1969.

agrião de jardim em muitos caracteres. Segundo o comentador, o nome vernacular *natou* não figura nos dicionários clássicos do século XVIII e XIX, por outro lado, *nasitort* ainda subsiste. Quanto à Thlaspi, ela é uma planta nativa na França e nome científico é *Iberis umbellata* L. Já a cocleária e a lunária, os nomes científicos delas são *Cochlearia officinalis* L. e *Lunaria biennis*, respectivamente. (VILMORIN, 1969, p. 1813)

Resenhas

RESENHA

A primazia da justiça, ou o direito pelo avesso, de Maria Isabel Limongi¹

Márcio Suzuki²

Em meados do século passado, Leo Strauss iniciava seu livro sobre direito natural e história apontando que é na relação desses dois termos que se decidem as questões fundamentais da política contemporânea. Ler o livro de Maria Isabel Limongi sobre a justiça e a política moderna em Hume é revisitar com ganho as páginas clássicas de Strauss.

O grande desafio que a autora tem e aceita enfrentar é o de que Hume não faz parte ou ao menos não é listado entre os autores “carimbados” do álbum de figurinhas do pensamento filosófico-político. E, mesmo entre os humianos, são poucos os que se dispuseram ou dispõem a entrar na complexa rede conceitual relativa a esse tópico, um tanto discrepante num filósofo que geralmente prima pela simplicidade e clareza argumentativa. A tarefa, portanto, é dupla: é preciso conhecer por dentro toda a obra de Hume, mas também precisar exatamente o lugar em que se situa a sua intervenção como pensador político.

Uma primeira constatação parece indicar que se está diante de uma posição bem distante, senão a oposta, a de Strauss: com efeito, são raríssimas as vezes em que o leitor se depara com a expressão “direito natural”, empregada geralmente apenas na expressão “jusnaturalistas” para designar os clássicos, como Grotius, Pufendorf, Locke etc. Não se trata, porém, de mera opção terminológica. Hume é seguidor do jusnaturalismo, de Grotius, por exemplo, mas um seguidor *sui generis*, uma vez que aceita somente uma parte de suas ideias, a de que a justiça tem uma história, mas rejeita a outra, a de que o direito é algo pré ou supra-histórico, sendo condição para a constituição dos sistemas político-jurídicos.

O jogo de proximidade e distância em relação aos autores do jusnaturalismo é um dos momentos centrais, mas não o único em que o estudioso do pensamento político tem dificuldade de compreender bem o discurso humano. É que Hume fala o tempo todo num idioma conhecido, mas vai modificando substancialmente a sua articulação interna, com uma série de inversões que parece mais embaralhar do que explicar. O fundamental, certamente, é: a justiça sempre se constitui no curso de uma geralmente longa história, ela é aquisição do homem, “marca registrada da escola jusnaturalismo moderno”. Mas, diferentemente da escola jusnaturalista, para Hume não é o direito que precede a justiça, mas a justiça que antecede o direito (é da *justitia* que se chega ao *jus*, não o contrário), e não existe “conteúdo do direito natural que não seja codeterminado pelo direito civil”.

¹ Resenha do livro: LIMONGI, M. I. *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*. São Paulo: Alameda, 2023. 366p.

² Professor Doutor Livre-docente, do departamento de filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: marciosuzuki@usp.br

Uma das graças do livro é poder acompanhar a coerência dessas subversões com os princípios mais gerais da filosofia humiana. É assim que, em conexão com a negação do conceito de identidade pessoal, Hume repele a ideia de que a “pessoa” seja o fundamento primeiro, o referencial incontornável para o estabelecimento do direito e da lei. É esta, na verdade, que estipula uma relação entre os sujeitos, relação baseada primeiramente nas noções de posse e propriedade. Mas essas mesmas noções, assim como a própria ideia de sujeito teórico, são puras ficções da imaginação. E, no entanto, é sobre tais ficções que se firmam os acordos entre os indivíduos, os quais são as primeiras versões ainda tateantes daquele que será o contrato social.

O grupo social vai assim inventando suas instituições elementares à medida que vai pactuando aquilo que entende como justo e injusto. Essas noções são, portanto, convencionadas, artificiais, mas não deixam de ter algum lastro natural, pois estabelecidas por faculdades e disposições humanas. Hume mais uma vez joga habilmente com as peças legadas pela tradição estoica, escola ou “seita” filosófica que está na raiz do direito natural e que teve forte influência em autores próximos dele, como Shaftesbury, Hutcheson e Adam Smith. De fato, é estoica a postulação segundo a qual a natureza contém uma lei absoluta que todos os homens estão obrigados a seguir, e segundo a qual, portanto, o direito positivo de cada Estado só tem legitimidade se concorda com essa lei natural. Hume desconfia da postulação dessa lei absoluta, que é, conforme Max Pohlenz, o ponto de partida da moderna teoria do direito natural, mas não rejeita inteiramente a ideia de um caminho que os homens têm de percorrer para chegar à compreensão plena de que o mais sábio é “seguir a natureza”. Ou seja, mesmo que para o estoicismo as noções do justo e do injusto estejam desde sempre implantadas nos homens, a compreensão plena delas só é obtida por um longo trabalho pelo qual cada um vai deixando de ser instintivamente guiado pela natureza para se compenetrar de que a única forma correta de ação é seguir essa mesma natureza. O mesmo ocorre, ou deveria ocorrer, com as sociedades e com a humanidade (cuja ideia aparece também pela primeira vez com Zenão). Isso significa que a moral (e a política e cosmopolítica dela decorrentes) é um aperfeiçoamento gradual, em que o indivíduo vai abdicando aos poucos de sua perspectiva autocentrada graças ao aprendizado de uma conduta mais condizente com aquilo que é propício a um número cada vez maior de outros.

Nos contemporâneos “sentimentalistas” de Hume (Shaftesbury, Hutcheson e Adam Smith), o esquema estoico é perfeitamente reconhecível. Contra Hobbes, eles aceitam que os homens não estão apenas preocupados com si próprios, mas são naturalmente dotados de afetos sociais, o que se pode ver no amor de pais e filhos. Esse afeto inicialmente restrito ao núcleo familiar se amplia conforme os indivíduos ganhem maturidade em sua reflexão sobre o que é de maior utilidade para os outros membros de sua coletividade. O conceito central aqui é o de simpatia, que exibe uma escala de afeto que vai desde o círculo mais próximo de relações até o indivíduo desconhecido, de uma região mais afastada do planeta. A simpatia também é a paixão social principal em Hume, mas o seu modo de operação sofre uma reviravolta radical.

O que Maria Isabel Limongi mostra é que Hume não aceita inteiramente a continuidade entre os afetos naturais e os afetos sociais e políticos ou, em suas palavras, entre a moral e a política, tal como se vê nos estoicos e seus seguidores sentimentalistas. É por isso que seu livro está escrito numa ordem invertida: ela começa por explicar como surgem as regras político-jurídicas e só depois passa à discussão dos princípios morais e estéticos,

mostrando que são diferentes por essência. Pois enquanto o agente moral pode seguir certos padrões estabelecidos que verifica na ação dos outros, assim as obras da literatura e das artes oferecem modelos para a formação do gosto, não há critérios seguros prévios para direcionar a atuação dos diferentes agentes políticos, individuais ou mesmo coletivos. Essa diferenciação fica bastante clara quando a autora discute a figura do espectador moral.

Essa figura é importante, porque nela se consuma o movimento generalizador da simpatia. Para Adam Smith, os casos particulares de conduta podem ou não ser objeto de uma inferência que diz se são ou não passíveis de uma transformação em regra aceita por todos os indivíduos ou apenas por uma parcela deles. Para realizar isso, a pessoa, quando age, deve se colocar na posição de alguém que enxerga a ação (ou omissão) que está em vias de fazer como se tivesse sido praticada ou aceita por todo e qualquer indivíduo na mesma situação. O mecanismo é semelhante ao que será empregado por Kant no imperativo categórico. Isso significa que o agente ou ator pode se converter no observador ou espectador de si mesmo e, portanto, enquanto tal, ele é capaz de avaliar a justeza ou incorreção do seu ato ou omissão. A metáfora de um foro interno é bastante significativa (ela aparece também em textos de Kant), pois o que ocorre é uma internalização da posição do juiz e do tribunal externo pelo sujeito. Aceitando o princípio da generalização da regra, Hume não aceita, contudo, que se possa constituir um tribunal no interior do sujeito, que examinaria, de modo imparcial, a ação que cometeu ou deixou de cometer. O exemplo mostra com clareza a diferença entre o âmbito da moral e do direito para Hume.

Ali onde o estoicismo e seus seguidores britânicos explicam de uma maneira contínua a constituição da moral, do direito e da política, Hume frisará o contrário, a descontinuidade entre esses planos. Pois a ideia de um perfectibilismo em que o direito natural é não só a origem, mas também o fim a que as instituições jurídico-políticas devem visar implica um círculo e também, pior, um finalismo. A política seria concebida como a descoberta de meios para a realização de algo já racionalmente preestabelecido por alguns poucos pensadores (que talvez nem sejam tão poucos assim). Leo Strauss já lembrava na Introdução a *Direito natural e história*: em sua forma clássica, o direito natural não se desvincula de uma “concepção teleológica do universo”. O leitor dos *Diálogos sobre a religião natural* entende então melhor por que todo o esforço de Hume para demolir a prova físico-teleológica da existência de Deus. E entenderá também por que Hume em sua teoria política está tão perto de ninguém menos do que Espinosa, devidamente nomeado (junto com sua mais respeitável intérprete, Marilena Chauí, que lhe serve, confessada e justamente, de inspiração).

Um dos grandes méritos do livro, sem dúvida, está nesse jogo de se aproximar (e de se afastar) dos grandes nomes da história do pensamento político. O jusnaturalismo tem uma vocação para a história, pois que a lei é sempre instituída temporalmente, mas essa história tem quase sempre uma data e uma meta marcadas (o estabelecimento do contrato), sendo, por isso, mais uma pré-história do que propriamente História. Hume, ao contrário se vale em certa medida do esquema perfectibilista, para mostrar que o aprimoramento das instituições depende de contingências e acasos. A natureza não determina o que são os futuros conteúdos da justiça; ela apenas os “sugere”, colocando os indivíduos em relações de proximidade e causalidade. O principal não é regido apenas pela natureza, mas resultado em grande parte do lento trabalho decantatório dos conflitos, dos acordos, dos hábitos e costumes.

Hume se aproxima aqui, surpreendentemente, das ideias de Maquiavel, pois ele foi buscar no pensador florentino “elementos para subverter o jusnaturalismo”: é que ele entende a liberdade alcançada na Inglaterra como uma *ordine*, no sentido maquiaveliano, isto é, como uma ordenação social fundada na opinião e nos costumes, num misto de força e consentimento. O jogo se funda num equilíbrio delicado: a lei supõe a autoridade do príncipe, que não a encarna, mas a impõe; mas a lei, por seu turno, é o que limita e regula o poder do príncipe. Mas esse jogo não se daria exclusivamente no campo das instituições, e sim no lado de fora, como jogo de forças e circulação de opiniões – em que conta muito a capacidade de simulação do príncipe.

Talvez um pouco menos surpreendente seja a aproximação com Hobbes. Também em Hobbes o que importa na autoridade não é propriamente a pessoa do rei ou de seus súditos, mas, como em Maquiavel, a representação que os sujeitos fazem de si. Mais uma vez, o campo não é exatamente aquele em que os teóricos acreditam se dê o jogo político: na verdade, este transcorre num “sistema simbólico”, que abraça desde a instituição da linguagem até a própria constituição do Estado. Apesar disso, faltou a Hobbes uma teoria da sociedade; por outro lado, dele Hume absorve a teoria do Estado.

Junto com esse trabalho detido de recuperação dos autores clássicos da teoria política, o livro faz toda uma releitura da *História da Inglaterra* de Hume, releitura notável por evidenciar a unidade, a coerência de modo nenhum forçada que ele consegue obter no desempenho de seus dois papéis, o de filósofo e o de historiador. Retomando os seis volumes da obra o ganho político-jurídico obtido pela história inglesa poderia ser resumido em quatro grandes capítulos: vitória dos barões sobre o rei (consustanciada na Magna Carta), vitória do rei sobre os barões (formação do Estado e fortalecimento dos comuns), disputa entre os comuns e o rei (resultando no aperfeiçoamento da constituição e do fino ajuste), e a substituição da disputa civil pela disputa partidária. Nesses capítulos se observa que o resultado a que se chegou era em geral diferente daquele que seus agentes imaginavam e, no final, mais úteis do que se pensava para o bem comum: a história da Inglaterra foi, assim, uma história escrita pelo avesso, já que, sem direcionamento prévio e a despeito dos revezes, seguiu rumo à instituição gradual da justiça (visível, por exemplo, na introdução do *habeas corpus*). Hume mobiliza aqui um operador comum, parecido ao que é empregado por Mandeville (vícios privados, virtudes públicas), Adam Smith (mão invisível do mercado) Kant (sociável insociabilidade) e Hegel (astúcia da razão), todos eles – talvez não seja exagero dizer – mais ou menos decalques daquela história perfectibilista esboçada no estoicismo.

Com isso, é o caso de se perguntar, não teria Hume chegado exatamente ao ponto em que desejava Leo Strauss? Como se pode inferir das análises detidas de Maria Isabel Limongi, a história da Inglaterra é um dos momentos em que realmente se escreveu História no século XVIII, embora ela ainda guarde algo daquela “pré-história” da formação política dos seus antecessores. Quer dizer, a história das convenções, dos artifícios, das opiniões é uma das maneiras pelas quais Hume salda sua dívida com o pensamento político do qual está se libertando; mas, se for assim é pela história que ele volta ao direito natural. Toda essa ilação fica por conta do resenhista, e talvez não tenha sido exatamente este o propósito da autora. De todo modo, a maneira como ela reconstrói a figura de Hume historiador serve como resposta antecipada à objeção que Strauss posteriormente faz ao historicismo: a de levar inevitavelmente ao relativismo.

Algumas outras aproximações e afastamentos em relação ao pensamento político anterior mereceriam ser comentadas, como, por exemplo: o jusnaturalismo trabalha equivocadamente, tomando por causa aquilo que é efeito (a Magna Carta é causa, não efeito, da liberdade inglesa); o senso de equidade é diferente do senso de justiça, é uma virtude natural, mas que se manifesta somente quando é instada a intervir etc.

A conclusão do livro procura discutir qual seria o interesse do pensamento humano em relação à “democracia dos modernos”: diferentemente de Montesquieu, que concebe a noção como um equilíbrio entre os poderes, e de Rousseau, que a apresenta como soberania popular, Hume a definiria como uma *forma de sociedade*, entendendo por isso uma sociedade comercial “caracterizada por uma distribuição mais organizada e dinâmica da propriedade e do poder social, mas também por um certo sistema de opiniões, certas maneiras de pensar que lhe são próprias”. Essa concepção em que a democracia surge, por assim dizer, do “caldo de cultura” gestado ao longo da história de uma sociedade já anteciparia, como sugere a própria autora um pouco antes, a teoria da justiça de John Rawls. Com diferenças e vantagens? Maria Isabel Limongi, que se põe neste livro como tradutora e intérprete de Hume, traduzindo-o para o “polítiques” com o intuito de torná-lo inteligível e finalmente discutido pelos próprios especialistas do pensamento político, promete no início da obra que sua próxima empreitada será justamente responder à pergunta sobre a atualidade da teoria humana da sociedade civil. E promessa, como se diz nos contratos econômico-jurídicos, é dívida.