



# XXIII SEMANA ACADÊMICA

## PPG FILOSOFIA PUCRS

VOLUME II: FILOSOFIA POLÍTICA |  
MARXISMO



Editora Fundação Fênix

Orgs.: Elisandra Gomes Maia Strona Loureiro, Francis Denis Pacheco da Silva, Iverson Custódio Kachenski, Jane de Araujo Melo, Pedro Antônio Gregorio de Araujo

É com imensa alegria que publicamos este livro, resultado de uma semana acadêmica repleta de apresentações e debates enriquecedores, permeados por uma troca amistosa e engajada de conhecimento. Não poderia ser diferente, dada a expertise de nossos participantes e comunicadores em temas caros à filosofia, e sua habilidade sensível e competente em lidar com pautas atuais como questões de gênero e ética na inteligência artificial. Nossa XXIII Semana Acadêmica foi planejada para abraçar esses temas de forma interdisciplinar, e isso só foi possível devido a todos os participantes, que deram corpo e valor ao evento. A nossa semana acadêmica também contou com 111 comunicações em formato híbrido que foram distribuídas em 26 mesas compreendendo as seguintes temáticas: Teorias da Discriminação, Feminismo, Dialética e Teoria Crítica, Filosofia Política, Liberalismo, Lógica, Epistemologia, Filosofia da Religião, Epistemologia Analítica, Ética, Psicanálise, Filosofia Antiga, Filosofia e Medieval, Estética Filosofia Contemporânea, Metafísica, Fenomenologia, e Filosofia da Informação, além de eventos culturais com exposição de obras arte, demonstração de desenho de modelo vivo, apresentação de música e também apresentação de dança.



Editora Fundação Fênix



**XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS,**

**Vol. 2**

**FILOSOFIA POLÍTICA, MARXISMO**

# **Série Filosofia**

## **Editor**

Agemir Bavaresco

## **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

## **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fábio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Webber

**Elisandra Gomes Maia Strona Loureiro**  
**Francis Denis Pacheco da Silva**  
**Iverson Custódio Kachenski**  
**Jane de Araujo Melo**  
**Pedro Antônio Gregorio de Araujo**  
**Organizadores**

**XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS,**  
**Vol. 2**  
**FILOSOFIA POLÍTICA, MARXISMO**



**Editora Fundação Fênix**

**Porto Alegre, 2023**

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Vitor Matisse Kauffmann

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio - CAPES/PROEX - Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81



*Série Filosofia* – 128

#### Catálogo na Fonte

S471f XXIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS (23.: 2023 : Porto Alegre, RS).  
Filosofia política, marxismo [recurso eletrônico] / Elisandra Gomes Maia Strona Loureiro ... [et al.] (Orgs.). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.  
v. 2 (Série Filosofia ; 128)

Demais organizadores: Francis Denis Pacheco da Silva, Iverson Custódio Kachenski, Jane Araujo Melo, Pedro Antônio Gregorio de Araújo.  
Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN 978-65-5460-097-2  
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600972>

1. Filosofia. 2. Filosofia política. 3. Marxismo. I. Loureiro, Elisandra Gomes Maia Strona (org.). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. III. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>11</b>
<i>Comissão de Representação</i>	
<b>SEÇÃO 1</b>	<b>15</b>
<b>FILOSOFIA POLÍTICA</b>	
<b>1. DEMOCRACIA EM ANGOLA UM DESAFIO EXISTENCIAL: AS CAUSAS E EFEITOS DE UMA MOBILIZAÇÃO NACIONAL</b>	<b>17</b>
<i>Alberto Domingos de Moraes</i>	
<b>2. UM NOVO MÉTODO DE MEDIAÇÃO DE CONFLITOS A PARTIR DA TEORIA COMPREENSIVISTA DE WILHELM DILTHEY E DA TEORIA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS</b>	<b>33</b>
<i>Frederico Antônio Azevedo Ludwig</i>	
<i>Elisandra Gomes Maia Strona Loureiro</i>	
<b>3. GOVERNO BOLSONARISTA (2019-2022): DIRECIONAMENTO GRUPAL IDEOLÓGICO SEGUNDO VERTENTES DA PSICOLOGIA</b>	<b>51</b>
<i>Henrique Streit</i>	
<i>Agemir Bavaresco</i>	
<b>4. O RACISMO COMO ESTRATÉGIA DE ABJEÇÃO E MODULAÇÃO DA VIOLÊNCIA: LEITURAS A PARTIR DO PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER</b>	<b>65</b>
<i>Iverson Custódio Kachenski</i>	
<b>5. O CONCEITO DE CIDADANIA NA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS</b>	<b>73</b>
<i>Jader de Moura Fontenele</i>	
<b>6. A LIBERTAÇÃO COMO CONDIÇÃO PARA O FAZER POLÍTICO EM HANNAH ARENDT</b>	<b>85</b>
<i>Jane De Araujo Melo</i>	

<b>7. BREVES NOTAS SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE ARGUMENTOS DE POLÍTICA E ARGUMENTOS DE PRINCÍPIO NA ABORDAGEM DOS CASOS DIFÍCEIS EM DWORKIN</b>	<b>101</b>
<i>Lucas Taufer</i>	
<b>8. O DISPOSITIVO DE RACIALIDADE NA DESUMANIZAÇÃO DO CORPO NEGRO EM MIGRAÇÕES AFRODIASPÓRICAS</b>	<b>117</b>
<i>Maria Lucia Rodrigues da Cruz</i>	
<b>9. DESFIGURAÇÃO DOS AFETOS E RESTAURAÇÃO DO PODER DE OPINIÃO NA DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE DA PROPOSTA DE NADIA URBINATI DE DIARQUIA E O POPULISMO COMO FORMA DE REORIENTAÇÃO AFETIVA</b>	<b>133</b>
<i>Maurício Espíndola Carmona</i>	
<b>10. A HETEROLOGIA COMUNITÁRIA: UM ESBOÇO PARA UM PROJETO PORVIR</b>	<b>145</b>
<i>Pedro Antônio Gregorio de Araujo</i>	
<b>11. A INTERPRETAÇÃO DA RELECTIO DE INDIS DE FRANCISCO DE VITÓRIA COMO OBRA DE PENSAMENTO PARA CLAUDE LEFORT</b>	<b>163</b>
<i>Rogério Tadeu Mesquita Marques</i>	
<b>12. O FENÔMENO TOTALITÁRIO, SOLIDÃO E ISOLAMENTO EM HANNAH ARENDT</b>	<b>177</b>
<i>Tamara Tainah Lopes e Silva</i> <i>José Luiz de Oliveira</i>	
<b>13. UMA NOVA FORMA DE DOMINAÇÃO NO SUL GLOBAL</b>	<b>189</b>
<i>Valentinne da Silva Serpa</i>	
<b>SEÇÃO 2</b>	<b>199</b>
<b>MARXISMO</b>	
<b>14. O IMPÉRIO EM ANTONIO NEGRI: PRINCIPAIS TÓPICOS</b>	<b>201</b>
<i>Cássia Zimmermann Fiedler</i>	



<b>15. O FETICHISMO COMO FORMA DA ALIENAÇÃO</b>	<b>213</b>
<i>Daniel de Melo Sita</i>	
<b>16. O QUE TIVER QUE SER, SERÁ. SERÁ?: UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE A CONTINGÊNCIA, O MARXISMO E A TEORIA CRÍTICA</b>	<b>227</b>
<i>Francis D. P. da Silva</i>	
<b>17. GREEN NEW DEAL OU PROGRAMA ECOSSOCIALISTA DE TRANSIÇÃO? UMA POLÊMICA SOBRE AS SAÍDAS DO LABIRINTO CLIMÁTICO</b>	<b>243</b>
<i>Matheus Hein Souza</i>	



## APRESENTAÇÃO

É com imensa alegria que publicamos este livro, resultado de uma semana acadêmica repleta de apresentações e debates enriquecedores, permeados por uma troca amistosa e engajada de conhecimento. Não poderia ser diferente, dada a expertise de nossos participantes e comunicadores em temas caros à filosofia, e sua habilidade sensível e competente em lidar com pautas atuais como questões de gênero e ética na inteligência artificial. Nossa XXIII Semana Acadêmica foi planejada para abraçar esses temas de forma interdisciplinar, e isso só foi possível devido a todos os participantes, que deram corpo e valor ao evento. Para a palestra de abertura, contamos com a ilustre Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos (USP) falando sobre "Gilda de Mello e Souza e o aspecto feminino do ensaio". Também tivemos a honra de contar com a Profa. Dra. Patrícia Ketzer (UPF) e sua especialíssima palestra sobre epistemologia feminista: "Estereótipos Preconceituosos de Gênero e o Déficit de Credibilidade a Testemunhos de Mulheres em Casos de Agressão Sexual". Além disso, fomos muito felizes em ter outras exímias presenças femininas: a Profa. Dra. Polyana Tidre (UFPR) apresentando sua pesquisa sobre a atualidade da teoria do reconhecimento de Hegel, a Profa. Dra. Renata Guadagnin (UNIFAC) e a Profa. Dra. Anelise de Carli (APPH) ministrando um magnífico minicurso chamado "Decolonialidade e autodefesa: notas ético-estéticas", e a Profa. Dra. Camila Barbosa com sua esplêndida atuação em nossa memorável mesa redonda sobre IA, compartilhada com eminentes presenças: Prof. Dr. Avelino Zorzo (PUCRS) e Prof. Dr. Gerson Albuquerque (UFPI).

Também contamos com o excelente minicurso conduzido pelo Prof. Dr. Leonardo Ruivo (UFMA) que promoveu uma sólida introdução à epistemologia da expertise, a excelente palestra "Pensamento Filosófico do Século XI" do Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPel), o interativo minicurso do Prof. Dr. Bruno Leonardo do Nascimento Dias (USP), intitulado "Pensar o Mundo Atual", e o instigante minicurso interdisciplinar ministrado pelo Prof. Dr. Eduardo Vicentini (UFSM) com o tema "Críticas Filosóficas ao Casamento". O propósito deste ano foi reduzir o número de

minicursos e focar na qualidade, ampliando a duração das sessões e concentrando-nos na didática.

A nossa semana acadêmica também contou com 111 comunicações em formato híbrido que foram distribuídas em 26 mesas compreendendo as seguintes temáticas: Teorias da Discriminação, Feminismo, Dialética e Teoria Crítica, Filosofia Política, Liberalismo, Lógica, Epistemologia, Filosofia da Religião, Epistemologia Analítica, Ética, Psicanálise, Filosofia Antiga, Filosofia Medieval, Estética, Filosofia Contemporânea, Metafísica, Fenomenologia, e Filosofia da Informação. Além disso, tivemos eventos culturais com exposição de obras dos artistas plásticos Alex Sernambi, Bea Balen Susin e Mariana Riera, uma demonstração de desenho de modelo vivo pelo estudante de desenho Vitor Matisse, um espetáculo de Ballet: "A Morte do Cisne, de Fokine e música de Saint-Saëns", com a bailarina e Profa. de Ballet Clássico Camila Nejitailenco Bechstedt e um Acústico com o artista Vitor Massa. Nós fizemos questão de disponibilizar, no Volume V, os registros desses eventos.

As apresentações das mesas de comunicações que desejaram publicar em nossos anais originaram quatro volumes de artigos, que estão organizados conforme a seguinte estrutura:

– **Volume 1:** Filosofia Medieval, Estética, Fenomenologia, Psicanálise. Organizadores: Júlia Sant'anna Horn, Barbara Dornelles Brea Torelly, João Francisco Cortes Bustamante, Mabi Oliveira de Moura, Pedro Henrique Baptista Reis, Umbelina Maria Galvão de Moura, Wellington Carvalho de Macedo.

– **Volume 2:** Filosofia Política, Marxismo. Organizadores: Elisandra Gomes Maia Strona Loureiro, Francis Denis Pacheco da Silva, Iverson Custódio Kachenski, Jane de Araujo Melo, Pedro Antônio Gregorio de Araujo.

– **Volume 3:** Epistemologia, Filosofia da Religião, Metafísica e Ontologia. Organizadores: Taís Regina Chiodelli, Vinícius Felipe Posselt, Claiton Costa, Eduardo Alves, Kelvin Amorim de Melo, Leonardo Teixeira Pereira, Messias Miguel Uaissonne.

– **Volume 4:** Ética, Filosofia Contemporânea e Educação. Organizadores: Vitor Matisse, Cássia Zimmermann Fiedler, Enzo da Silva Efthymiatos, Érica Isabel Dellatorre Andrade, Giselle dos Santos Steinstrasser, Guilherme Augusto Pessin Corrêa, Ivan Krás Borges Schardosim, Liane Maria Busnello Thomé, Rute Raquel Prates Ferreira.

Nós, enquanto representação discente, desejamos expressar profunda gratidão a todas as pessoas que contribuíram significativamente para o êxito da XXIII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. O conceito sete da CAPES atribuído ao nosso programa atesta claramente a excelência do nosso corpo docente e discente, justificando a presença de renomados pesquisadores e pesquisadoras no cenário intelectual, assim como a qualidade das apresentações que tivemos o privilégio de testemunhar.

Gostaríamos de agradecer a todos os membros da comissão científica, que ajudaram ativamente na avaliação de resumos e de artigos publicados neste livro. De modo especial, gostaríamos de agradecer aos membros Barbara Brea, Cássia Fiedler, Eduardo Alves, Giselle Steinstrasser, Ivan Schardosim, João Francisco Bustamante e Pedro Henrique Reis, que articularam conosco a organização dos volumes aqui publicados. Agradecemos também ao André Maximino Chiodelli, artista responsável pela arte utilizada no evento.

Queremos expressar um agradecimento especial à comissão de coordenação do nosso Programa de Pós-graduação, composta por Nythamar H. Fernandes de Oliveira (Coordenador), Augusto Jobim do Amaral, Thadeu Weber, Teresa Cristina Schneider Marques e Umbelina Maria Galvão de Moura (representante discente), pelo apoio integral e estímulo fornecidos. Nossos agradecimentos também se estendem à Analista Administrativa Lisiane Ramos do Prado e ao Assistente Administrativo Felipe Verlindo, pela prontidão e paciência ao nos orientarem durante a jornada de organização do evento. E não podemos deixar de reconhecer e agradecer a todo o corpo docente do nosso programa de pós-graduação pelo apoio constante e valioso.

A você, estimado leitor, expressamos o desejo de que o conhecimento contido nos volumes desse livro lhe seja, em grande medida, significativo e enriquecedor.

Com atenção,

Comissão de Representação Discente do PPG em Filosofia da PUCRS.

*Umbelina Maria Galvão de Moura (Representante Discente).*

*Vitor Matisse Kauffmann (Vice-representante Discente).*

*Júlia Sant'Anna Horn (Primeira Secretária).*

*Vinícius Felipe Posselt (Segundo Secretário).*

*Taís Regina Chiodelli (Suplente).*



**SEÇÃO 1**  
**FILOSOFIA POLÍTICA**





# 1. DEMOCRACIA EM ANGOLA UM DESAFIO EXISTENCIAL: AS CAUSAS E EFEITOS DE UMA MOBILIZAÇÃO NACIONAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-01>

Alberto Domingos de Morais<sup>1</sup>

## RESUMO

Face ao partido-Estado, o MPLA onnipresente e onnipotente que governa o país, após a independência, sem interrupção, urge tomar e aplicar iniciativas cívicas, didáticas, não só, enquanto "grito", de angolanos/as, que clama pela liberdade e igualdade para todos como condição essencial para se obter uma sociedade verdadeiramente democrática, justa, equitativa, próspera e fiel aos valores dos seus ancestrais. Apoiada nos ensinamentos da cultura tradicional *bantu*, na força da Constituição de 2010 e demais leis, na experiência da concepção política de justiça como equidade de Rawls, essa reflexão apresenta-se como uma modesta contribuição para a árdua e inalienável tarefa da defesa e promoção da democracia em Angola.

Palavras-chave: "Constituição de 2010"; "Cultura tradicional *bantu*" "Democracia"; "Justiça como equidade".

## 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo fundamental ser uma reflexão introspectiva, ao mesmo tempo, cívica e acadêmica sobre o Estado de Direito e Democrático em Angola a partir de três contextos e textos: o poder como autoridade que emana dos valores tradicionais *bantu*, a cidadania na Constituição de 2010 e na ideia de justiça como equidade de John Rawls, com a finalidade de defender e promover a liberdade e igualdade para todos os angolanos e angolanas, não só, ou seja, promover uma sociedade próspera, justa, igual para todos e equitativa, segundo os artigos 22.º e 23.º da Constituição de 2010.

Antes de mais, importa situar o texto e o contexto. Angola tornou-se em Nação independente a 11 de novembro de 1975 depois de, quase, 500 anos sob ocupação

---

<sup>1</sup> Doutorando. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista – CAPES.  
E-mail: azul20beбето@hotmail.fr

colonial portuguesa (1482-1975), situa-se na região austral de África, é essencial e maioritariamente habitada pelos povos de origem bantu. Infelizmente, o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), um dos três movimentos da luta de libertação nacional exclui a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola) e a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola), do ideário da guerra colonial que é ter uma Angola livre e igual em oportunidades para todos os cidadãos cujo exercício do poder seria de eleições livres e justas<sup>2</sup>. Assim, começa a era de guerras fratricidas em Angola.

De acordo com Gouveia (2014), o MPLA proclama unilateralmente a independência em Luanda, capital do país, tem vantagem sobre os outros movimentos da luta de libertação, transforma-se em partido único e governo em Angola, adotando um regime de inspiração socialista soviético cuja Constituição tinha 60 artigos com a designação de Lei Constitucional da República Popular de Angola.

Aos, 07 de fevereiro de 1978 a Lei Constitucional da República Popular de Angola conheceu uma das primeiras revisões que reforçavam ainda mais o papel do MPLA, transformando-o em Partido do Trabalho, passando de 'movimento' a 'partido' marxista-leninista e, definindo como objetivo fundamental para Angola a construção de uma sociedade socialista, de acordo com Gouveia (2014).

Face a nova realidade, o MPLA e a UNITA envolveram-se na busca de construção e da consolidação de alianças amplas e político-militares, fruto do contexto geopolítico, dominado pela Guerra Fria, entre as superpotências, os EUA e o regime Sul-Africano de apartheid passaram a apoiar a UNITA e a ex-URSS juntamente com a Cuba conceberam e materializaram um importante plano político, militar e logístico canalizado para o seu aliado, o MPLA.

O engenhoso apoio político e militar, dos diferentes aliados às partes angolanas, "incendiou" o país, degenerando num cíclico e longo conflito civil entre o

---

<sup>2</sup> Assim definiam os artigos 1.º, 14.º e 15.º do Acordo de Alvor assinado entre o Governo português e os três movimentos da luta de libertação nacional, a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola). Igualmente, Acordo de Alvor é o instrumento político e jurídico que estabelece as cláusulas do fim processo colonial português em Angola e do processo político da transição pós-colonial entre os três movimentos da luta de libertação nacional.

MPLA – governo e a UNITA – rebelião que durou até 1991 com a assinatura dos Acordos de Bicesse (31/05/1991) que determinavam, dentre tantas coisas, o fim do Partido único, a adoção de um sistema multipartidário e de um regime democrático para Angola.

Igualmente, o novo quadro social e político, segundo Gouveia (2014), recebia a responsabilidade de elaborar uma nova Constituição que refletisse a vontade de todos os angolanos, ou seja, que fosse considerada efetivamente como Lei Magna de todos os angolanos, para todos os angolanos e com todos os angolanos<sup>3</sup>.

Infelizmente, com a rejeição unilateral e total da UNITA dos resultados das primeiras eleições democráticas de 29-30 de setembro de 1992 ganhas por MPLA, mesmo reconhecidas pelas Nações Unidas e Comunidade internacional como livres e justas, suspendeu-se todo o processo de paz, reconciliação e democratização da sociedade iniciado com os Acordos de Bicesse, porque ela (UNITA) decidiu regressar à guerra.

O “NÃO” dado pela UNITA aos resultados eleitorais de 1992, resultava cinicamente da sua vontade de sempre e obstinada pelo poder ou nada! Pois, mesmo depois de uma nova “chance” de paz, em 1994, com a assinatura dos Acordos de Lusaka, três ou quatro anos foram suficientes para a UNITA reorganizar-se e regressar novamente à guerra (1998) para o assalto final ao poder ou “golpe mortal” contra o MPLA. Mas, dessa vez, o governo (MPLA) tinha a lição bem estudada e no seio da própria estrutura político-militar da UNITA a guerra não era mais consensual como solução para os angolanos.

Assim, criou-se uma “cisão” interna, entre a “UNITA-Renovada” aquela que ficou nas cidades e participava democrática e ativamente na vida política e pública e a “UNITA-Militarista” ou “Savimbista” que voltara às selvas para fazer a guerra de

---

<sup>3</sup> A nova Constituição que a sociedade queria e esperava, deveria inspirar-se nas raízes da cultura tradicional africana cujos valores primordiais são a solidariedade, igualdade e justiça, despida das velhas ideologias do partido único, logo refletindo e endossando o pluralismo político e razoável, característica fundamental das democracias modernas. A Constituição deveria aproximar-se à ideia de justiça como equidade de Rawls (2000) que considera os cidadãos como pessoas livres e iguais porque são capazes de conceber uma “ideia” do bem para si e para os outros, têm uma identidade específica em função dos objetivos e compromissos que se dispõem a assumir que podem ser políticos e não políticos, outro aspecto da sua liberdade, porque se consideram auto-autenticadores de reivindicações válidas. Por motivos julgados válidos podem e devem reivindicar seus direitos e suas liberdades fundamentais, por fim, são capazes de assumir responsabilidades face aos seus objetivos e compromissos.

tipo convencional que somente terminou definitivamente em 2002 com a morte em combate do seu líder Jonas Savimbi (22/022002).

As causas dos longos e faseados conflitos armados continuam, ainda, em discussão, as opiniões variam segundo os autores e o lado de cada um, mas, a base é comum: “nem o MPLA nem a UNITA estavam interessados na reconciliação e na democratização” (MEIJER, G., MESSIANT, C., PARSONS, I., LOPES, F. V., 2004, p. 18).

## 2 OS DESAFIOS “CRÓNICOS” DA DEMOCRACIA EM ANGOLA

Entre os analistas, não só, julga-se, que os beligerantes somente, assinaram os “Acordos de Bicesse” em 1991, que determinaram o fim da vigência e do domínio “absoluto” do regime de partido único para a implementação da democracia em Angola, porque, “acima de tudo, o MPLA queria evitar a derrota militar, e aceitara certas condições com relutância e sob pressão” (MESSIANT, 2004, p. 18), a “União para a Independência Total de Angola (UNITA), formada pela guerra e por uma cultura totalitária, julgava-se vitoriosa, por ter forçado o seu inimigo a negociar e o ‘seu lado’ ter vencido a Guerra Fria. Acreditava na força como o principal meio de conquistar o poder” (MEIJER, G., MESSIANT, C., PARSONS, I., LOPES, F. V., 2004, p. 17).

Por exemplo, a UNITA, através do seu líder Jonas Savimbi, em público sempre defendeu que lutava pela busca da democracia e contra a ocupação Russa-cubana em Angola, mas, em círculos restritos e partidários afirmava o contrário, dizendo que a democracia não era africana nem *bantu*, o poder sim. Segundo ele, o chefe na sociedade política e tradicional africana *bantu* representa o pai, o chefe da família, cuja função não resulta de uma eleição democrática nem observa limites temporais.

Aliás, em Angola e não só, segundo Christine Messiant, o “processo de paz era encarado mais como uma via para a UNITA chegar ao poder” (MEIJER, G. & LOPES, F., 2004, p. 18-19). Essa tese, se não desmonta totalmente os argumentos, segundo os quais a UNITA lutou pela democracia em Angola, mas, demonstra que a democratização de Angola não era o seu fim primordial.

É verdade, a autoridade do chefe na cultura tradicional africana era incontestável, mas, não significava absolutismo nem totalitarismo. O “patriarca da família-cepa, primitiva, é o chefe incontestado” (ALTUNA, 2014, p. 100). Tinha um

poder político limitado “porque o conselho dos chefes da família, que decide juntamente com ele, pode coartar o seu despotismo [...] caso atraiçoe os costumes ou sobrepassse as suas atribuições. Formam sociedades democráticas com um chefe” (ALTUNA, 2014, p. 100).

A única ideia fixa e óbvia vem da maioria dos angolanos, que somente quis e quer, procurou e procura edificar e promover uma sociedade justa, próspera, equitativa, democrática, de paz e de inclusão social e política que segundo Rawls (2000) deve possuir três coisas: uma concepção política de justiça previamente sabida e aceite por todos os cidadãos, cujos membros sabem que as principais instituições da sociedade agem em conformidade com ela por isso têm bons motivos para acreditarem nela, por fim, os cidadãos dessa sociedade têm um senso normal e efetivo da justiça, razão pela qual, crê nela e nas suas instituições que agem segundo a sua concepção política de justiça.

É verdade, em Angola, o longo e doloroso período do conflito armado faz parte do passado, mas, os seus efeitos não. Imediatamente reciclados, capturaram o Estado de Direito e Democrático por meio de práticas como a corrupção, a bajulação, o nepotismo, a impunidade, a partidarização das instituições do Estado etc.

A nação e os cidadãos vivem sob o domínio de um partido que se assume e comporta-se como sendo o Estado. A militância político-partidária substituiu a cidadania e a autocracia o pluralismo político e razoável enquanto característica principal de uma democracia constitucional.

Porque, a guerra terminou consagrando uma das partes do conflito angolano como vencedora e outra como vencida, ou seja, “teve como resultado, o lado vitorioso – o governo do MPLA e os grupos sociais que o apoiam, que ficassem com toda a liberdade para fazer o que quiserem, não apenas na arena política, mas igualmente em termos sociais e econômicos” (MEIJER, G., MESSIANT, C., PARSONS, I., LOPES, F. V. 2004, p. 8).

Isto justifica, em Angola, a “hegemonia absoluta” do MPLA, mesmo sem o mínimo de “façanhas” sociais e econômicas que justifiquem, mas, ele ganha sempre em cada processo e ciclo eleitoral, ou seja, somente assim se pode compreender por que conserva o poder, mesmo, quando o grau e o sentido da cidadania são cada vez

mais elevados entre os angolanos e angolanas, artigos 47.º e 52.º, principalmente entre a juventude<sup>4</sup>.

Em 2002 com o fim definitivo da guerra parecia que a “sociedade” ansiada, dura e longamente, pela maioria dos angolanos chegara efetivamente, tendo em conta os eventos que se foram produzindo, como a realização das segundas eleições democráticas em 2008, a aprovação da Constituição de 2010, ou seja, a primeira Constituição democrática aprovada pela Assembleia Nacional “detida” por MPLA com uma maioria de 80% e a movimentação pelo Estado e não só, de maneira sem precedentes, de recursos econômicos e financeiros.

Tudo apontava para o lançamento e o prelúdio irreversíveis dos pilares do Estado de direito e democrático, do desenvolvimento e prosperidade autênticos e totais em Angola. A Constituição de 2010 defendia como objetivo fundamental a “construção de uma sociedade livre, justa, democrática, solidária, de paz, igualdade e progresso social” (CONSTITUIÇÃO, artigo 1.º), e determinava a “soberania popular, o primado da Constituição e da lei, a separação de poderes [...], o pluralismo de expressão e de organização política e a democracia representativa e participativa como os fundamentos da República de Angola” (CONSTITUIÇÃO, artigo 2.º).

O parágrafo 2 do mesmo artigo continua: a República de Angola “promove e defende os direitos e liberdades fundamentais do Homem [...], e assegura o respeito e a garantia da sua efetivação pelos poderes legislativo, executivo e judicial” (CONSTITUIÇÃO, artigo 2.º).

O sucesso do processo tinha, somente, um detalhe, a realização efetiva da justiça social pelo Estado angolano, ou seja, que o Estado se compenetrasse e comprometesse com a justiça social e o bem-estar dos cidadãos. É o que formalmente a Constituição de 2010 responde no artigo 90.º. Veja-se:

---

<sup>4</sup> A incapacidade e a inércia de o governo dar respostas às preocupações básicas dos cidadãos, por exemplo, ao provimento do saneamento básico, da educação e saúde de qualidade, do emprego e, em garantir, no mínimo, três refeições diárias para cada angolano e angolana, isso fez aumentar vertiginosamente a pobreza e a fome entre os cidadãos, naturalmente, os níveis de contestação do governo. É imaginável e seguro que nesses contextos, os direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos sejam, de uma ou outra maneira, desrespeitados. Isso, desperta e eleva a compreensão e assunção da cidadania entre as pessoas, artigos 47.º e 52.º.

[...] a adoção de critérios de retribuição da riqueza do país, acima de tudo, privilegiando os cidadãos de extratos sociais mais vulneráveis e carenciados, a asseguaração da justiça como equidade e a solidariedade em todos os domínios da vida nacional, a fruição por todos os cidadãos dos benefícios coletivos resultantes do desenvolvimento (CONSTITUIÇÃO DE 2010).

A própria cultura tradicional *bantu*, de acordo com Altuna (2014) reserva uma importância peculiar à sociedade, pois entende que ela faz existir, dá sentido, valoração e forma ao indivíduo desde o seu nascimento até a morte por meio da solidariedade. A solidariedade para a sociedade tradicional *bantu* significa e simboliza a justiça social. Nesta conformidade, a brinda com uma série de definições. A “solidariedade funda-se no sentimento de igualdade” (ALTUNA, 2014, p. 205). A solidariedade é o próprio homem enquanto reciprocidade, segundo Altuna (2014), ou ainda, a “solidariedade é a morte do nada” (2014). Enfim, Senghor resume isso afirmando: “mata o seu Eu para renascer no Outro” (ALTUNA, 2014, p. 206).

Em cada contexto, torna-se difícil, falar da sociedade sem referência à autoridade porque a dimensão social e intersubjetiva no homem/mulher suscita inevitavelmente a autoridade. Entre as sociedades tradicionais *bantu* que, normalmente, eram constituídas de pequenos grupos, clãs, tribos e famílias o papel da autoridade era exercido por um chefe, chancelado por diversos chefes com diferentes funções no interior de cada grupo.

Segundo Altuna (2014), o *bantu* para além do poder central, para preservar uma coabitação pacífica de poderes entre as chefias de clãs, tribos, grupos etc., que representavam a autoridade, igualmente criava poderes paralelos de fiscalização e de manutenção de equilíbrio dentro das comunidades políticas cuja finalidade era evitar poderes absolutos e totalitários. Como se pode ver:

Esta coexistência de poderes caracteriza precisamente os sistemas de chefias, as quais se podem classificar de democracias funcionais, visto que a vida comunitária e as decisões políticas tinham de ser joeiradas por sucessivos estratos que representavam todos os cidadãos [...]. O chefe rege as instituições [...]; os funcionários são, sob as suas ordens, os agentes do Estado (ALTUNA, 2014, p. 101).

Sem querer subestimar e tirar o contexto de cada texto, mas, buscando um paralelismo entre eles, certamente, existe uma interação entre os valores tradicionais da sociedade *bantu*, a Constituição de 2010 e a ideia de justiça como equidade de John Rawls (2000) em sentido teleológico do poder enquanto exercício que busca a realização do bem comum dentro de uma sociedade política.

Outrossim, quanto à natureza do poder, mesmo se na cultura tradicional *bantu*, não se pode falar taxativamente de uma sociedade democrática, ou seja, o exercício do poder não era democrático a estilo das sociedades ocidentais e modernas, mas, é obvio e admissível enxergar nele um "sabor democrático".

A Angola moderna tem recursos naturais, humanos, sociais, políticos, econômicos, culturais, intelectuais etc., capazes de cativar e unir sinergias para transformá-la em sociedade democrática e bem-ordenada, desde que, se aplique com responsabilidade, sagacidade, estratégias, profissionalismo e comprometimento o seu principal recurso, o cidadão e a cidadã angolanos e, naturalmente, sem olvidar os imensos recursos naturais estejam disponíveis para a felicidade e bem-estar de todos os angolanos e angolanas.

A título de exemplo, Tony Hodges lembra que "Angola possui uma excepcional dotação de recursos. É o segundo maior produtor de petróleo subsaariano [...]. É também o quarto maior produtor de diamantes do mundo [...], os recursos em diamantes de aluvião e kimberlitos concentram-se principalmente no nordeste de país (MEIJER, G., MESSIANT, C., PARSONS, I., LOPES, F. V. 2004, p. 48).

A descrição dos seus imensos recursos naturais não fica por aqui. "Angola tem igualmente jazidas de numerosos outros minérios por explorar, no período colonial, era um produtor de minério de ferro de dimensão média" (MEIJER, G., MESSIANT, C., PARSONS, I., LOPES, F. V. 2004, p. 48). Em descobertas mais recentes "foram encontradas jazidas substanciais de gás natural [...]. Se os seus recursos fossem devidamente aproveitados, Angola seria um dos países mais prósperos de África" (MEIJER, G., MESSIANT, C., PARSONS, I., LOPES, F. V. 2004, p. 48-49).

Os valores tradicionais *bantu*, a Constituição de 2010 e a ideia de justiça como equidade de Rawls, se assumidos com patriotismo e profissionalismo e aplicados com pragmatismo podem influenciar positivamente para a instauração e



implementação de um exercício de cidadania inclusiva, sem o “clientelismo partidário que favorece uns em detrimento de outros” (CIPRIANO, 2015, p. 296), podem, assim, impulsionar um surpreendente e integral desenvolvimento humano e social de maneira duradoura.

Os angolanos estão mais do que cientes e esclarecidos sobre a principal causa subjetiva e objetiva que estagna o processo de uma implementação efetiva e autêntica do Estado de Direito e Democrático em Angola, com ele o desenvolvimento e a prosperidade da sociedade, como se pode observar:

Sim. Hoje na consciência de muitos, até de certos governantes, ser militante vale mais do que ser cidadão, o partido vale mais do que a Nação! É uma herança pesada e empobrecedora que não estimula o desenvolvimento humano, social, político, económico e cultural. Penso que o dia que invertermos esta mentalidade aí começará o renascimento de Angola (IMBAMBA, 2020).

O paradigma “clientelismo partidário” e o enaltecimento da militância e do partido em detrimento da cidadania e da nação como critério recorrente e dominante para se ser “angolano” com direitos e liberdades fundamentais enfraquece profundamente a visão da sociedade tradicional *bantu* que considera o homem dentro da sociedade como uma reciprocidade, através da solidariedade fundada no sentimento de igualdade, segundo Altuna (2014), assim, como choca frontalmente com a ideia da posição original assenta em justiça como equidade cuja sociedade é considerada como “um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais” (RAWLS, 2000, p. 65).

Ainda assim, esse paradigma é, e, continua a ser um desrespeito total à própria Constituição, artigos 22.º e 23.º, que prescreve e determina o mesmo gozo ou a mesma usufruição dos cidadãos pelos mesmos direitos, mesmas liberdades e mesmas garantias constitucionais e a igualdade total entre eles. Portanto, esse comportamento fomenta a exclusão social que, infelizmente cria e fomenta categorias e classes irreconciliáveis entre cidadãos da mesma nação, que na ótica de Rawls (2000) e da Constituição de 2010 consideram-se pessoas livres e iguais.

Uma sociedade política direcionada nesses moldes, apesar das suas potencialidades em recursos naturais e humanos, dificilmente traduzirá e acompanhará a vontade da maioria dos angolanos que torça unicamente por uma liderança capaz de promover, unir o país e os cidadãos em torno do Estado-Nação, porque, simplesmente não fará funcionar nem respeitar a estrutura do Estado de Direito, como, não é, nem será capaz de apresentar uma economia que conduza os angolanos a ter uma sociedade bem-ordenada e próspera com uma educação e saúde de qualidades, uma justiça que a todos possa servir como principal matriz na sociedade.

Em Angola, por exemplo, fala-se muito de uma justiça com dois pesos e duas medidas que penaliza mais o pobre e o desfavorecido, ou seja, a “justiça em Angola é para os pobres. Quer dizer, a justiça não existiria em Angola em seu pleno exercício; existe, de fato, uma maquinaria para o funcionamento da justiça” (CIPRIANO, 2015, p. 296). Curiosamente, na cultura tradicional bantu a justiça fomentava a igualdade e, a lei era respeitada de maneira incondicional. “Deve-se insistir que a igualdade de todos perante a lei é a regra primária do direito bantu, pelos menos em princípio” (ALTUNA, 2014, 238).

Quando, o então Presidente da República, José Eduardo dos Santos se propôs e propôs em criar e potenciar o país com uma classe empresarial forte que pudesse transformar-se em sustentáculo permanente da classe média, a ideia era genial e fantástica, mas pecou em alguma coisa importante e primordial. Coloquemos, antes, em cena as suas palavras, seguidamente retomaremos a análise. Vejamos as palavras do Presidente Eduardo dos Santos:

Há quem pense que o crescimento e desenvolvimento social a diferentes velocidades de vários segmentos sociais seja uma política deliberada para perpetuar a injustiça social. Não é assim. Este é apenas um fenômeno inerente a este período de transição, em que a Nação precisa de empresários e investidores privados nacionais fortes e eficientes para impulsionar a criação de mais riqueza e emprego. (DOS SANTOS, 2013).

Agora, voltemos a análise, dizíamos que havia “pecado” em algo importante e primordial. Sim! Era preciso, primeiro acautelar e colocar em prática três elementos essenciais e constitucionais, definidos como tarefas fundamentais do Estado:

- a. A promoção da igualdade de direitos e de oportunidades entre os angolanos, sem preconceitos de origem, raça, filiação partidária, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (CONSTITUIÇÃO, 2010, artigo 21.º, alínea h);
- b. A defesa da democracia, o asseguramento e o incentivo da participação democrática dos cidadãos e da sociedade civil na resolução dos problemas nacionais (CONSTITUIÇÃO, 2010, artigo 21.º, alínea l);
- c. A promoção do desenvolvimento harmonioso e sustentado em todo o território nacional, protegendo o ambiente, os recursos naturais e o patrimônio histórico, cultural e artístico nacional, (CONSTITUIÇÃO, 2010, artigo 21.º, alínea m).

Não tendo começado por esse passo, o Presidente Eduardo dos Santos, acidentalmente, criou um grupo de angolanos que incentivou e incentiva a corrupção e a exclusão sociopolítica através de bajulação, nepotismo e impunidade, males que o Presidente João Lourenço considerou como “inimigo número um” de Angola a combater. A “corrupção, o nepotismo, a bajulação e a impunidade [...] são o inimigo público contra qual temos o dever de lutar e vencer. Nesta luta, o MPLA deve assumir o papel de vanguarda e de líder mesmo que os primeiros a tombar sejam militantes e altos dirigentes do partido”<sup>5</sup>.

Angola precisa de “líderes”, não de “chefes”, em todos os domínios que apoiados na força de todos os cidadãos façam funcionar o país que é de todos e com todos, contrariamente, os “chefes” aconselham-se com um grupo, os bajuladores e oportunistas que, simplesmente se apoderam do bem comum.

---

<sup>5</sup> Palavras do Presidente João Lourenço no ato de tomada de posse em 2018 como presidente do MPLA, marcando a plenitude do seu poder nas Instituições do Estado e do partido, acabando com a “famosa” bicefalia política que durou mais ou menos um ano, porque, depois da sua tomada de posse como Presidente da República em 2017, José Eduardo conservou, ainda, a chefia do partido-MPLA. Em: FERREIRA, A. G. *João Lourenço assume o MPLA para acabar com “o nepotismo, a impunidade e a bajulação”*. publico.pt. 2018, Disponível Em: <https://www.publico.pt>. aos 08 de set. de 2018, acessado: aos 30 de jul. de 2023.

A aplicação da ideia de razão pública, no contexto angolano, enquanto uma das ferramentas de um regime democrático constitucional, segundo Rawls (2004) é fundamental e imprescindível porque permitiria o reforço do exercício democrático seja entre os poderes do Estado ou órgãos de soberania, artigo 2.º, seja no que concerne à participação dos cidadãos na vida política e pública do país, artigos 52.º e 47.º.

Aliás, essa prática já existia e funcionava na cultura tradicional bantu como freio de equilíbrio e de boa funcionalidade da democracia tradicional, evitando desta forma que em alguns casos, que o poder se degenerasse em tirania e despotismos, de acordo com Altuna (2014). Dada a importância do assunto, urge transportar e imprimir aqui a ideia de Altuna:

O chefe não podia lançar-se ao poder absoluto. Havia certos mecanismos sócio-políticos para manter o equilíbrio, os quais coarctavam a sua autoridade, chegando, por vezes, a ser mais fortes do que ele. Assim, por exemplo, os ramos de linhagem, os grupos de idade, as sociedades secretas, os conselhos de anciãos, os senados dos nobres, as manobras de especialistas da magia. Esta coexistência de poderes caracteriza precisamente os sistemas das chefias, as quais se podem classificar de democracias funcionais (ALTUNA, 2014, p. 101).

A falta desses freios que equilibram os poderes e competências faz com que algum órgão de soberania "pisoteia" o princípio de "separação de poderes e interdependência de funções", artigo 2.º, e, extravasa as suas competências e os seus limites para se assumir, arrogar como o "PODER".

Então, os Tribunais chamados de Tribunais superiores da República, artigo 176.º que são os Tribunal Constitucional, artigo 180.º, Tribunal Supremo, artigo 181.º, Tribunal de Contas, artigo 182.º e Supremo Tribunal Militar, artigo 183.º, devem agir e ser de fato a ideia da razão pública dos cidadãos, suas decisões devem ser o máximo possível razoáveis para atenderem verdadeiramente as preocupações dos cidadãos.

Esses Tribunais, citando Rawls, devem cumprir o que ele chama de "dever de civilidade para com os outros cidadãos" (RAWLS, 2004, p. 71-72). Mas, isso devem

demonstrá-lo continuamente, em conformidade com a ideia de razão pública em discurso e conduta, conclui Rawls (2004).

Portanto, o poder político não devia interferir na participação pública e política dos cidadãos devidamente estabelecida na Constituição e na lei, fundamentalmente o artigo 47.º que garante a todos os cidadãos a liberdade de reunião e de manifestação pacífica e sem armas. Sempre que os cidadãos o fazem, assumem a ideia de razão pública que lhes garante a participação ativa e direta nos assuntos de interesse comum e válidos para a vida nacional. o Estado/governo não pode nem deve tolerar somente os cidadãos que se manifestam em apoio às suas ações, mas também aqueles que as reprovam, até aprende mais e melhor com as opiniões críticas e contrárias que com as que lhe são sempre favoráveis.

## CONCLUSÃO

A população angolana, hoje é, maioritariamente jovem, aquela franja humana e social que não viveu nem cresceu no tempo dos horrores da guerra, mas, que nasceu no tempo em que Angola era chamado de "canteiro de obras"<sup>6</sup>, assiste com frequência e tristeza como as riquezas de todos os angolanos e angolanas são pilhadas para o benefício exclusivo de uma minoria, a nova classe burguesa, partilha diariamente a dura realidade da maioria dos angolanos, sem educação nem saúde de qualidade, sem oportunidades para a realização do seu futuro.

Os cidadãos e a juventude angolanos denunciam com veemência nunca mais a guerra nem aos métodos antidemocráticos e anticonstitucionais de aceder ao poder e/ou de conservar o poder, mas, imbuídos dos valores tradicionais do povo bantu de solidariedade, responsabilidade coletiva e de serviço e amor ao próximo pedem ao Estado que promova a justiça social para todos os angolanos e angolanas, de acordo com o artigo 90.º da Constituição.

---

<sup>6</sup> Angola um canteiro de obras, expressão usada e aplicada pela primeira vez à realidade angolana pelo então Presidente da República, José Eduardo dos Santos, num contexto em que o país parecia conhecer um crescimento social e económico sem precedentes, In: MANUEL, F. *Obras públicas em Angola – Um "canteiro de obras" que foi apenas um pretexto para a gatunagem*, jornal24horas.ao, 2020, Disponível em: <https://jornal24horas.ao>, aos 23 de jul. de 2020, acesso: aos 21 de out. de 2023.

Outrossim, imploram com firmeza ao Estado que promova a “igualdade de direitos e de oportunidades entre os angolanos, sem preconceitos de origem, raça, filiação partidária, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”, (CONSTITUIÇÃO de 2010, artigo, 21.º, alínea h).

Como Rawls (2008), eles igualmente clamam às principais instituições sociais, políticas e econômicas do país por uma maneira justa e equitativa na distribuição dos direitos e deveres fundamentais e na determinação da divisão das vantagens decorrentes da cooperação social, ou seja, que as oportunidades naturais, sociais, políticas, culturais, intelectuais etc., que a sociedade oferece estejam à disposição de todos e todas.

Enfim, a partir do momento em que Angola assumir o pluralismo político como critério fundamental e indeclinável de estar em democracia e de fazer a democracia, a primazia da militância cederá lugar à cidadania, o enaltecimento do partido dará automaticamente prioridade à nação e a consolidação de instituições fortes em detrimento de individualidades fortes serão o centro da governança e o leme do Estado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGOLA, Constituição, 2010, *Constituição da República de Angola*, Luanda: Plural Editores, 2010, p. 5-88.

ALTUNA, PE. R. DE A. *Cultura tradicional bantu*, 2.ª Edição, Águeda: Paulinas Editora – Prior Velho, 2014.

CIPRIANO, P. B. M. *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola*, 2015. 583 Fls. (Doutoramento em Ciências Sociais) – Universidade Fernando Pessoa, Porto, 2015

DOS SANTOS, J. E. *República de Angola. Leia na Íntegra a Mensagem do presidente José Eduardo dos Santos, sobre o Estado da Nação*, 2013, voaportugues.com, 2013, Disponível em: <https://www.voaportugues.com>, 16 de out. de 2016 Acessado: 03 de abril de 2023.

FERREIRA, A. G. *João Lourenço assume o MPLA para acabar com “o nepotismo, a impunidade e a bajulação”*. publico.pt. 2018, Disponível Em: <https://www.publico.pt>. aos 08 de set. de 2018, acessado: aos 30 de jul. de 2023.

GOUVEIA, J. B. *Direito Constitucional de Angola*, Lisboa: IDILP-Instituto do Direito de Língua Portuguesa: Campus de Campolide, 2014.

IMBAMBA, J. M. *Hoje em Angola, ser militante de um partido político vale mais do que ser cidadão*. JornalOKWANZA, 27 jul. 2020. Disponível in <https://www.jornalokwanza.com>. Acesso em: 23 set. 2023).

KI-ZERBO, J. *Histoire de l'Afrique Noire*, Paris: Hatier, 1972.

MANUEL, F. *Obras públicas em Angola – Um “canteiro de obras” que foi apenas um pretexto para a gatunagem*, jornal24horas.ao, 2020, Disponível em: <https://jornal24horas.ao>, aos 23 de jul. de 2020, acesso: aos 21 de out. de 2023.

MEIJER, G. MESSIANT, C. PARSONS, I. LOPES, F. V. *Accord 15: Da paz militar à justiça social? O processo de paz em Angola*, Londres: Conciliation Resources, 2004.

RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, 2.<sup>a</sup> Edição, São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAWLS, J. *O Direito dos Povos*, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, 3.<sup>a</sup> Edição, São Paulo: Martins Fontes, 2008.





## 2. UM NOVO MÉTODO DE MEDIAÇÃO DE CONFLITOS A PARTIR DA TEORIA COMPREENSIVISTA DE WILHELM DILTHEY E DA TEORIA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-02>

*Frederico Antônio Azevedo Ludwig<sup>1</sup>*

*Elisandra Gomes Maia Strona Loureiro<sup>2</sup>*

### RESUMO

Dilthey estudou a compreensão da realidade interna do indivíduo e de seus efeitos externos. Assim, o investigador social se coloca no lugar dos sujeitos investigados, em uma atitude empática. No seu ponto de vista, a filosofia não pode se contentar em fornecer apenas uma especulação sobre o mundo, pois o seu objetivo, enquanto ciência, deve ser o de proporcionar conhecimentos teóricos e, a partir desses conhecimentos teóricos, princípios práticos reguladores para a vida, tanto para os seres individuais como para a sociedade como um todo. A utilização do compreensivismo empático é uma alternativa para um problema recorrente no sistema judicial brasileiro - a falta de efetividade, exequibilidade e satisfação com as decisões judiciais - o que demanda uma nova forma de atuação dos profissionais que atuam na resolução de conflitos. Com sua Teoria de Justiça, John Rawls introduziu inovações ao pensamento filosófico ao cindir filosofia política e filosofia moral, apresentando uma teoria geral sobre a Justiça. Com base em suas discussões profundas sobre as concepções políticas de Justiça como equidade, preocupou-se em propor princípios para uma estrutura básica de sociedade. Rawls discorre sobre os princípios orientadores que podem estabelecer critérios para uma sociedade justa. A propósito, na atualidade, há uma preocupação com os rumos de como a sociedade irá resolver os seus conflitos, tanto que os métodos de autocomposição, especialmente os *on-line*, têm se tornado um ponto de engajamento de diversos setores da sociedade, tanto nos sistemas judiciais, quanto nos sistemas privados. Desta forma, o artigo também busca entender e explorar as potencialidades da autocomposição *on-line*, sob a ótica da Teoria de Justiça como Equidade, ampliando a discussão para espaços digitais e promovendo novos olhares sobre uma sociedade digital justa, bem como contribuir para um novo olhar sobre o tratamento do conflito, promovendo mudanças sociais positivas e uma cultura da paz.  
Palavras-chaves: Método; Mediação; Conflitos; Dilthey; Rawls.

---

<sup>1</sup> Doutorando. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.  
E-mail: frederico.ludwig@gmail.com.

<sup>2</sup> Mestranda. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.  
E-mail: elismaiastrona2@gmail.com.

## 1 A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS

A mediação pode ser identificada como meio de solução de conflitos, desde os tempos mais remotos, nas culturas judaicas, cristãs, islâmicas, hinduístas, budistas, confucionistas e indígenas. Na China e no Japão é considerada a forma primária de composição dos litígios, com uma abordagem moral dos problemas em vez da coerção, o que se enraizou na cultura desses países<sup>3</sup>.

A partir da década de 1960, com maior ênfase nos anos 70, nasce nos Estados Unidos um movimento do meio jurídico e político conhecido como "Alternative Dispute Resolution" (ADR). O conceito de *Alternative Dispute Resolution* é referido por Ranzolin<sup>4</sup>, citando a obra de Nolan-Haley, pela qual ADR é um termo geral que se refere a alternativas para as disputas judiciais, como a negociação, a mediação, a arbitragem, os *mini trials* ou *summary jury trials*, desenvolvidos em alguns Estados norte-americanos.

No Brasil, somente há poucos anos começaram a surgir projetos para o desenvolvimento da mediação. Em 2009, o Ministério da Justiça lançou o Manual de Mediação Judicial. Em 2010, a mediação foi pautada na Política Judiciária Nacional de tratamento adequado dos conflitos de interesses no âmbito do Poder Judiciário, no Conselho Nacional de Justiça, tendo sido objeto da Resolução n.º 125/2010. Já em 2015, foi sancionada e publicada a Lei nº 13.140/2015, que dispõe sobre a mediação entre particulares como meio de solução de controvérsias e sobre a autocomposição de conflitos no âmbito da administração pública. Ademais, o Novo Código de Processo Civil prevê, em seu art. 165, *caput*, a criação pelos Tribunais de "centros judiciários de solução consensual de conflitos, responsáveis pela realização de sessões e audiências de conciliação e mediação".

Conforme descreveram Highton e Álvarez<sup>5</sup>, as características de um mediador eficiente são a neutralidade, a capacidade de se abster de projetar seu próprio juízo, a flexibilidade, a inteligência, a paciência, a empatia, a sensibilidade e o respeito, ser um ouvinte ativo, imaginativo e hábil em recursos, energético e persuasivo, ter

---

<sup>3</sup> Faleck (2014, p. 175).

<sup>4</sup> Ranzolin (2011, p. 7.)

<sup>5</sup> Highton (2008, p. 216-217).

capacidade para tomar distância nos ataques, objetivo, honesto, digno de confiança para guardar confidências, ter sentido de humor e ser perseverante.

Como visto, um dos meios que auxiliam na resolução de conflitos é a prática da empatia, que é considerada inclusive uma das técnicas de mediação. Nessa linha, Sen<sup>6</sup> propôs o escrutínio moral crítico, como uma tentativa de divisar nossos sentimentos e crenças “com os olhos de outras pessoas, isto é, como provavelmente outras pessoas os veriam.” No mesmo sentido, Rorty<sup>7</sup> se referiu a uma “educação sentimental”, ou seja, uma “habilidade crescente de enxergar as similaridades entre nós mesmos e as pessoas diferentes de nós como mais importantes do que as diferenças.” Também, Naranjo<sup>8</sup> falava sobre “a nossa capacidade de amor para com os nossos semelhantes (...) compaixão e empatia ou a capacidade de nos colocarmos no lugar dos outros.” Ainda, Dilthey<sup>9</sup> estudou a compreensão da realidade interna do indivíduo e de seus efeitos externos.

## 2 A TEORIA COMPREENSIVISTA DE WILHELM DILTHEY

*A priori*, é importante que se faça uma análise histórico-conceitual do termo compreensão para melhor entendermos o método de Dilthey.

No final do século XIX, quando ainda imperava a sociologia positivista de Augusto Comte, surgem movimentos antipositivistas na Europa. Na Alemanha, chamou-se espiritualismo alemão a ideia de defender a criatividade contra posições deterministas sustentadas pelo positivismo. O movimento antipositivista nesse país se dividiu em dois ramos: os discípulos neokantianos do hegelianismo e os historicistas.

Do lado historicista, destacou-se a figura de Wilhelm Dilthey, que buscava na compreensão um método para as ciências sociais. Ele combatia a ideia de entender as ciências da cultura necessariamente por meio de leis universais explicativas, leis gerais de comportamento social<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Sen (2010, p. 22).

<sup>7</sup> Rorty (2005, p. 217).

<sup>8</sup> Naranjo (2013, p. 100).

<sup>9</sup> Dilthey (1944, p. 137).

<sup>10</sup> Dilthey (2010, p.72).

Para o filósofo<sup>11</sup>, compreender é compreender o outro, que é um sujeito, como eu, não um objeto. Assim, o investigador social coloca-se no lugar dos sujeitos investigados.

Essa investigação é histórico-cultural, pois, ao reproduzir o lugar onde outras pessoas agiram, remete ao passado. Nesse diapasão, seria possível entender a natureza dos processos históricos colocando-se no lugar dos protagonistas da história.

Por consequência, surgem as seguintes questões: Como é feito esse exercício de retorno ao passado e de compreensão da ação? Seria reproduzir com a imaginação uma determinada situação particular, colocando-se nos estados mentais do investigado?

Dilthey<sup>12</sup> entendia que todo estado mental real produz um resultado, ou seja, para compreendermos um escritor ou um pintor, devemos ver suas obras ou pinturas. É a ideia hegeliana de que não há essência sem aparência.

Logo, compreender o outro sujeito seria compreender suas dimensões subjetivas, exercitar a capacidade de ter contato com outros estados mentais. Aqui a hermenêutica adquire uma dimensão metodológica diferente, já que seria um método de interpretação que analisa a essência pela aparência, isto é, os produtos culturais revelariam a essência do investigado, seus motivos e suas intenções.<sup>13</sup>

É nesse sentido que Dilthey refletiu e construiu o método compreensivo, pode ser o fundamento para investigações e pesquisas voltadas para a realidade humana, seus aspectos morais e culturais, inclusive no âmbito do Direito.

Segundo Dilthey, a compreensão elementar tem relação com o espírito objetivo, que seriam as múltiplas formas que a comunidade se objetivou no mundo sensível, abarcando desde o estilo de vida, as formas de trato, até o nexos de fins que a sociedade se configurou, os costumes, o direito, o Estado, a religião, a arte, as ciências e a filosofia.

Nesse passo, mostra-se evidente a conexão que a compreensão interna tem com o saber geral, como refere Dilthey:

---

<sup>11</sup>Dilthey (2010, p.184).

<sup>12</sup> Dilthey (2010, p.194).

<sup>13</sup> Schuster (1995, p. 12).

Tudo isso resulta em uma consequência importante para o processo de compreensão. A manifestação de vida que o indivíduo capta não é para ele, em geral, algo isolado, mas é repleta, por assim dizer, de conhecimento sobre o comum e de uma relação, nela presente, com algo interno. (DILTHEY, 1986.p. 275).

Outrossim, a compreensão está intimamente ligada à afinidade recíproca dos indivíduos, que pressupõe a conexão do universal humano com a individualização. Esse exercício somente é possível por meio da prática de viver interiormente, que ocorre mediante a imersão no singular e a comparação com o diferente.

Portanto, deve-se reconhecer as diferenças de vida dos indivíduos para que se compreenda as razões de suas atitudes. Nessa esteira, não há como desvendar uma realidade diferente sem que se conheça a sua própria individualidade e a compare com as demais.

A compreensão superior busca uma conexão com a própria vivência experimentada, o que Dilthey<sup>14</sup> denomina de traslado ou transposição: "Assim, quando as condições de compreensão implicam a presença da própria conexão psíquica vivida, falamos da transposição do próprio eu para um determinado conjunto de manifestações de vida."

Com efeito, sobre a base dessa transposição, surge a forma suprema em que a totalidade da vida psíquica opera na compreensão, que é a reprodução ou revivência.

Nessa esteira, toda a atualização viva de um meio e de uma situação externa estimula em nós a revivência. Essa compreensão nos permite viver situações que não estão presentes na nossa realidade atual.

A propósito, questiona Sass<sup>15</sup> se "áreas do saber como o direito, a literatura, a história, a economia, a religião, a arte e a filosofia devem ser estudadas exclusivamente a partir dos pressupostos da matemática e das ciências naturais?"

Acrescenta Sass<sup>16</sup>, "não seria necessário e urgente a elaboração de um método específico para esse imenso campo da cultura denominada humanidade?"

---

<sup>14</sup> Dilthey (1986, p. 280).

<sup>15</sup> Sass (2019, p. 538).

<sup>16</sup> Sass (2019, p. 538).

Sobre o tema, explica Muhl:

Aos olhos de Dilthey, a filosofia não pode se contentar em fornecer apenas uma especulação sobre o mundo. O seu objetivo enquanto ciência deve ser o de proporcionar conhecimentos teóricos e, a partir desses conhecimentos teóricos, princípios práticos reguladores para a vida, tanto para os seres individuais como para a sociedade como um todo. (MUHL, 2020, p. 05).

Então, a indagação que se faz é se a hermenêutica diltheyana, baseada na compreensão da realidade interna do indivíduo e de seus efeitos externos, através da empatia, pode ser um método capaz de auxiliar os mediadores?

### 3 A MEDIAÇÃO COMUNITÁRIA

A mediação é um método direto, empático e, acima de tudo, pacificador, que possibilita a solução imediata de demandas judiciais ou extrajudiciais, além de uma mudança da cultura do litígio para a conciliatória. Dessa forma, a mediação pode se utilizar do método compreensivo de Dilthey para facilitar a resolução dos conflitos?

Ao que se constata, tanto no meio acadêmico como na prática profissional, muitas das técnicas de mediação ensinadas e utilizadas pelos mediadores foram criadas em contextos diferentes do nosso, em culturas completamente diversas, onde a gênese do conflito é outra e a forma de resolução também deve levar em conta essas circunstâncias. Como exemplo temos a tão propagada mediação da Escola de Harvard, que é um desdobramento da negociação de conflitos, muito utilizada em nosso país.

Ocorre que muitas vezes o conflito deixa de ser resolvido justamente pela aplicação de uma técnica que não é adequada naquele contexto ou meio cultural, gerando a insatisfação dos mediandos e um descrédito do sistema judicial ou extrajudicial que pratica a mediação. A respeito, Tavares<sup>17</sup> menciona que “a importância da doutrina comunitarista está na forte defesa da cultura local, que não pode ser violada apenas porque é menos poderosa do que a cultura predominante.”

---

<sup>17</sup> Tavares (2023, p. 42).

Assim, cada vez mais se mostra necessária uma mediação próxima da realidade dos conflitos enfrentados pelo indivíduo, que leve em conta as mazelas sociais, o modo de vida e a personalidade dos conflitantes. Onde estaria essa forma de composição de conflitos, senão dentro da própria e rica cultura brasileira, nas nossas raízes afrodescendentes e indígenas ou mesmo nas tradições de cada região brasileira e na maneira como esses povos se reúnem e convivem historicamente no seu núcleo social? É nesse sentido que o método compreensivo de Dilthey pode ajudar, porquanto “as ciências humanas, iniciadas a partir das investigações acerca das ciências do espírito, segundo nosso autor, tem como foco principal a vida humana em sociedade historicamente situada”<sup>18</sup>. No mesmo sentido, referem Grunennvaldt e Beber que para Dilthey essa investigação deve buscar “por individualidades, olhando culturas que são singulares e épocas que são definidas por sujeitos que as configuram, cada qual ao seu modo”<sup>19</sup>.

Nessa linha, já se desenvolveram estudos e práticas da Justiça Restaurativa (indígenas do Canadá, Estados Unidos e Nova Zelândia)<sup>20</sup> e das Constelações Familiares (observações do então Padre missionário Bert Hellinger na convivência com os Zulus na África do Sul). Daí a importância da defesa de métodos decoloniais de resolução de conflitos, que se originam a partir da preservação da cultura e do pensamento dos povos.

Importa aqui conectar a decolonialidade com a interculturalidade, agregando conhecimento do grupo subalternizado com os demais. Foi isso que ocorreu na Bolívia e no Chile, os quais incorporaram nas suas Constituições as lutas dos povos indígenas e africanos.

No Brasil, como exemplo de uma forma própria e originária de solução de litígios, temos as assembléias realizadas pelo povo Guarani, consoante esclarecem Benites e Yawalapiti:

Por isso a assembléia é importante para construir novos caminhos – para discutir e criar novas normas e direitos. E quando uma norma é criada dentro da

---

<sup>18</sup> Sass (2019, p. 555).

<sup>19</sup> Grunennvaldt e Beber (2023, p. 15).

<sup>20</sup> Zehr (2008, p. 256).

comunidade, é em forma oral, porque é vivida, construída a partir da experiência. Ela emerge de experiências diversas e, portanto, é necessário criar normas coletivas que sirvam a todos, na sua diversidade, e não apenas a alguns. (BENITES E YAWALAPITI, 2022, p. 364).

Nessa mesma linha, na África, a filosofia Ubuntu, que é uma expressão original da epistemologia africana<sup>21</sup>, reflete a harmonia cósmica<sup>22</sup> em todas as esferas da vida: religião, política e lei, a busca pela paz através da realização da justiça, um propósito de vida com respeito e solidariedade, sentindo a humanidade para com as outras pessoas, como revela Ngomane:

Se formos capazes de nos vermos em outras pessoas, nossa experiência no mundo será inevitavelmente mais rica, gentil e conectada. Se olharmos para os outros e nos vermos refletidos, inevitavelmente os trataremos melhor. Isto é o Ubuntu. (NGOMANE, 2019, p. 19).

Da mesma forma, na Austrália, a filosofia de vida dos aborígenes também considera o aspecto da comunidade e da espiritualidade como norte, consoante descrevem Muecke e Shoemaker:

As cerimônias dos indígenas australianos fazem a vida subir da terra, viajar por ela e descer novamente ao solo. Sua filosofia enfatiza o espiritual sobre o material, embora o espiritual não seja transcendente; ele existe aqui e agora, em paralelo com nossas vidas humanas cotidianas e em contato modesto, respeitoso e íntimo com todas as outras coisas. (MUECKE E SHOEMAKER, 2002, p. 31).

Em suma, essas filosofias de vida comunitárias podem ser consideradas como referências, porque nascem dentro das comunidades, são ancestrais, sensíveis às culturas locais. Demonstram a sua autenticidade e força, contribuindo para a aceitação do grupo que as pratica e a efetividade das formas utilizadas, uma vez que

---

<sup>21</sup> Vasconcelos (2022, p. 99).

<sup>22</sup> Ramose (1999, p. 11-12).



permitem um diálogo humanista, próximo da realidade dos indivíduos. Logo, verifica-se a necessidade do incentivo dessas práticas, porquanto reforçam a cultura e o desenvolvimento de métodos próprios, inclusive quanto ao modo de solução dos litígios que ocorrem na comunidade. Nesse contexto, ressalta-se o saber indígena, que "privilegia a completude de estar no mundo em coletividade, contribuindo para um projeto de sociedade plural (...)"<sup>23</sup>.

#### 4 A TEORIA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

John Rawls é um filósofo político contemporâneo que se dedicou, ao longo de suas obras, à elaboração de uma Teoria de Justiça que mantivesse o consenso de equidade e liberdade, ao mesmo tempo que, diante de tantas diversidades presentes nas sociedades complexas, pudesse auxiliá-las a tornarem-se, ainda assim, mais justas.

A ideia principal foi formulada e apresentada, inicialmente, em 1971, "como uma alternativa para doutrinas dominantes."<sup>24</sup> Assim, "Uma Teoria da Justiça" renovou e, continua inspirando, as discussões em filosofia política e debates democráticos. Os demais estudos que se seguiram reanalisaram a ideia principal, impulsionados, principalmente, pelas críticas que foram dirigidas por autores de diversas áreas. Dessas reanálises resultaram correções e alterações à teoria principal, mas sempre mantendo o olhar direcionado para a busca das ideias de justiça, equidade, consenso e cooperação. Conceitos importantes e que podem dar um melhor aporte quando se propõem um novo olhar sobre os métodos de resolução de conflito, cuja expertise vem da própria comunidade.

Foi na busca das bases de uma sociedade democrática e bem-ordenada que Rawls, em uma releitura neo-contratualista, promovendo um olhar crítico da justiça e do contrato social, pensou como "reconciliar liberdade individual e igualdade social"<sup>25</sup>. Para que isso fosse possível seria necessário que "os princípios de justiça para uma estrutura básica da sociedade"<sup>26</sup> constituíssem os objetos do acordo

---

<sup>23</sup> França (2021, p. 853).

<sup>24</sup> Rawls (2002, p.03).

<sup>25</sup> Forst (2010, p.10).

<sup>26</sup> Gomes (2017, p.30).

social. Para Rawls<sup>27</sup>, “são esses os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidores das condições fundamentais da sua associação.” Percebe-se aqui que não só há uma definição de sociedade, mas também de pessoa, ou seja, de membro livre que a compõe. A concepção política dos cidadãos, aqui, são de membros cooperadores, ou seja, pessoas livres que “cooperam” – operam conjuntamente – o sistema, dando forma e conteúdo a esse mesmo sistema.

Assim, a estrutura dessa sociedade mais justa criaria condições para que as oportunidades, as decisões e os recursos fossem compartilhados e distribuídos de maneira mais equitativa. Cabendo aqui citar os princípios orientadores apresentados pelo próprio Rawls:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posição e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 2002, p.64).

Interessante ressaltar que, mais adiante, na obra “O Liberalismo Político”, Rawls trouxe à tona a questão da formação do consenso democrático e da pluralidade de ideias que, muitas vezes são divergentes ou conflitantes, mas que, no entanto, “são fundamentais para compreender as estruturas sociais em que se funda a estabilidade das instituições democráticas”<sup>28</sup>. Surge destes estudos, segundo Gargarella<sup>29</sup>, um novo conceito e uma significativa mudança de paradigma em Rawls, qual seja, a da existência de um “consenso sobreposto”, ou “overlapping”, o que promoveria o conceito de justiça, antes hipotético, para um novo patamar, compartilhado e funcional, permitindo que a sua teoria fosse sustentada na realidade.

---

<sup>27</sup> Rawls (2002, p.14).

<sup>28</sup> Rawls (2003, p. 256).

<sup>29</sup> Gargarella (2020, p. 231).

Gargarella ainda refere:

Segundo Rawls, o consenso sobreposto refere-se a um acordo entre pessoas razoáveis que só aceitam doutrinas abrangentes razoáveis (...) ele é suficientemente profundo para abranger ideias tais como as de que a sociedade constitui um sistema cooperativo equitativo e as pessoas são consideradas livres e iguais, razoáveis e racionais; é suficientemente amplo para estender-se sobre todas aquelas questões vinculadas à estrutura básica da sociedade; e está concentrado em uma específica concepção política da justiça, como pode ser – ou não – a concepção rawlsiana de 'justiça como equidade' (GARGARELLA, 2020, p. 231)

Fazendo a aproximação desses conceitos rawlsianos de "sistema cooperativo equitativo" para um novo método autocompositivo, percebe-se que a cooperação é um elemento central em uma Teoria de Justiça como Equidade. Rawls argumenta que as pessoas em uma sociedade e/ou comunidade, devem ser vistas como colaboradoras de um projeto social conjunto. A cooperação, neste contexto, refere-se ao fato de que os membros de uma sociedade devem trabalhar juntos para criar e manter as instituições e as estruturas sociais que beneficiem a todos. Rawls afirma que, "numa sociedade bem-ordenada pelos princípios mutuamente reconhecidos num consenso sobreposto, os cidadãos têm muitos fins últimos em comum, entre os quais está em propiciar justiça política uns aos outros."<sup>30</sup>

Feitas essas colocações, fica a seguinte questão: seria possível construir um espaço de comunicação que permita às pessoas uma profunda participação e renovação de suas relações, sejam sociais, profissionais, afetivas, comunitárias, enfim, humanas? Um espaço no qual a verdadeira democracia e justiça fosse concebida e, também, exercitada?

Observando as teorias de Dilthey e Rawls, a resposta tende a ser afirmativa. Entender e explorar as potencialidades de uma metodologia autocompositiva, que se utilize de recursos digitais disponíveis, acrescidos desse ferramental teórico, criaria esse espaço de comunicação eficaz.

---

<sup>30</sup> Rawls (2003, p. 257).

## 5 E-MEDIAÇÃO – UM NOVO MÉTODO DE MEDIAÇÃO DE CONFLITOS

A busca pela concretização de uma justiça que mantenha um equilíbrio realmente justo e condizente com a realidade de uma sociedade, a qual está em constante transformação, passa pela necessidade de revisão de suas estruturas básicas, a fim de que sejam implementadas ações práticas que proporcionem a todas as pessoas condições efetivas de resolverem seus conflitos, ainda mais considerando o momento de contínua inovação tecnológica e digital, que tem ampliado as desigualdades sociais.

Assim, uma nova forma autocompositiva, baseada no método compreensivista e comunitarista, além de capacitar pessoas para lidarem com os conflitos e para a cooperação social, promoveria mudanças positivas na sociedade e no sistema de Justiça. Sob a ótica dos princípios de Justiça e do sistema cooperativo equitativo, impactaria a sociedade, mediante análise sistêmica, promovendo uma nova dimensão ao tratamento do conflito e do que seria uma sociedade digital justa.

Repensar as formas como lidamos com os conflitos e encontrar ferramentas que permitam acordos empáticos, cooperativos e condizentes com a realidade das pessoas e das comunidades, essa é a proposta de uma e-mediação, a qual estabeleceria um método que facilitaria a comunicação das pessoas em litígio. Com isso, a partir de ferramentas digitais cooperativas, o objetivo principal seria atingido através da colaboração efetiva entre as partes envolvidas para a compreensão e a solução do conflito de forma mais rápida e eficiente.

E porquê e-mediação é cooperativa? Tanto em Dilthey quanto em Rawls, a cooperação é um elemento central em suas teorias. Entende-se, daí que, são teorias complementares, a partir da cooperação e da colaboração, pode-se desenvolver um nível empático e se chegar a bons acordos, sejam sociais, políticos ou individuais. Ao pressupor uma estrutura de cooperação social, Rawls conduz a uma ideia de ambiente social politicamente democrático e em condições de igualdade, onde deve haver "cooperação livre e voluntária entre as pessoas."<sup>31</sup> Nesse sentido, o atendimento aos direitos fundamentais é resultado da aplicação dos princípios da

---

<sup>31</sup> Rawls (2003, p. 458).

liberdade, da igualdade e da diferença, o que reflete na atuação de cidadãos livres e iguais, focados em uma dimensão mais distributiva dos recursos e, conseqüentemente, amplia as chances de acordos.

Destaca-se, quanto à cooperação, o recente Relatório de Inteligência Artificial do Judiciário Brasileiro<sup>32</sup>, elaborado pelo CNJ, no qual são debatidos os valores da Inteligência Artificial e das plataformas eletrônicas do Judiciário:

Valores centrados no homem e equidade a) Os atores da IA devem respeitar o Estado de Direito, os direitos humanos e os valores democráticos durante todo o ciclo de vida do sistema de AI. Nesses, compreende-se a liberdade, a dignidade e a autonomia, a privacidade e a proteção de dados, a não discriminação e a igualdade, a diversidade, a equidade, a justiça social e os direitos trabalhistas internacionalmente reconhecidos. (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2020, p. 08)

Constata-se que há uma preocupação atual, quando ligada às novas tecnologias, da preservação de valores éticos, pautados no exercício da liberdade, igualdade, diversidade, equidade e justiça social, conceitos estes muito trabalhados por Rawls em sua Teoria de Justiça. O Judiciário já tem esboçado uma preocupação em “desenhar uma estrutura de governança colaborativa que permita atingir maior cooperação e colaboração e que funcione de forma compatível com o Processo Judicial Eletrônico (PJe) e suas ferramentas acessórias”<sup>33</sup>, sinalizando que novos métodos promotores de justiça são bem-vindos.

Inegável que vivemos em um momento histórico, ímpar e complexo, pois as diversas áreas da sociedade, especialmente o Direito, tem evoluído significativamente frente às transformações digitais, demandando, assim, metodologias que sejam mais dinâmicas e efetivas. E é nessa perspectiva que a e-mediação pode trazer suas contribuições. Muito além de facilitar a participação e estimular a colaboração entre as partes para a autocomposição e mediação de conflitos, também se propõe a educar para a melhor comunicação, bem como criar

---

<sup>32</sup> Conselho Nacional de Justiça (2019. p.08).

<sup>33</sup> Conselho Nacional de Justiça (2020, p. 08).

mecanismos de avaliação, monitoramento e acompanhamento dos indicadores de litígios. A partir disso, com a captação dessas informações, poder-se-á auxiliar na prevenção e na resolução efetiva dos conflitos, criando ferramentas que promovam uma sociedade mais justa, colaborativa e compreensivista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os meios alternativos de resolução de conflitos se apresentam como instrumentos de ampliação do acesso à justiça, visto que na moderna concepção desse direito fundamental o Estado não pode estar restrito à oferta de jurisdição.

Observa-se que uma política pública nacional de resolução de conflitos vai além do reconhecimento pelo Poder Judiciário da necessidade de aplicação de métodos alternativos, devendo ser incentivada através de um amplo processo educativo. Como dizia Naranjo <sup>34</sup>, "é hora de termos uma educação para o desenvolvimento humano. O que implica a convicção implícita de que, sem uma educação para o desenvolvimento humano, será difícil termos uma sociedade melhor."

Essa mudança cultural passa, portanto, por uma formação jurídica que capacite os bacharéis e os operadores do direito nas técnicas consensuais na solução dos conflitos e de problemas, com destaque para a mediação, a conciliação, a negociação e a arbitragem<sup>35</sup>.

É a partir dessa nova visão que deve ser incentivada a prática de novas formas de resolução dos conflitos, como a mediação comunitária, considerando as nossas próprias raízes culturais e as práticas que já estão inseridas na nossa sociedade, o que demanda, além dos estudos teóricos, estudos empíricos pelo pesquisador, que podem ser potencializadas por ferramentas digitais colaborativas. As reflexões sobre diversidade cultural são pouco realizadas no campo do saber jurídico, sendo que muitas vezes resultam em "teses que não subsistem se colocadas a prova com as dinâmicas da realidade", nas palavras de Nascimento<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Naranjo (2014, p. 179).

<sup>35</sup> De Almeida e De Oliveira (2014, p. 84).

<sup>36</sup> Nascimento (2019, p. 53).

Acima de tudo, deve-se buscar a efetividade na resolução do litígio e, para isso, prescinde-se de forma ou rito previamente estabelecido, no entanto, o mais importante, é a abertura e o empoderamento das partes, a confiança na prática realizada e, principalmente, uma atitude empática e cooperativa, a qual pode ser auxiliada pelo método compreensivista de Dilthey, potencializado pelo ideário rawlsiano de equidade, no qual todos os envolvidos gozam de iguais oportunidades.

Portanto, é necessário um novo olhar sobre o tratamento do conflito, promovendo mudanças sociais positivas e uma cultura da paz, através de métodos comunitários e considerando as novas tecnologias disponíveis.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSAGRA DE ALMEIDA, Gregório; GOETTENAUER DE OLIVEIRA, Igor Lima. Mecanismos Autocompositivos no Sistema de Justiça. *Manual de Negociação e Mediação para Membros do Ministério Público*. Ministério da Justiça. Escola Nacional de Mediação e Conciliação (ENAM), Brasília, 2014.

BENITES, Sandra; YAWALAPITI, Ana Terra. *What makes an Assembly? Stories, Experiments and Inquiries*. MIT Press, jan/2023.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *Inteligência Artificial no Poder Judiciário Brasileiro*. Brasília, 2019. Disponível em: <[https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2020/05/Inteligencia\\_artificial\\_no\\_poder\\_judiciario\\_brasileiro\\_2019-11-22.pdf](https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2020/05/Inteligencia_artificial_no_poder_judiciario_brasileiro_2019-11-22.pdf)> Acesso em: 11 set. 2023.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *O Futuro da IA no Sistema Judiciário Brasileiro. Mapeamento, Integração e Governança de IA*. Brasília: Where The World Connects, 2020.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução: Marco Casanova – São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 1986.

DILTHEY, Wilhelm. *La esencia de la filosofía: con un estudio preliminar de Eugenio Pucciarelli*. Buenos Aires: Losada, 1944.

DI NAPOLI, Ricasdo Bins. *Ética e compreensão do outro: a ética de Wulhem Dilthey sob a perspectiva do encontro interétnico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRANÇA, Maurício Serpa; VIEIRA, Carlos Magno Naglis. *Propostas teóricas para se pensar a decolonialidade dos cursos de Direito a partir das experiências de advogados e advogadas indígenas*. *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 08, n. 20, mai./ago., 2021.

GARGARELLA, Roberto. *As Teorias da Justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes. 2020.

GOMES, Agusta A. *Uma Teoria da Justiça de John Rawls: Crítica e Defesa Feminista*. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/182728>. Acesso: em 20 ago. 2023.

GRUNENVALDT, José Tarcísio; BEBER, Irene Carrilho Romero. *As ciências do espírito em Wilhelm Dilthey e as figurações em Norbert Elias: relações e afinidades por um caminho metodológico*. Disponível em: <[http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/anais12/artigos/pdfs/comunicacoes/C\\_Grunenvaldt.pdf](http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/anais12/artigos/pdfs/comunicacoes/C_Grunenvaldt.pdf)> Acesso em: 22 set. 2023.

HIGHTON, Elena I.; ÁLVAREZ, Gladys S. *Mediación para resolver conflictos*. 2. ed., Buenos Aires: Ad-Hoc, 2008.

MUECKE, Stephen and SHOEMAKER, Adam. *Aboriginal Australians – First Nations of an Ancient Continent*. Thames & Hudson, 2002.

MUHL, Camila. *Revisitando Dilthey: diálogos teóricos e metodológicos com a fenomenologia e a psicologia*. *Revista Abordagem Gestáltica*, vol. 26. Goiânia. Dez. 2020.

NARANJO, Claudio. *Cambiar la educación para cambiar el mundo*. 6ª Ed. Barcelona: Ediciones La Llave, 2014.

NARANJO, Claudio. *La revolución que esperávamos*. 2ª Ed. Barcelona: Ediciones La Llave, 2013.

NASCIMENTO, Sandra. *Colonialidade do Poder no Direito e Povos Indígenas na América Latina: as fases da subordinação/dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Nãnde 'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucuicui no Chile*. Tese (Doutorado em Direito) Universidade de Brasília/DF, 2019.

NGOMANE, Mungi. *Everyday Ubuntu – Living better together, the african way*. Bantam Press. 2019.



RAMOSE, Mogobe. *A filosofia do ubuntu e ubuntu como uma filosofia*. Harare: Mond Books, 1999.

RANZOLIN, Ricardo. *Controle Judicial da Arbitragem*. Rio de Janeiro: GZ Ed., 2011.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. 2a Edição. Tradução Ana Aguiar Cotrim. Revisão Marcelo Brandão Cipolla, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *Justiça Como Equidade. Uma reformulação*. Organizado por Erin Kelly. Tradução Álvaro de Vita, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. 2a Edição. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. Revisão Álvaro de Vita, São Paulo: Ática, 2003.

RAWLS, John. *Uma Teoria Da Justiça*, 2a edição, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RICOEUR, Paulo. *O justo: a justiça como regra moral e instituição*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

RORTY, Richard. *Direitos Humanos, Racionalidade e Sentimentalidade. Verdade e progresso*. Tradução de Denise R. Sales. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.

SASS, Simeão Donizete. *O método compreensivo na obra de Dilthey: Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 31, n. 53, maio/ago. 2019.

SCHUSTER, Federico et al. *El oficio de investigador*. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones, 1995.

SEN, Amartya. Elementos de uma teoria de direitos humanos. In: DINIZ, Débora; SANTOS, Wederson. *Deficiência e Discriminação*. Brasília, DF: Letras Livres, 2010.

TAVARES, Felipe Cavaliere. *O Comunitarismo e seu Ideal de Justiça*. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/229104731.pdf>> Acesso em: 18 set. 2023.

VASCONCELOS, Francisco Antônio de. *O papel do filósofo: uma perspectiva africana*. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, BA, v. 22, n. 3, 2022.

ZEHR, Howard. *Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça*. São Paulo: Pala Athena, 2008.



### 3. GOVERNO BOLSONARISTA (2019-2022): DIRECIONAMENTO GRUPAL IDEOLÓGICO SEGUNDO VERTENTES DA PSICOLOGIA

BOLSONARIST GOVERNMENT (2019-2022): IDEOLOGICAL GROUP LEANINGS  
ACCORDING TO PSYCHOLOGY'S STRAINS



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-03>

*Henrique Streit<sup>1</sup>*

*Agemir Bavaresco<sup>2</sup>*

#### Resumo

A pesquisa trata de estruturas do governo bolsonarista em relação a um vínculo grupal extremista e limitante. O objetivo é identificar quais fenômenos, movimentos populares e medidas do governo traduziram impactos à mente humana intersubjetiva. Quais estratégias o governo adotou, junto aos movimentos grupais ideológicos, para articular ideologias extremistas que direcionaram motivações pessoais e de que forma estas estratégias causam potenciais impactos às determinações de identidade social? Quais as características que estruturam estes grupos nocivos à identidade humana e à capacidade de fazer escolhas do indivíduo? Os referenciais teóricos avaliam diferentes perspectivas em vertentes da psicologia: psicanálise; psicologia cognitivo-comportamental; psicologia dos grupos. Descreve-se, primeiramente, a contextualização histórica do governo bolsonarista, apresentando movimentos, decisões e medidas. Depois, avalia-se como o vínculo grupal pode invalidar o ser em sua identidade, capacidade de escolhas e autonomia singular – a partir de diferentes concepções da psicologia. Por fim, se estabelecem as aproximações dos constructos psicológicos sob a realidade imposta no período de governo bolsonarista. O tema assume relevância pela sua contribuição de análise à condição e existência humana em meio a grupos e governos que limitam a totalidade da consciência e da autonomia relacional. Tem atualidade para responsabilidades políticas em respeito a singularidade intersubjetiva e a dignidade humana, além da compreensão de como o atual fenômeno das *fake news* é fortalecido meio a um grupo ideológico dependente e manipulado, e como este grupo confere o valor de um político enquanto um ser messiânico, em uma visão enviesada da realidade.

Palavras-chaves: Governo Bolsonaro; Ideologias Extremistas; Direcionamento Grupal; Dominação Psicossocial; Psicologia.

---

<sup>1</sup> Graduando no curso de Psicologia PUCRS. <https://orcid.org/0009-0007-4901-6547> - E-mail: <contacthenriquestreit@gmail.com>

<sup>2</sup> Professor no PPG Filosofia PUCRS. Pesquisador pela ACEPS/University of Johannesburg. <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109> - E-mail: <abavaresco@puhrs.br>

## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa é uma continuação de um projeto de explicitação das contradições que estão implícitas na mente intersubjetiva dos cidadãos brasileiros. Explora como a dominação e o fundamentalismo de extrema-direita interferiu na individuação humana; como o sentimento de pertencimento e de identidade interferem na mente, para constatar sua relação político-ideológica; como esse sentimento se desenvolve a partir de movimentos inconscientes e lógicas de crenças limitantes da mente, usando teorias de Freud, Festinger e Bion, relacionando-as aos acontecimentos do período de governo Bolsonaro.

A primeira seção analisa eventos históricos e políticos. A segunda explora como a identidade individual é afetada pelo pertencimento grupal, considerando diferentes perspectivas psicológicas. Na terceira seção, examina-se o impacto psicológico das decisões políticas e da adesão a grupos ideológicos, evidenciando danos à autoconsciência e à identidade humana.

A pesquisa, interdisciplinar e bibliográfica, revela os danos à identidade humana e à autoconsciência, decorrentes de pertencimentos ideológicos limitantes e extremistas, recém experienciados pelo povo brasileiro. Analisamos deste período em respeito a todos os falecidos por COVID-19, para que governos despreparados e despreocupados com a saúde na nação não mais tenham voz à incontáveis mortes.

## 2 GOVERNO BOLSONARISTA: VIOLÊNCIA, NEGLIGÊNCIA, *FAKE NEWS* E MAXIMIZAÇÃO DO LUCRO<sup>3</sup>

O governo Bolsonaro (2019-2022) incorporou características próximas ao regime militar brasileiro, como o mesmo posicionamento político-ideológico, saudou a relevância da força militar, por exemplo, através do próprio discurso do ex-presidente Jair Bolsonaro que homenageou o ex-chefe do órgão DOI-CODI (órgão responsável pela captura e tortura), Coronel Brilhante Ustra, enquanto um “herói

---

<sup>3</sup> Conforme o desenvolvimento da pesquisa, serão adicionados dados que relacionam o período de governo bolsonarista ao recorte de tempo do governo dos militares no Brasil, bem como, a associação de ambos com os constructos psicológicos apresentados na seção 2.

nacional", no dia 8 de agosto de 2019. Evidencia-se também pelo fato de que o governo Bolsonaro possuiu 11 ministros militares ocupando alas executivas e legislativas (um número maior do que existiu em momentos da ditadura civil-militar brasileira), além de receber apoio das forças militares, como no regime militar.

Os grupos de apoio de ambos os períodos também possuíam características semelhantes: patriotismo, defesa a família (heteronormatividade), religiosidade, ideais anticomunistas, valorização do pertencimento trabalhista ideológico, adentrando, o valor social do trabalho.

Durante o governo bolsonarista, houve aumento significativo da violência e repressão policial, com crescentes anuais de mortes por intervenções policiais ativas, evidencia-se 2.397 mortos em 2019, e 3.148 mortos em 2020 (ver SILVA e BIZERRA, 2021, p. 89). Em soma a estes dados, o Instituto de Segurança Pública (ISP) revelou que, no primeiro semestre de governo Bolsonaro, no Rio de Janeiro, houve aumento de 23% dos mortos por policiais, alcançando 1.814 mortos pela polícia, sendo 89% dos falecidos, pessoas negras.

Houve também aumento do abuso da força policial e da violação dos direitos humanos, relatando como um primeiro exemplo, o ato contra o Bolsonaro, em 29 de maio de 2021, em Recife (PE), onde dois manifestantes foram atingidos por balas de borracha a queima roupa pela Polícia Militar e ambos tiveram lesões permanentes, perdendo completamente a visão de um dos olhos.

Evidencia-se aumento na discriminação e opressão a grupos vulneráveis, como humilhações e perseguições à comunidade LGBTQIAPN+ por agentes repressivos e por meio de discursos preconceituosos do ex-presidente, além da desconsideração à dignidade e direitos da comunidade indígena, que sofreram de medidas que impossibilitaram o reconhecimento e indenização de territórios quilombolas, além de sofrerem a maior expansão garimpeira dos últimos 36 anos, atingindo 15 mil hectares. A facilitação da prática ecoou em milhares de indígenas mortos por COVID-19 trazida da cidade pelos garimpeiros, além de mortes por veneno e toxicidade da prática do garimpo que confluíram para água e minerações indígenas.

Adentrando a realidade de pandemia mundial, segundo um depoimento de Carlos Murillo – gerente-geral da farmacêutica Pfizer na América Latina, coletado em

13 de maio de 2021, o governo de Jair Bolsonaro rejeitou três ofertas de 70 milhões de doses da vacina Pfizer/BioNTech ao Brasil. Caso aceitas, a vacinação poderia ter sido iniciada em dezembro de 2020, contudo, por conta das negações, o povo iniciou apenas em março de 2021. Segundo o epidemiologista Pedro Hallal, da Universidade Federal de Pelotas (RS), se calculam um número de pelo menos 95 mil mortes evitáveis por uma consequência direta deste atraso do processo de vacinação.

Segundo a conexão UFRJ, a partir do estudo realizado em uma parceria entre a UFRJ, Uerj e USP, evidenciou-se uma despreocupação do governo avaliando a ausência de medidas não farmacológicas no tratamento da COVID-19 nos dois primeiros anos de pandemia (2020 e 2021), e que resultou em 120 mil mortes evitáveis, a partir do desenvolvimento do estudo:

A partir desses dados, os pesquisadores da UFRJ, Uerj e USP estimaram que cerca de 120 mil vidas poderiam ter sido salvas se uma política efetiva baseada em medidas não farmacológicas tivesse sido implementada [...]. Brasileiros e brasileiras que morreram pela negligência (CORREIA, 2021).

Outra medida que comunicou a maximização dos lucros e uma despreocupação a direitos básicos e essenciais, foi a reforma da previdência onde 12 de novembro de 2019, onde cessaram-se direitos trabalhista e previdenciários, estruturando uma lógica de produtividade a qualquer custo, em abdicação de direitos e do bem-estar físico e mental, almejando-se, em essência, o lucro, como elucida Boschetti:

ao reduzir os direitos de aposentadoria, seguro-desemprego, seguro-saúde, reduzem a participação do Estado Social na reconstituição física da força de trabalho e obrigam a classe trabalhadora a se oferecer ao mercado a qualquer custo e em qualquer condição (BOSCHETTI, 2018, p. 159).

Analisa-se como o acesso à informação pela tecnologia acompanha o envolvimento do povo a uma vida política no momento atual, adentrando o engajamento de grupos de apoio por meio de mídias sociais como Facebook,

WhatsApp e Instagram. Essa facilitação de comunicação virtual, onde seguem-se as mesmas motivações ideológicas, resultou em um maior fortalecimento da imagem de Jair Bolsonaro antes, durante e após a sua candidatura, possuindo suas ações e medidas sistematicamente validadas, defendidas e propagadas pelos grupos de apoio, fortalecendo também a sua imagem enquanto um ser "imbatível", "salvador da pátria", "o messias".

A prática de *fake news* estiveram em evidência durante o governo Bolsonaro – avaliando tanto a propagação e sustentação de informações falsas, deturpadas e incongruentes pelos apoiadores do ex-presidente, quanto por ele próprio. São exemplos destes: a informação de que a vacina geraria acúmulo de grafeno nos testículos; indicação de remédios ineficazes e sem critérios e aprovações científicas para o tratamento da COVID-19; comunicou que as urnas eletrônicas não são seguras. As *fake news* também eram propagadas por mídias sociais em grupos bolsonaristas que buscaram desmoralizar a imagem do "inimigo externo", depositada ao Partido dos Trabalhadores (PT), como o discurso de que o candidato Lula aplicaria um golpe comunista na nação, e que ele congelaria a poupança dos brasileiros comunicavam. Por conta da velocidade e intensidade da propagação destas notícias, bem como, o direcionamento às motivações político-ideológicas, muitas pessoas de fato as acreditaram.

A derrota de Bolsonaro na candidatura de reeleição no final de 2022, inspirou milhares de bolsonaristas a organizarem um ato de vandalismo ao Palácio do Planalto no início do ano de 2023 - marcado historicamente como "Atos de 8 janeiro de 2023", a tentativa de um golpe. O desencadeamento da manifestação se deu por conta do fato de Bolsonaro ter comunicado a *fake news* de que as urnas eletrônicas não são confiáveis, o que transmitiu aos seus grupos de apoio uma falta de aceitação de sua derrota, além da associação dos grupos de apoio aproximando-o enquanto "o messias" e "o imbatível", resultando com que o prejudicial vínculo de dependência entrasse em um perigoso conflito de não aceitação da realidade imposta, transcorrendo à um ódio depositado ao "inimigo externo" (PT). Os manifestantes contra a presidência de Lula utilizaram camisetas do Brasil, contudo, meio ao ato de invasão, destruíram dezenas de objetos centenários da nação, alguns trazidos pela própria família real - atos totalmente antidemocráticos e antipatriotas. Muitos

permaneceram escondidos no Palácio do Planalto, enquanto centenas foram rendidos por policiais. Como forma de resposta às prisões e o envolvimento policial, bolsonaristas espalharam a *fake news* vinculando o ocorrido enquanto “o campo de concentração do Lula”.

### **3 DOMINAÇÃO PSÍQUICA NAS INSERÇÕES GRUPAIS: VERTENTES DA PSICOLOGIA**

#### **3.1 PSICANÁLISE FREUDIANA E PSICOLOGIA DAS MASSAS**

O psicanalista, psiquiatra e neurologia austríaco, Sigmund Freud, desenvolve no texto “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, de 1921, uma leitura psicanálise sob os constructos de “Psicologia das Massas” e “Alma Coletiva”, do psicólogo e sociólogo francês Gustave Le Bon. Utiliza-se de suas teorias como forma de análise para compreender como a consciência, a autonomia e o comportamento do ser humano são fortemente afetados meio ao contexto de massas (c. FREUD, 2011, p. 13 e 14).

Segundo Le Bon, essa incorporação de novas características, através do pertencimento em massas, ocorre por três principais razões, envolvendo formas de ganhos ou facilidades adquiridas pelo sujeito ao ser inserido nesse contexto. A primeira razão diz respeito ao sentimento que o autor identifica enquanto um “poder invencível”, que desperta instintos que antes eram controlados pelo indivíduo e que, por consequência desse pertencimento e sob a influência das massas, podem fazer com que o indivíduo inclusive silencie por completo o sentimento de responsabilidade por causa destes instintos evocados. Dessa forma, as massas lhe oferecem um espaço para se livrar das amarras de impulsos inconscientes reprimidos, indo além de medos morais e adquirindo um “poder invencível”, diluindo sua responsabilidade no poder do todo inconsciente.

A segunda razão evidenciada pelo autor, é a manifestação do contágio mental uma vez que, inserido em massa, todo o ato e todo sentimento se torna contagioso, influenciado em possíveis modificações, deformações, simplificações ou abdições das necessidades subjetivas, em favor apenas das necessidades coletivas. Aqui, evidencia-se uma contradição entre a subjetividade e o todo massificado, na medida



em que o ser humano apenas “se torna capaz enquanto parte de uma massa” (FREUD, 2011, p. 15 e 16).

A terceira razão diz respeito ao elemento psicológico da sugestibilidade por meio das massas, pela qual, segundo a teoria de Le Bon, o ser humano aceita todas as sugestões postas pelo operador (nesse caso, a massa) de forma a desconsiderar a sua personalidade consciente. Logo, não existe mais um filtro em interesses e motivações, capacidade de fazer escolhas e discernimentos. Freud faz alusão à sugestibilidade das massas ao processo de hipnose, pois os sentimentos e pensamentos do sujeito são conduzidos conforme determinado pelo operador que manipula sua personalidade consciente. Dessa forma, o contágio mental ocorre por meio da sugestibilidade – através do assujeitamento às determinações do todo, uma vez que é “hipnotizado” pelos comandos da mente coletiva da massa, anulando as determinações de sua mente pessoal como uma personalidade autoconsciente.

### **3.2 PSICOLOGIA COGNITIVA E COMPORTAMENTAL: DISSONÂNCIA COGNITIVA DE FESTINGER**

A teoria da dissonância cognitiva foi criada em 1957 pelo psicólogo americano Leon Festinger, segundo a sua teoria, elementos de conhecimentos processados pelo cérebro são divididos em pares de conexões, e essas conexões são divididas enquanto relevantes uma para a outra, ou irrelevantes – neste segundo caso a conexão, naturalmente, é descartada. Segundo o autor, a dissonância cognitiva ocorre a partir de pares de cognições que são avaliados enquanto relevantes (cf. HARMON-JONES, 2019, p. 3 e 4, tradução livre).

A partir do esclarecimento sobre a dissonância cognitiva, podemos avaliar como esse estado está presente de maneira negativa nas relações humanas e na busca por informações, avaliando uma dificuldade em filtrar conteúdos verdadeiros e com embasamento científico daquele contaminado por informações falsas e motivações pessoais e ideológicas deturpadas, por exemplo, o atual fenômeno das *fake news*. Essas informações incongruentes podem tanto ser validadas por um desejo de que a realidade se molde daquela forma, avaliando ideologia,

posicionamentos políticos, crenças ou motivações pessoais, como também pela velocidade e relevância como são apresentadas e propagadas, por fim, também pela inserção de grupos que estimulam todos os membros a pensar e agir de forma homogênea (aproxima-se ao constructo de Le Bon sobre *Alma Coletiva*). São exemplos, os grupos ideológicos que defendem e idolatram um político – acreditando que tudo o que o político faz é congruente, mesmo cientes de contradições atravessadas em meditas e atos políticos, também, o atual fenômeno das *fake news*, e o negacionismo.

### 3.3 PSICOLOGIA DOS GRUPOS E OS PRESSUPOSTOS BÁSICOS DE BION

O psicanalista britânico Wilfred Ruprecht Bion, foi um dos pioneiros em dinâmica de grupos, e seus estudos, grande parte publicados na década de 60, contribuíram à estruturação da subárea de Psicologia, denominada Psicologia dos Grupos. Enquanto psicanalista, referenciou os constructos de Freud, e seu texto “Psicologia das Massas e a Análise do Eu”, de 1921, descrito anteriormente.

A partir de uma influência da psicanálise freudiana, Bion estabelece a *mentalidade de grupos* enquanto uma expressão das vontades unânimes do grupo pela qual o sujeito, envolvido na realidade grupal, as segue inconscientemente, de forma a não se dar conta. A partir destas vontades impostas pelo grupo, qualquer movimento do sujeito, seja um pensamento ou ação, que esteja em desacordo com as imposições grupais, ou “padrões de comportamento”<sup>4</sup> grupal, o condena a um sentimento desagradável como se, inconscientemente, fosse culpado por um possível fracasso do grupo. Entende-se que tanto as vontades do grupo se organizam a partir de uma influência inconsciente, quanto o próprio impacto à realidade do sujeito também é experienciado inconscientemente por ele.

A partir dessa influência negativa da realidade grupal, o autor descreve três padrões de comportamento que se fazem presentes meio as vontades do grupo e a mentalidade grupal, denominando-os enquanto *pressupostos básicos*<sup>5</sup>. O primeiro

---

<sup>4</sup> O autor realiza esta associação enquanto “padrões de comportamento” a partir da influência de autores da biologia e da teoria psicológica do Behaviorismo.

<sup>5</sup> Os *pressupostos básicos* possuem uma forte influência no texto “Psicologia das Massas e a Análise do Eu”, na medida em que busca abranger, justamente, quais as instâncias e motivações o

diz respeito a *dependência*, que está relacionado a incapacidade de o grupo enfrentar emoções sem a presença de um líder, que assume valor enquanto um ser onipotente e onisciente, assim como, a responsabilidade por tudo o que ocorre dentro do grupo. O autor associa essa posição de liderança enquanto um papel messiânico, ou divino, e que assume um valor simbiótico, protetivo e paterno ao grupo, e quando se desconfigura esse papel por algum motivo, é possível recorrer a explicações fantasiosas para justificar os fatos e então manter esta posição de divindade coesa. Os grupos que agem conforme esse padrão, costumam disputar entre si pela atenção do líder, e consideram as suas experiências pessoais como insatisfatórias e insuficientes para lidar com a realidade e, dessa forma, os sentimentos comuns são de frustração e inadaptação a vida, a realidade, a sentimentos, a experiências e motivações pessoais.

O segundo padrão é o de *acasalamento* (também traduzido como "pareamento"), nesse cenário, é depositada a esperança de que dentro do grupo, futuramente, serão atendidas todas às necessidades pessoais dos membros do grupo, associando a uma esperança messiânica. Essa esperança grupal pode tanto ser investida a uma pessoa, ideias e ideias, quanto em seu conjunto, e atribui-se o valor ao novo líder enquanto "uma pessoa perfeita", novamente, atribuindo um valor divino, ou "para além do homem". Na medida em que essa esperança fantasiosa é compartilhada dentre os membros do grupo, ocorre uma troca de prazeres inconscientes – que o autor relaciona ao termo freudiano do "acasalamento". Segundo Bion, esse valor messiânico destinado ao futuro é, na verdade, um sentimento de ódio, negação e destrutividade em relação a um outro grupo, traduzidos da origem de um desejo de "autodestruição das experiências ou da realidade em que o grupo vivia"<sup>6</sup> - uma insatisfação. Os sentimentos comuns são de esperança meio ao foco a idealizações futuras, também ódio e destrutividade ao que não é pertencente ao grupo (pessoas, ideias, ideais, ideologias, crenças religiosas, posicionamentos políticos, dentre outras possíveis representações).

---

inconsciente grupal atravessam a mente do ser "assujeitado" ao grupo – o que Gustave Le Bon e Freud relacionam ao estado de hipnose, um ser que possui sua identidade totalmente submissa ao grupo, como um ser hipnotizado.

<sup>6</sup> Pode-se relacionar ao fenômeno da transferência, presente na psicanálise freudiana.

Por fim, o padrão *luta ou fuga* diz respeito a crença da existência de um inimigo externo que almeja o fim do grupo e, em resposta, os membros agem como se a continuidade, ou a conservação do grupo fosse mais relevante do que o bem-estar individual, se colocando em disposição a combater o inimigo externo ou a fugir dele. Nesse cenário, o líder do grupo recebe um valor enquanto um "líder imbatível" pelos demais membros, depositando nele a capacidade de vencer qualquer embate ao inimigo externo. Os sentimentos comuns são ansiedade (luta ou fuga) e a presença da idealização aos poderes do líder.

#### **4 RESULTADOS - OBJETIFICAÇÃO DAS MENTES INTERSUBJETIVAS EM CONTEXTOS DE DOMINAÇÃO POLÍTICO-IDEOLÓGICO NO GOVERNO BOLSONARISTA**

A partir das evidências de ambos os momentos históricos – as medidas do governo e a organização e motivação de seus grupos de apoio, aproximam-se as formas de controle e os danos causados a mente humana e a autoconsciência a partir das vertes e teorias da Psicologia apresentadas na pesquisa. Iniciando pelo constructo de Bion sobre pressupostos básicos, aproximando sobre como se organizaram os grupos de apoio bolsonaristas seguindo, justamente, todos os três pressupostos básicos – antes, durante e depois da regência do ex-presidente:

(1) Dependência, presente pela incapacidade de existir o grupo sem a presença deste líder, e ao associá-lo enquanto um ser messiânico, um papel divino onipotente dentro do grupo, e com um valor simbiótico, protetivo e paterno. Como consequência deste valor de segurança e proteção concebido ao líder, a vida pessoal dos membros do grupo, segundo Bion, pode ser entendida enquanto insuficiente, em uma insatisfação e inadaptação à vida e à realidade, o que pode justificar o fato de muitos bolsonaristas não acreditarem nas notícias transmitidas em televisão, jornais, revistas, rádios e preferirem acreditar em notícias deturpadas (*fake news*) transmitidas dentro do grupo ou pelo próprio ex-presidente;

(2) Acasalamento, evidenciado, principalmente, durante os primeiros movimentos à consolidação do bolsonarismo, que se origina por um sentimento de esperança compartilhado por entre o grupo e que idealizava um país sem corrupção, depositando à imagem do Bolsonaro um valor messiânico, como um "ser perfeito", e

a crença de que todas as necessidades do povo brasileiro seriam finalmente atendidas. Esse movimento, segundo Bion, é a tradução de um sentimento de ódio e destrutividade a um grupo inimigo, neste caso, depositado ao Partido dos Trabalhadores (PT), visto as acusações de corrupção pela Operação Lava Jato a partir do ano de 2016 que inspirou a alternativa messiânica de governo ao Bolsonaro;

(3) Luta ou fuga, pela crença compartilhada pelo grupo de que existe um "inimigo externo" e que precisa ser aniquilado, neste caso, depositado à imagem do PT – antes, durante e após a candidatura de Bolsonaro (na candidatura de 2018, durante a tentativa de reeleição em 2022 e também a partir de sua derrota, originando os Atos de 8 de Janeiro, em 2023). Desta forma, o grupo idealiza poderes ao líder, admitindo-o enquanto um "líder imbatível", o que pode ser evidenciado, principalmente, pelo choque e perda de estruturas que significou a sua derrota em 2022, inspirando vandalismo, ódio e destruição ao planalto (simbolicamente, destruindo "inimigo externo", que teria cometido injustiças e deturpado o processo de votações durante a tentativa de reeleição, a partir do que comunicaram as *fake news*).

Desta forma, segundo Bion, a *mentalidade de grupos* esteve também presente, uma vez que todas estas reproduções de comportamentos sustentadas pelo grupo de apoio ocorreram de maneira inconsciente – sem que cada membro as percebessem. Ao mesmo tempo, cumpriu a função de tencioná-los a sentirem incomodados ou desconfortáveis caso pensassem ou agissem no sentido contrário desta mentalidade imposta.

Aproximando a teoria de Festinger, o fenômeno das *fake news* pode ser entendido como uma dissonância cognitiva, uma vez que as informações deturpadas em forma de notícias são elementos de conhecimentos divididos em conexões que não coincidem com a realidade, ou seja, são dissonantes e seguem sendo sustentadas por motivações ideológicas, evocando a dissonância cognitiva à mente. Ao divulga-las em massa e em grande velocidade, as notícias falsas acabam por ganhar espaço e serem validadas, justamente, porque grupos de apoio querem acreditar em algo que não é verídico como forma de exercício político – valorizando as medidas de Bolsonaro e invalidando qualquer outro discurso que o afronte. Ou

seja, a dissonância cognitiva, neste caso, é sustentada em nome da ideologia política e engrandecimento da imagem do líder político.

Por fim, apresenta-se os Atos de 8 de Janeiro em uma aproximação das 3 teorias da Psicologia, iniciando pelo constructo da *Alma Coletiva* de Le Bon, a qual Freud realizou interpretações psicanalíticas. Segundo a Le Bon e Freud, o ser em meio a massa torna-se envolto da *Alma Coletiva*, que o assujeita em sua forma homogênea de pensar, agir e sentir – como se a junção de pessoas a um grupo forma-se um novo ser, estruturada de forma homogênea. Inserido a massa, segundo os autores, o ser perde totalmente a sua consciência (associando-o enquanto um ser hipnotizado), em troca recebe três ganhos e facilidades pessoais: “poder invencível”; o contágio mental; a sugestibilidade.

Relacionado os Atos de 8 de Janeiro com esses três ganhos e facilidades de Bion, podemos refletir que os sujeitos meio ao atos de vandalismo: (1) estiveram sob o contágio mental, uma vez que atos e sentimentos tornaram-se contagiosos de maneira homogênea ao interesse singular da massa (o novo ser) – abdicando as necessidades subjetivas, em favor apenas da necessidade coletiva, direcionando-os sentimentos de destrutividade e aos atos de vandalismo; (2) receberam o “poder invencível”, uma vez que o movimento grupal possibilitou a libertação de instintos inconscientes antes silenciados e controlados, neste caso, instintos primitivos de destruição, possibilitando-os ir para além do medo moral uma vez que a massa aceita e valida os instintos ruinosos evocados, isentando os manifestantes de qualquer responsabilidade (3) assujeitaram-se a sugestibilidade da massa, interagindo de forma a desconsiderarem a tomada de decisão, racionalidade ou abertura à tomada de consciência, aceitando apenas as imposições do direcionamento da massa, ou seja, a sugestibilidade inspirou demais pessoas e reprodução do comportamento destrutivo.

Aproxima-se a dissonância cognitiva pois, ao ser derrotado, os grupos perderam estruturas e abriram-se portas à descrença da realidade e à *fake news* – como a fala do ex-presidente, onde urnas eletrônicas não seriam confiáveis, inspirando o movimento de vandalismo. Este fato comprova a estruturação de controle a uma perigosa devoção ideológica no período de presidência de Bolsonaro, marcado por extremismo e que segue em investigação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSCHETTI, Ivanete. *Expropriação e direitos no capitalismo*. São Paulo: Cortez, 2018.

CORREIA, Carol. *Quantas mortes poderiam ter sido evitadas durante a pandemia?*. Rio de Janeiro: Conexão UFRJ, 2021. Disponível em: <<https://conexao.ufrj.br/2021/07/quantas-mortes-poderiam-ter-sido-evitadas-durante-a-pandemia/>>. Acessado em 2 de julho de 2023.

FREUD, Sigmund. *Freud (1920-1923) - Obras Completas Volume 15 - Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HARMON-JONES, E.; MILLS, J. An introduction to cognitive dissonance theory and an overview of current perspectives on the theory. Harmon-Jones, E., *Cognitive dissonance: Reexamining a pivotal theory in psychology* (p. 3-24). Massachusetts, EUA: American Psychological Association, 2019.

RAMOS, Adriana. *Amazônia Sob Bolsonaro*. Santiago, Chile: Aisthesis, nº 70, p. 287-310, 2021.

SILVA, Everton Melo da; BIZERRA, Fernando de Araújo. *A violência estatal como o modus operandi do estado no Brasil*. Tocantins: Humanidades & Inovação, 2021.

STREIT, Henrique; BAVARESCO, Agemir. *O trabalho no processo de dominação psicossocial, durante a ditadura civil-militar (1969-1979), a partir da biopolítica de Foucault*. *Opinião Filosófica*, Porto Alegre, V.14, p. 1-28, 2023.





## 4. O RACISMO COMO ESTRATÉGIA DE ABJEÇÃO E MODULAÇÃO DA VIOLÊNCIA: LEITURAS A PARTIR DO PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER

*RACISM AS A STRATEGY FOR ABJECTION AND MODULATION OF VIOLENCE:  
READINGS BASED ON THE THOUGHTS OF JUDITH BUTLER*



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-04>

*Iverson Custódio Kachenski<sup>1</sup>*

### RESUMO

Neste artigo gostaríamos de sustentar que a modulação de violências tem sido pautada pela instrumentalização do racismo no nível da abjeção social e política. Para a realização teórica do argumento aqui apresentado, consideraremos que a filósofa Judith Butler, ao retomar o conceito de abjeção, tem abordado criticamente a maneira com que os corpos, enquadrados pela categoria de abjetos, tornam-se marcados pela morte social e, assim, suscetíveis a práticas de violências. Acreditamos que essas violências são analisadas pela autora a partir de um olhar genealógico que diz respeito ao modo com que racismo é instrumentalizado politicamente. Por fim, sustentamos que a autora toma como base, para a sua reflexão teórica, os discursos que esquadriham os corpos racializados como abjetos e, portanto, matáveis.

Palavras-chaves: Judith Butler; Racismo; Violência.

### ABSTRACT

In this article, we would like to argue that the modulation of violence has been guided by the instrumentalization of racism at the level of social and political abjection. To theoretically support the argument presented here, we will consider that the philosopher Judith Butler, in revisiting the concept of abjection, has critically addressed the way in which bodies framed within the category of abject become socially marked for death and, thus, susceptible to practices of violence. We believe that these forms of violence are analyzed by the author from a genealogical perspective that pertains to the way racism is politically instrumentalized. Finally, we maintain that the author bases her theoretical reflection on discourses that scrutinize racialized bodies as abject and, consequently, as killable.

Keywords: Judith Butler; Racism; Violence.

---

<sup>1</sup>Doutorando. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.  
E-mail: [iverson.kachenski90@edu.pucrs.br](mailto:iverson.kachenski90@edu.pucrs.br).

## 1 INTRODUÇÃO

A filósofa Judith Butler tem seu nome associado de forma geral às suas contribuições a teoria de gênero. Gostaríamos de explorar, nesse trabalho, a produção teórica de Butler sobre a temática da racialização e, por conseguinte, de seus mecanismos de produção de corpos racializados como abjetos. Buscaremos ressaltar, em primeiro lugar, que esse tema tem sido pensado pela filósofa conjuntamente as suas questões filosóficas no campo da teoria de gênero, já que para Butler a construção de corpos abjetos aparecem através das estratégias normativas de sexualização a priori desses corpos e que, não obstante, estaria diretamente pautada, também, por uma lógica biopolítica de racialização que passa a destituir determinadas vidas de valor humano.

No segundo momento de nossa argumentação, sustentaremos que a filósofa insiste na ideia de que o (bio)poder organiza a própria ordem do visível, cristalizando a forma com que perceberemos os corpos racializados no âmbito da inteligibilidade político-social. Abordaremos neste percurso teórico as considerações de Butler sobre o que ela chama de “paranoia branca”, tomando como enfoque a dimensão biopolítica dessa paranoia, cujo intuito é esquadrihar o corpo racializado no imaginário geral da violência – sendo vítima ou produtor dela, tornando-se um “indivíduo perigoso”.

É notório que as ações policiais em regiões periféricas, tal como as realizadas em comunidades, são pautadas pelo uso da violência e que, definitivamente, se reveste de uma materialidade discursivo-visual, de teor racista, de que todo morador desses espaços deve ser concebido, tratado enquanto criminoso. Assim, a materialidade que limita os aspectos oficiais do visível é construída a partir dos sentidos dos enquadramentos, os quais estabelecerão de modo universal a verdade dessas narrativas. Além disso, embora vividas de fato, produzindo relações quotidianas, essas vidas não correspondem ao universo normativo de uma existência propriamente humana. Não obstante, apenas se tornarem visíveis a partir dos enquadramentos da morte. Por fim, em diálogo com Butler, refletiremos criticamente sobre essas condições de exposição corpórea que se perpetuam através da lógica necropolítica do fazer morrer. Lógica esta que visa instaurar a

constante matabilidade de determinados corpos - e aqui precisamente os corpos de pessoas racializadas.

## **2 RACISMO, VIOLÊNCIA E LINGUAGEM**

O argumento da Raça é usado na construção de violências, sobretudo levando em consideração as práticas discursivas de cunho racistas. Desse modo, não podemos deixar de pensar que " o discurso racista, em particular, tanto proclama a inferioridade da raça daquele a quem é dirigido como efetua a subordinação dessa raça através do próprio enunciado" (BUTLER, 2021a, p. 125). A performatividade da linguagem é um elemento fundamental nos processos de construção da realidade. O modo como o racismo age, a ação pela linguagem, pelo discurso, situa-se na esfera do dito e do modo como é dito.

Como sustenta Sueli Carneiro:

A linguística, por meio de sua Teoria dos Atos de Fala, vem decodificando os sentidos dessas frases supostamente inocentes, como entende o senso comum, e demonstrando as diversas ações que se realizam pela linguagem, dentre elas a produção e a reprodução de estereótipos. Analisa também os sentidos subjacentes em determinadas entonações ("aquelas negas") de palavras ou frases. (CARNEIRO, 2011, p. 125)

É esse um dos mecanismos biopolíticos de marcação dos corpos pela abjeção. Dessa maneira, devemos perguntar "até que ponto existe um enquadramento racial e étnico por meio do qual essas vidas encarceradas são vistas e julgadas de tal forma que são consideradas menos que humanas, ou não fazendo parte da comunidade humana reconhecível?" (BUTLER, 2019, p. 56).

## **3 A MODULAÇÃO DE VIOLÊNCIAS: RACISMO COMO ABJEÇÃO**

A maneira com que o racismo opera na abjeção se coloca diante de sutilezas discursivas, que carregam práticas violentas sobre como o corpo racializado deve

aparecer nos espaços de poder. O argumento da Raça é usado na construção da monstruosidade ou do indivíduo perigoso, mas também na inferiorização desses corpos racializados, porque “o discurso racista, em particular, tanto proclama a inferioridade da raça daquele a quem é dirigido como efetua a subordinação dessa raça através do próprio enunciado” (BUTLER, 2021a, p. 125). Para a filósofa Judith Butler essa seria uma das estratégias da branquitude, que paira no nível da paranóia convertida num esquema racial de exclusão. Nesse sentido, estamos diante de uma forma de biopolítica que se situa na produção dos corpos racializados como abjetos. Isso significa analisar o aparecimento de estratégias da abjeção, sobretudo no âmbito da biopolítica, que toma para si o direito de flagelar esses corpos, sem que se necessite de autorização das suas vítimas.

Numa dimensão quase que psicossocial, cujo propósito é estigmatizar grupos vistos como indesejáveis, essa exposição delimita a vulnerabilidade desses corpos deslocados como precários. A produção do racismo está diretamente vinculada às narrativas visuais do biopoder, que afirma os elementos definidores do que será considerado socialmente perceptível em torno do corpo negro. Mas como isso ocorre?

Para Judith Butler:

Fazer essa pergunta é confrontar, desde o princípio, esse “esquema histórico- - racial” – expressão usada por Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* – que funciona como forma de percepção e projeção, um invólucro interpretativo que envolve o corpo negro e orchestra sua negação social. Na verdade, Fanon distingue o esquema histórico-racial do “esquema epidérmico-racial” (que fixa uma essência da vida negra), mas é o primeiro que parece ter relação direta com a ideia de “esquema corporal” do fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty e os esquemas de racismo que pesam sobre o direito ao luto. (BUTLER, 2021b, p. 95)

Exatamente pelo fato de estarem engendrados visualmente por essa marcação biopolítica, apenas se torna possível observá-los numa posição de abjetos, por estarem inseridos naquelas zonas do inóspito e do inabitável. Ou seja,

partir disso, temos o aparecimento da abjeção através do uso incessante de narrativas visuais, como: *sujos, marginais, pobres, favelados*. A partir desses esquemas, que marcam os corpos racializados, que a violência “incide sobre a vida viva e corporificada das populações e, assim, oferece um suplemento crítico às reflexões de Foucault sobre o racismo contra as pessoas negras e o biopoder” (BUTLER, 2021b, p. 96). Observamos o *modus operandi* dessas práticas nos discursos registrados em boletim de ocorrência, como um instrumento regularmente empregado de forma arbitrária, que demonstram os artifícios do enquadramento, muitas vezes usados pelos agentes de segurança pública, que visam anular a memória da vítima.

Desse modo:

É ao mesmo tempo curioso e aterrorizante perceber como a defesa da violência funciona em tais condições, pois o alvo tem de ser representado como uma ameaça, um poço de violência real ou concreta, a fim de que a ação letal da polícia pareça autodefesa. Se a pessoa não estava fazendo nada comprovadamente violento, talvez ela seja simplesmente representada como violenta, como um *tipo* violento de pessoa, ou como pura violência encarnada em e por aquela pessoa. Essa última afirmação, na maioria das vezes, demonstra racismo. (BUTLER, 2021b, p. 21)

É notório que as ações policiais em regiões periféricas, tal como as realizadas em comunidades, são pautadas pelo uso da violência e que, definitivamente, se reveste de uma materialidade discursivo-visual, de teor racista, de que todo morador desses espaços deve ser concebido, tratado enquanto criminoso. Assim, a materialidade que limita os aspectos oficiais do visível é construída a partir dos sentidos dos enquadramentos, os quais estabelecerão de modo universal a verdade dessas narrativas.

#### 4 O RACISMO NA CONSTRUÇÃO DO NÃO-HUMANO

No pensamento de Judith Butler existem formas de reconhecimento que enquadram quem será visto como humano. As dinâmicas de desumanização das vidas é algo que remete ao modus operandi do racismo. Nesse percurso, a filósofa estadunidense tem recorrido ao pensamento de Achille Mbembe, pensando as práticas necropolíticas de desvalorização das vidas racializadas. O resultado é a produção e o gerenciamento da morte de grupos compreendidos como indesejáveis. Todavia, essa gestão extrapola os limites da própria morte, passando a exercer suas redes de poder sobre o modo como recebemos, lamentamos a perda dessas vidas.

Nas palavras de Rodrigues:

A necropolítica de Mbembe se encontra com o modo como Butler compreende o direito ao luto, também como uma divisão entre humanos e não humanos. Por isso, a condição de enlutável não é algo que se dê apenas quando a morte acontece, mas, bem ao contrário, ser enlutável é condição para que uma vida seja cuidada desde o seu nascimento, é condição para que uma vida seja reconhecida como vida. (RODRIGUES, 2021, p. 87)

É nesse ponto de reflexão teórica que Butler inicia o seu diálogo com o conceito de necropolítica<sup>2</sup>. A desumanização tem lugar de encontro com práticas racistas, vinculadas ao próprio modus operandi da necropolítica, na exceção politicamente induzida, nas políticas de morte. Isso reverbera, de modo ilustrativo, na maneira com que tem ocorrido a dinamização de violências, associadas a casos de racismo pelo Brasil e pelo mundo. Junto a isso as estratégias biopolíticas de valoração dos corpos tem sido usada no Estado, cuja regra tem sido pautada pela suspensão de Direitos das vidas tornadas precárias. O estado de exceção permanente evoca-nos a olhar o modo com que tem ocorrido a precarização da vida daquelas pessoas consideradas indesejáveis. Ou seja, o campo visual nos coloca a

---

<sup>2</sup>Segundo Carla Rodrigues "é quando Butler se encontra com a filosofia de Achille Mbembe e começa a dialogar com o conceito de necropolítica que me parece haver uma articulação potente entre esse conceito e luto, até então associado ao conceito foucaultiano de biopolítica" (RODRIGUES, 2021, p.84-85)

nossa disposição um tipo de enquadramento produzido pelo biopoder – o de vidas reduzidas a condição de precariedade<sup>3</sup>, sujeitas cada vez mais a vulnerabilidade<sup>4</sup> social.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando pensamos nas modulação de violência e sua gestão política, contra corpos racializados, definimos esses acontecimentos como atos violentos ou não a partir da maneira com que essas se tornam historicamente recepcionadas pela noção de vidas humanas. Essa construção é, a nosso ver, um modo de operação do biopoder, que sedimenta uma formação discursiva do que conta como humano, e que repercute no imaginário social dos corpos que importam. Consideramos que Judith Butler tem pensado uma genealogia do racismo e, por conseguinte, das práticas violentas que recaem sobre os corpos racializados.

Dessa maneira, segundo Judith Butler, não podemos pensar a materialidade dos corpos autonomamente sem falarmos das molduras regulatórias que situam os corpos, em que uns são inteligíveis e desejáveis; já outros, ininteligíveis, tornando-se indesejáveis. Consideramos, juntamente, com Butler, que existem marcadores sociais que instigam a violência sobre determinados grupos.

Existe uma permanente manutenção de violências contra a população racializada, especialmente no Brasil, que tem se concretizado pelas práticas de agressões verbais e físicas. Judith Butler considera que existe uma separação que distingue as vidas vivíveis das vidas matáveis, segundo padrões sociais – uma medida atrelada, principalmente, a raça, que configura os corpos e seus desempenhados sociais. O que leva a um sentimento de medo, de que sejam mortas a qualquer instante, ainda que se vejam “como ainda vivas, apesar do contexto ameaçador, e resistem e respiram numa atmosfera de perigo potencial” (BUTLER, 2021b, p. 146).

---

<sup>3</sup> Segundo Judith Butler (2019, p.31) “A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” .

<sup>4</sup> Segundo Felipe Demetri, leitor de Butler, (2018, p.35) “pensar em vulnerabilidade é pensar no corpo”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO, B. *Brasil, Ano Zero: estado, gênero, violência*. Salvador: EDUFBA, 2021.

BUTLER, J. *Vida Precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BUTLER, J. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Unesp, 2021a.

BUTLER, J. *A força da não-violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021b.

BUTLER, J. *Os sentidos do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021c.

BUTLER, J. *A Reivindicação de Antígona: o parentesco entre a vida e a morte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

CARNEIRO, S. *Racismo, Sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

RODRIGUES, C. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

ROFRIGUES, C.; GRUMAN, P. Do Abjeto Ao não-enlutável: O Problema Da Inteligibilidade Na Filosofia De Butler". In: *Anuário Antropológico*. v.46 n.3. p. 67-84, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/47807>.



# 5. O CONCEITO DE CIDADANIA NA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

THE CONCEPT OF CITIZENSHIP IN JOHN RAWLS' POLITICAL CONCEPTION OF JUSTICE



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-05>

Jader de Moura Fontenele<sup>1</sup>

## RESUMO

O trabalho pretende apresentar o conceito de cidadania na concepção política de justiça de John Rawls. O conceito de cidadania em Rawls recebeu alguns melhoramentos e ampliações devido ao giro político feito na obra *O Liberalismo Político*, dessa forma expõem-se um pouco dessa evolução do conceito de cidadania rawlsiana ante o contexto plural de sociedades democráticas e dos cidadãos serem concebidos como sendo livres e iguais conforme uma concepção política de justiça. Palavras-chaves: Cidadania; Pluralismo; Concepção política; Democracia.

## ABSTRACT

The work aims to present the concept of citizenship in John Rawls' political conception of justice. The concept of citizenship in Rawls received some improvements and expansions due to the political turn made in the work *Political Liberalism*, thus exposing a little of this evolution of the concept of rawlsian citizenship in the plural context of democratic societies and of citizens being conceived as being free and equal according to a political conception of justice. Keywords: Citizenship; Pluralism; Political conception; Democracy.

## 1 INTRODUÇÃO

O trabalho visa apresentar o conceito de cidadania na concepção política de justiça de filósofo norte-americano John Rawls. O conceito de cidadania em Rawls passou alguns melhoramentos e ampliações devido ao giro político feito no *O*

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Bolsista CNPQ. Contato: jader.fontenele@gmail.com.

*Liberalismo Político*, pelo que é exposto um recorte dessa evolução do conceito de cidadania rawlsiana diante do pluralismo das sociedades democráticas e dos cidadãos serem concebidos como sendo livres e iguais, conforme uma concepção política de justiça.

Rawls pontua que os cidadãos de uma sociedade organizada necessitam de uma concepção que lhes viabilize entender a si próprios como membros possuidores de um status político que, numa democracia, é o da cidadania igual, bem como precisam entender a maneira que esse status se relaciona com o mundo social em que vivem. Essa concepção é a concepção política de justiça.

Segundo Rawls (2003), a concepção política de justiça como equidade deve ser apresentada de forma apropriada para uma sociedade democrática, e cabe à ideia de justificação pública fazer essa apresentação. Nesse sociedade bem-ordenada os cidadãos argumentam expositivamente de forma clara e ponderando em equilíbrio reflexivo os termos das convicções das demais doutrinas abrangentes. Não se busca aqui um acordo pleno sobre todas as questões políticas, mas em particular e mais urgentemente, um acordo sobre os elementos constitucionais essenciais que, quanto ao tema da cidadania, referem-se ao “conjunto dos direitos e liberdades básicas iguais que definem a cidadania, que são garantidos pela Constituição” (RAWLS, 2000, p. 377), os quais “as maiorias legislativas têm de respeitar, como o direito de votar e participar da política, a liberdade de pensamento e associação, a liberdade de consciência, bem como as garantias do estado de direito” (RAWLS, 2003, p. 39). Logo, é uma cidadania para um contexto de um Estado democrático de direito e conforma uma concepção política de justiça enquanto mediadora das doutrinas abrangentes razoáveis.

## **2 DESENVOLVIMENTO**

A cidadania apresentada na concepção política de justiça rawlsiana, segundo Audard (2007, p. 75), vai além de uma simples concepção de justiça, pois a cidadania não trata somente de escolher e exercer direitos e liberdades, mas também de obedecer às leis e cumprir seus deveres. Partindo do pressuposto de um regime democrático constitucional, a cidadania é apresentada na concepção política de

justiça como “o *status* que expressa a concepção política da pessoa, isto é, que a trata como livre e igual e como dotada das duas faculdades morais. Ela é inseparável da concepção política da sociedade como sistema equitativo de cooperação” (RAWLS, 2000, p. 374). Para Audard (2007, p. 164), a ideia de política da pessoa (cidadania igual) e seu núcleo moral expresso pelas faculdades morais, junto com a ideia política de sociedade, formam as duas ideias que instruem a deliberação das partes na posição original debaixo do véu de ignorância.

Desde a introdução de *O Liberalismo Político* (2011), Rawls explica que na obra *Uma Teoria da Justiça* (2008), o liberalismo ali exposto era inapropriado com relação ao conceito de pessoa da concepção política de justiça, o qual estava justificado numa visão abstrata de pessoa e por utilizar-se de uma ideia individualista e não social da natureza humana. Apesar de Rawls dizer que as críticas ao conceito de pessoa foram fruto do não entendimento da ideia da posição original enquanto artifício de representação por parte de seus críticos, o certo é que no livro *O Liberalismo Político* (2011), encontramos uma concepção de pessoa muito mais alicerçada no conceito do político. Afinal, a “concepção filosófica da pessoa é substituída, no liberalismo político, pela concepção política dos cidadãos considerados livres e iguais” (RAWLS, 2011, p. 450), o que nos leva a inferir que o conceito de cidadania também deve receber um tratamento mais político e normativo conforme a concepção política de justiça e seu conceito de pessoa política.

Em *O Liberalismo Político* (2011), a concepção de pessoa está embasada não em uma doutrina abrangente, mas em uma concepção política de justiça que passa a ser entendida como uma concepção política da pessoa. Essa concepção de pessoa, quando considera os objetivos da concepção política de justiça como equidade, “é uma concepção apropriada para servir de base à cidadania democrática. Como concepção normativa que é, deve ser distinguida de uma interpretação da natureza humana dada pelas ciências naturais ou pela teoria social” (RAWLS, 2011, p. 21). Para Oliveira (2007, p. 173), essa concepção de pessoa é assim distinguida dessas interpretações, pois a concepção normativa é a mais adequada para a fundamentação da cidadania democrática.

Segundo Audard (2007, p. 277), a concepção política de pessoa e, conseqüentemente, a concepção de cidadania, permitiu Rawls caracterizar o mínimo

social não somente em questões de necessidades humanas básicas, como por exemplo num estado de bem-estar capitalista, mas sim como algo que é necessário para as pessoas exercerem apropriadamente seus direitos e deveres como cidadãos. Em uma sociedade justa o mínimo social é voltado para a desenvolvimento da pessoa enquanto cidadão, e não somente da pessoa como unidade biológica.

Em *Uma Teoria da Justiça* (2011), temos que a ideia de pessoa moral é portadora de personalidade moral com aptidão plena de ação moral; mas no *Liberalismo Político* (2011):

a pessoa é concebida como um cidadão livre e igual, como a pessoa política de uma democracia contemporânea, portadora dos direitos e deveres da cidadania, e que se coloca em uma relação política com os demais cidadãos. O cidadão é, sem dúvida, um agente moral, uma vez que uma concepção política de justiça é, como já vimos, uma concepção moral [...]. Mas os tipos de direitos e deveres e de valores considerados são mais restritos (RAWLS, 2011, p. xlviij).

Agora, a concepção de pessoa faz parte de uma concepção política de justiça, com uma justificação política; não é originada, por exemplo, de uma visão metafísica ou da psicologia, nem submissa às visões das doutrinas abrangentes. Para Rawls (2003), a concepção de pessoa é normativa e política, e mais:

a concepção de pessoa é elaborada a partir da maneira como os cidadãos são vistos na cultura política pública de uma sociedade democrática, em seus textos políticos básicos (constituições e declarações de direitos humanos), e na tradição histórica da interpretação desses textos. Para encontrar essas interpretações não olhamos somente para os tribunais, partidos políticos e homens de estado, mas também para a literatura sobre direito constitucional e jurisprudência, e para os escritos mais duradouros de todo tipo relacionados com a filosofia política de uma sociedade (RAWLS, 2003, p. 27).

A cidadania também é uma concepção, e está muito ligada à concepção de sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação em benefício dos cidadãos livres e iguais. Apesar da importância da participação cidadã, Rawls viu que em uma

sociedade democrática moderna, participar de modo ativo e permanente da vida pública ocupa geralmente um lugar menor e, de fato, é compreensível que assim o seja, conforme as concepções do bem de grande parte dos cidadãos.

Rawls procura através da concepção política de justiça prover as condições para o desenvolvimento de uma cidadania igual, onde cada pessoa sente-se à vontade para viver de acordo com sua doutrina abrangente religiosa, filosófica ou moral razoável com igual dignidade. É o pacto político que assegura a liberdade, a igualdade e os demais direitos para todos nas instituições sociais com a devida cooperação dos membros, visto que, a cooperação conforme os termos equitativos de cooperação não é um simples *modus vivendi* em uma sociedade democrática bem-ordenada.

A cidadania também é apresentada por Rawls, na concepção política de justiça, como um ideal, sendo associada aos valores políticos da razão pública. É um ideal político de cidadania democrática: esse "ideal de cidadania pode ser aprendido e, desse modo, pode fomentar um desejo efetivo de ser [...]" (RAWLS, 2011, p. 85) um cidadão livre e igual. Segundo Coitinho (2014, p. 171), ideal de cidadania democrática tem por base a legitimidade da lei, ou seja, a proteção dos princípios de tolerância e liberdade de consciência, ao tempo que assegura os direitos, liberdades e oportunidades essenciais para os cidadãos na estrutura básica de uma sociedade democrática.

Uma concepção política de justiça, para tornar-se prática, precisará que seus requisitos e seu ideal de cidadania sejam expostos de forma clara para que os cidadãos consigam compreender, empregar e se sintam motivados o bastante para respeitá-los. Essas condições são restritivas o suficiente para a articulação de uma concepção realizável de justiça e seu ideal político.

Segundo Audard (2007, p. 99), somos iguais em decorrência de quem somos, ou seja, membros da mesma raça humana, detentores de uma mesma personalidade moral e dignos de igual respeito, em virtude disso não podemos ser mais nem menos membros dessa raça humana. O ideal de cidadania democrática igualitária rawlsiana oferece uma base política sobre a qual podemos deliberar sobre isso, e administrar a distribuição de renda e riqueza para que os mais desfavorecidos sejam tratados da

melhor maneira possível (princípio de diferença), dessa forma esse ideal também carrega uma vertente social.

Sobre esse ideal democrático, Audard (2007) comenta que nos tempos de Rawls, a democracia ocidental estava se transformando em algo como “uma democracia de mercado”, e que ele via um declínio e desvalorização das liberdades políticas e da participação cidadã.

Reagindo contra essa desvalorização da política, ele procurou reviver o núcleo ético da cidadania democrática. Deve-se notar aqui que a compreensão de Rawls do ideal democrático é muito ampla. Inclui tanto seus aspectos políticos e sociais, como fez para Tocqueville. Rawls está tão interessado nas mentalidades e na cultura de fundo quanto nas instituições específicas das democracias constitucionais. A democracia inclui o ideal não apenas do autogoverno e da autonomia política, mas também de uma sociedade de iguais e de igual respeito pelas pessoas como fins em si mesmas, não simplesmente como meios, ideais que foram destruídos tanto pelos regimes totalitários e fascistas e pela ascensão do consumismo. Dar de volta sua dignidade a uma concepção quase republicana de cidadania é um dos resultados da concepção de justiça de Rawls, como fica claro em sua “Resposta a Habermas” de 1995 [...] (AUDARD, 2007, p. 03).

Para Freeman (2007, p. 454), a cidadania enquanto ideal político de uma democracia traduz também uma ideia de autonomia política de seus cidadãos livres e iguais ou uma condição de liberdade e igualdade das pessoas, é uma cidadania politicamente autônoma na estrutura básica de uma sociedade que desempenha autonomia política.

A cidadania sob a concepção política de justiça como equidade não faz discriminações por motivos religiosos, filosóficos ou morais razoáveis que seus membros professam, pois possuem não somente liberdade e autonomia, mas também responsabilidade diante da sociedade. A concepção política de pessoa, da qual parte a concepção de cidadania, não pressupõe uma doutrina metafísica de pessoa na concepção política de justiça. Rawls deixa isso bem claro quando diz que:

se examinarmos a exposição da justiça como equidade e observarmos o modo como é formulada, as ideias e os conceitos que emprega, nenhuma doutrina metafísica específica sobre a natureza das pessoas que seja distinta e oposta a outras doutrinas metafísicas aparecerá entre suas premissas ou parece ser exigida pela argumentação. Se há pressupostos metafísicos envolvidos, talvez sejam tão gerais que não se prestariam a distinguir entre as visões metafísicas – a cartesiana, leibniziana ou kantiana; realista, idealista ou materialista – das quais a filosofia tradicionalmente se ocupa. Se é assim, tais pressupostos não parecem relevantes, de um modo ou de outro, para a estrutura e o conteúdo de uma concepção política de justiça (RAWLS, 2011, p. 85).

Isso reforça a concepção de pessoa política e normativa da concepção política de justiça, bem como a maneira como as partes são apresentadas na posição original enquanto pessoas livres e iguais. Para Rawls, a ideia de liberdade do cidadão enquanto pessoa livre possui três aspectos importantes: em primeiro lugar, "os cidadãos são livres no sentido de conceberem a si próprios e aos outros como indivíduos que possuem a faculdade moral de ter uma concepção do bem" (RAWLS, 2011, p. 35). Como cidadãos livres, sua identidade pública não é abalada pelas alterações de sua concepção de bem, como por exemplo quando um cidadão muda de religião ou se torna ateu, isso em nada afeta os termos da justiça política para com ele, afinal continuam sendo cidadãos e não perdem sua identidade pública dada a liberdade de pensamento e de crença.

Rawls lembra que, ao longo da história, algumas sociedades sujeitaram os direitos do cidadão à sua filiação religiosa ou ao nível social. Tais sociedades não possuíam uma concepção de cidadania igual, pois ela é indissociável da concepção de sociedade democrática dos cidadãos livres e iguais. Nesse ponto, Rawls cita o caso do judeu Saulo de Tarso que no caminho de Damasco foi transformado no apóstolo Paulo. Para Rawls, a conversão para outra religião não determina uma alteração na identidade pública e na identidade pessoal, pois, quando isso ocorre numa sociedade bem-ordenada apoiada em um consenso sobreposto, as responsabilidades e valores políticos das pessoas são praticamente iguais quando

estes vão sendo integrados à identidade não institucional dos cidadãos (RAWLS, 2011, p. 37-38).

Em segundo lugar, os cidadãos entendem-se como livres por reputarem-se a si mesmos como fontes autoautenticativas de reivindicações válidas. Eles entendem ter direito de proporem às instituições suas demandas para serem promovidas; geralmente essas propostas têm por base as concepções de bem de uma doutrina abrangente pertencente àquelas permitidas pela concepção política e pública de justiça. Um exemplo histórico de como a liberdade e a cidadania são importantes, segundo o filósofo estadunidense, é o caso dos escravos, que apesar de serem seres humanos não eram reputados como fontes de reivindicações, nem sequer se essas fossem com base nos deveres e obrigações sociais, afinal entendia-se que eles não eram capazes de possuir deveres ou obrigações. As normas que vedavam tortura aos escravos não se apoiavam em reivindicações dos escravos, mas em reivindicações dos próprios senhores de escravos, pois os escravos eram considerados socialmente mortos, não eram tidos como pessoas. Daí a importância de entender os cidadãos como pessoas livres conforme uma concepção de justiça política.

Em terceiro lugar, os cidadãos são entendidos como livres por serem aptos a se responsabilizarem por seus fins particulares de forma razoável com a quantidade de bens primários que possuem, e de limitar suas reivindicações de acordo com os princípios de justiça. Ser responsável por seus objetivos é uma ideia presente na cultura política pública e é inteligível através das condutas dos cidadãos que vivem em um sistema equitativo de cooperação social.

Por sua vez, os cidadãos "são vistos como iguais na medida em que consideram que todos têm, num grau mínimo essencial, as faculdades morais necessárias para envolver-se na cooperação social a vida toda e participar da sociedade como cidadãos iguais" (RAWLS, 2003, p. 27). Para Weber (2013), a igual capacidade de entender e empregar os princípios de justiça "é o alicerce da dignidade igual dos cidadãos. Todos são capazes, embora com maior ou menor facilidade, de respeitar os princípios de justiça e serem membros de uma sociedade cooperativa" (WEBER, 2013, p. 131).



Para sintetizar o assunto sobre a expressão “pessoas livres e iguais” da concepção política de pessoa, Weber (2013) explica que ela quer dizer um reconhecimento das pessoas por possuírem a capacidade de ter e exercer um senso de justiça e de poderem ter sua concepção de bem, sem as quais seria impossível o exercício pleno da cidadania. Tem-se em mente a “construção dos princípios de justiça e na submissão a eles. Essa construção não seria possível sem a base de uma concepção normativa da pessoa. Pode-se observar que a concepção de pessoa implica essas capacidades para o exercício da cidadania” (WEBER, 2013, p. 132).

Assim, desde o princípio, a concepção de pessoa é considerada parte de uma concepção de justiça política e social, isto é, a concepção de pessoa caracteriza como os cidadãos devem perceber a si mesmos e uns aos outros em suas relações políticas e sociais, da maneira especificada pela estrutura básica. Não se deve confundir essa concepção com um ideal para a vida pessoal (um ideal de amizade, por exemplo), nem com um ideal que se aplica os membros de alguma associação, muito menos com um ideal moral, como o ideal estoíco de homem sábio (RAWLS, 2011, p. 355).

Rawls entende em *Liberalismo*, que há um desacordo político no pensamento democrático acerca de como as instituições devem proceder diante das reivindicações por liberdade e igualdade dos cidadãos, diante disso sua concepção política da justiça como equidade:

apresenta uma maneira pela qual eles podem conceber seu status comum e garantido de cidadãos iguais e procura conectar determinado modo de entender a liberdade e a igualdade com uma concepção específica de pessoa que penso ser congenial às noções compartilhadas e às convicções fundamentais implícitas na cultura política de uma sociedade democrática. Quiçá dessa maneira o impasse quanto à compreensão da liberdade e da igualdade possa ao menos ser esclarecido intelectualmente, se não mesmo resolvido (RAWLS, 2011, p. 436-437).

Logo, a concepção de pessoa sob uma concepção política de justiça é apresentada com base numa pretensão de resposta do autor ao impasse do pensamento democrático, oferecendo uma proposta de compreensão pública de uma igual cidadania e dos valores da liberdade e da igualdade presente num conceito de pessoa enquanto cidadão livre e igual, ligado às ideias essenciais de uma cultura política pública.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção política de justiça tenta reunir política e juridicamente um *status* consensual com igual liberdade e igualdade para todos, bem como fornecer os procedimentos necessários para garantir a dignidade e a autonomia, em busca de distribuir equitativamente os bens primários, permitir que cada cidadão disponha das condições sociais para realizar seus fins e cooperar equitativamente com a sociedade em que vive.

A concepção política da justiça como equidade faz a conexão entre o desejo de realizar um ideal político de cidadania com as faculdades morais dos cidadãos, na medida em que esses cidadãos são educados para aquele ideal pela cultura pública e suas tradições históricas de interpretação. Assim, uma concepção política procura viabilizar uma compreensão para os cidadãos enquanto membros possuidores de um *status* político, a saber, sua cidadania igual.

Como colocado, no *Liberalismo Político* (2011), a concepção política de pessoa é uma concepção apropriada para servir de base à cidadania democrática, e o conceito de cidadania é vista dentro de concepção normativa e política, embora também seja um ideal político de cidadãos razoáveis e racionais.

Segundo Rawls, os cidadãos razoáveis e racionais precisam fazer diversos tipos de julgamento: como racionais precisam ponderar os diferentes fins e analisar em que ponto devem ser aplicados na conduta; como razoáveis têm que avaliar o peso das demandas individuais que podem estar em confronto com as de outros cidadãos, e saber ouvir e propor argumentos razoáveis durante uma deliberação.

A concepção de cidadania de Rawls foi além do liberalismo tradicional, apontando para uma tendência mais republicana e política. O conceito de cidadania

de Rawls também parte de sua grande preocupação com a força do mercado financeiro sobre a política e a vida dos cidadãos, sendo que seu conceito é uma proposta de renovação da concepção comum de cidadania. Ademais, Rawls passou a compreender a cidadania política como um meio de reafirmação dos direitos fundamentais dos cidadãos enquanto pessoas livres e iguais, razoáveis e racionais cooperando equitativamente conforme uma concepção política da justiça como equidade, se os cidadãos pudessem se conceber assim, eles poderiam atuar de modo mais justo e autônomo em uma sociedade democrática plural.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDARD, C. *John Rawls*. Montreal: McGill-Queens's University Press, 2007.

COITINHO, D. *Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FREEMAN, S. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.

OLIVEIRA, N. Rawls's normative conception of the person: A Kantian reinterpretation. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 52, n. 1, mar/2007. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1867/139>> Acesso em 10 setembro de 2023.

RAWLS, J. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, J. *Justiça como Equidade: Uma reformulação*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

WEBER, T. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Rio Grande do Sul: Vozes, 2013.



## 6. A LIBERTAÇÃO COMO CONDIÇÃO PARA O FAZER POLÍTICO EM HANNAH ARENDT

*LIBERATION AS A CONDITION FOR POLITICAL ACTION IN HANNAH ARENDT*



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-06>

Jane De Araujo Melo<sup>1</sup>

### RESUMO

Hannah Arendt afirma que a questão do fazer político relaciona-se com a questão da libertação e da liberdade. Ao fazer retorno na Antiguidade, Arendt resgata e atualiza conceitos para a contemporaneidade. Assim, temos como objetivo compreender o tema da libertação como condição para o fazer político com questões: como falar em uma política séria, feita de homens para homens, quando a libertação das necessidades básicas ainda não foi superada? Como se pode discutir a política, que é da esfera da liberdade, assim como defende Arendt, quando as necessidades básicas, que pertencem à pré-política, é visivelmente majoritária no mundo? É possível falar em liberdade em locais nos quais as necessidades mais básicas do corpo são relegadas por liberdade, Arendt entende que só pode existir quando a libertação já foi sanada. Assim, a liberdade pode ser dita quando os homens podem discursar e deliberar sobre as questões políticas, visto que quando os homens estão carecendo de libertação, a liberdade fica impossível de ser arguida, uma vez que ambas as conquistas são relacionadas, ou melhor dizendo, a segunda não existe sem a primeira. Ter liberdade exige, como condição *sine qua non*, ter garantida as necessidades biológicas.

Palavras-chaves: Liberdade; Libertação; Política; Espaço público; Espaço privado.

### ABSTRACT

Hannah Arendt states that the issue of political activity is related to the issue of liberation and freedom. By returning to Antiquity, Arendt rescues and updates concepts for contemporary times. Thus, we aim to understand the theme of liberation as a condition for political activity with questions: how can we talk about a serious politics, made by men for men, when the liberation of basic needs has not yet been overcome? How can one discuss politics, which belongs to the sphere of freedom, as Arendt argues, when basic needs, which belong to pre-politics, are visibly the majority

---

<sup>1</sup> Mestranda. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista – CAPES. E-mail: janedearaujo@gmail.com.

in the world? It is possible to talk about freedom in places where the most basic needs of the body are relegated for freedom, Arendt understands that it can only exist when liberation has already been remedied. Thus, freedom can be said when men can speak and deliberate on political issues, since when men are in need of liberation, freedom becomes impossible to argue, since both achievements are related, or better said, the second does not exist without the first. Having freedom requires, as a *sine qua non*, having biological needs guaranteed.

Keywords: Freedom; Release; Policy; Public place; Private space.

## 1 INTRODUÇÃO

A judia Hannah Arendt alicerça sua filosofia sobre a questão do fazer político, da liberdade de ação no espaço público. A *condição Humana (1958)*, descreve as atividades da vida humana, ressaltando sobre a questão da libertação e da liberdade. Seu ponto de partida, os gregos antigos, até a Era moderna delinea análise histórico-fenomenológica, com interessantes conclusões. Nesse sentido, ao fazer esse retorno, Arendt nos traz pontos de reflexão da liberdade e do fazer político em nossa época.

Segundo Arendt, a libertação precede a liberdade, e não há povo livre sem libertação. Por libertação, a autora considera necessidades tudo o que *todos* os seres humanos precisam, tais como: moradia e alimentação, educação, vida social como cuidado com o próprio corpo, condições *sine qua non* para o espaço da liberdade, do agir político.

Temos como problema nesse trabalho as seguintes questões: como falar em uma política séria, feita de homens para homens quando a libertação ainda não foi superada? Como se pode discutir a política, que é da esfera da liberdade, assim como defende a pensadora, quando as necessidades básicas que pertencem à pré-política, falam mais alto? É possível falar em política e liberdade em locais as necessidades mais básicas são relegadas ao filantropismo?

Nosso objetivo geral é compreender como Arendt desenvolve o conceito de libertação como uma condição primária para a possibilidade do fazer político. E, como objetivos específicos, analisar a concepção de liberdade política em Arendt, investigar o papel da libertação na sua teoria política e explorar as implicações práticas da libertação para o fazer político.

Nossas hipóteses, após a leitura da literatura disponível da autora e sobre a autora e de pesquisa de outros comentadores é de que a libertação não se limita apenas à liberdade de não sofrer com a miséria, mas também inclui a libertação de estruturas de opressão social, política e econômica que impedem a participação política plena. Nesse sentido, Arendt, em sua teoria da ação, desenvolve suas contribuições acerca do fazer político não sob quaisquer circunstâncias, mas defende que, somente o desempenho de uma ação política plena onde os indivíduos já tenham garantidas as necessidades de todos os seres humanos e seus corpos, os quais exigem manutenção e cuidados.

Arendt destaca a importância da libertação como um processo contínuo para a construção de um espaço público autônomo. A liberdade é fundamental para o engajamento político efetivo, de acordo com a visão da pensadora. A libertação é condição necessária para o exercício da liberdade de participar ativamente da esfera política no espaço público, ou seja, o espaço do fazer política. A libertação de necessidades materiais contribui para a construção de relações políticas mais igualitárias e para o desenvolvimento de uma esfera pública, mas não é suficiente para que haja a experiência política verdadeira do discurso e da ação. A libertação das necessidades é o passo inicial para desenvolvimento do espaço da liberdade, ou seja, não significa exclusivamente que os indivíduos tomem partido na participação política ao serem retirados da condição da miséria e da escravidão das necessidades do próprio corpo, o ingresso no espaço da liberdade não ocorre de forma automática, mas torna-se condição essencial para que esse processo seja efetivado. A liberdade deve ser considerada não somente como um estado de ser, mas especialmente de ação.

## **2 O CONCEITO DE LIBERDADE EM ARENDT**

A liberdade não seria um problema se ela não estivesse atrelada à política e a vida cotidiana “[...] pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade” (ARENDT, 2016, p. 191). Assim, a política e a liberdade ordenam ou ao menos orientam as ações humanas e

as estruturas institucionais não podem ser utilizadas como forma de opressão da liberdade ou da política.

Segundo Frohlich (2020) o desenvolvimento da teoria política de Arendt já começava o seu desabrochar quando ela publicou *As Origens do Totalitarismo* (1951) e aprofundou mais ainda sua reflexão sobre a relação entre liberdade e política n'*A Condição Humana*. Nessas obras foi inevitável que Arendt não tratasse a respeito do tema da liberdade e dos tópicos subjacentes que circundam tal matéria.

Esse tema parece ser um pouco difícil por conta dos elementos subjetivos, ou fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade (ARENDR, 2016, p. 190), que se encontram em discussão, pois para cada pessoa existem fatores externos que diferem de um ao outro no que diz respeito a compreensão do que é a liberdade. A liberdade sempre pressupõe uma vontade, um querer, e quando esse querer não é interrompido por outras forças que não a de si mesmo, o não querer, considera-se comumente como liberdade.

No entanto, parece um pouco simplório reduzir a liberdade apenas a uma vontade que pode ser potencialmente exercida e Arendt apresenta uma nova forma de pensarmos a liberdade, que nos parece bem interessante, por atrelá-la não somente a uma capacidade cognitiva do querer, mas também de realizar. Assim, a junção entre ser e agir é inaugurada em Arendt como uma nova perspectiva sobre a questão da liberdade, em uma palestra no ano de 1960, Arendt inicia seu pensamento esclarecendo que a liberdade para ela é um bem unicamente humano.

Por liberdade não me refiro ao dom da natureza que os filósofos definem de um modo ou de outro e que gostam de situar de um modo ou de outro nas capacidades humanas. Refiro-me ainda menos à assim chamada liberdade interior para a qual os homens podem escapar da coerção externa; esse é um fenômeno historicamente tardio e objetivamente secundário. [...] Nós, primeiramente, nos tornamos conscientes da liberdade e de seu oposto em nossa relação com os outros e não conosco. As pessoas só podem ser livres em relação umas às outras e, portanto, apenas no reino da política e da ação é que podem experimentar a liberdade de forma positiva, e que é mais do que não ser forçado (ARENDR, 2021, p. 263).



Arendt (2021) considera que o ser humano é antes de tudo um ser relacional, e essa relação possui uma especificidade: outros seres humanos. Para que exista efetivamente a liberdade, faz-se necessário que além do pensar livre exista também o agir livre, visto que ter liberdade para pensar, mas não a ter para agir significa não ter.

É nesse sentido que Arendt defende que a liberdade somente é revelada de forma real e concreta através da ação, que é necessariamente política, visto que é no meio entre outros homens e mulheres, que possuem diversos pensamentos acerca dos limites do querer individual, que ocorre a pluralidade, que é uma condição humana.

A liberdade se dá então no enfrentamento de uma vontade com a de outros, esse enfrentamento está longe de estar vinculado a algum ato violento, mas muito pelo contrário, é exatamente o poder da discordância e da diversidade de pensamentos que são expressos através do uso da liberdade que se caracteriza a política. "A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação" (ARENDR, 2016, p. 192) e deve-se utilizá-la como ferramenta norteadora dos princípios éticos e morais de uma sociedade. Assim, a liberdade enquanto pressuposto da política, embasa e concretiza o agir, que não é somente de pensamento, mas também de *práxis*, através da fala que objetiva a transformação do mundo.

A violência, oposto da liberdade, existe em um lugar em que a política e a liberdade já foram extintas, visto que a violência, por conter elementos de *vigor*, que é algo físico, *utilizado* na contenção do agir. A violência aniquila a possibilidade do fazer político, apesar de não interferir no ato do livre pensar. A violência está presente na política da era moderna justamente para eliminar a ação e o discurso no espaço público, o que a torna um instrumento de dominação.

Diferente do espaço público, no espaço privado é cedido lugar ao atendimento das necessidades ou serve como esconderijo para tais. Por essa razão é que a filósofa afirma que o sentido da política é a liberdade de seres individuais que se expressam através da narrativa e agem com liberdade no espaço da convivência, para que assim possa se configurar o espaço da efetiva liberdade.

### 3 O PAPEL DA LIBERTAÇÃO NA TEORIA POLÍTICA DE ARENDT

Com ênfase ainda na origem da liberdade, Arendt afirma que as atividades dos seres humanos devem ser compreendidas através dos elementos característicos de cada uma delas, desde a sua forma primeiramente escrita pelos filósofos Gregos, e seu desenvolvimento prático conceitual até a Era Moderna. Assim, na Grécia Antiga a participação no espaço público da *polis* estava condicionada à libertação das necessidades básicas de vida de todo ser humano, a saber: *trabalho*<sup>2</sup>, *obra* e *ação*. O trabalho refere-se à atividade humana que é cíclica e, é a partir dele que são produzidas coisas para os homens consumirem a curto prazo. A obra, apesar de também ser um trabalho, possui um começo, meio e fim, visto que sua atividade não é cíclica e possui a artificialidade da criação das mãos humanas. Enquanto o trabalho (*labor*) é de menor duração, o trabalho (*work*) possui maior durabilidade no mundo.

As três atividades da vida humana *Trabalho*, *obra (fabricação)* e *ação* possuem correspondência a *três condições da vida humana*, a saber, a vida, pertencer-ao-mundo e pluralidade. Nesse sentido, Arendt ainda faz outra distinção que ocorre dentro das três divisões que ocorrem dentro das atividades da vida humana. As atividades da vida humana trabalho e obra pertencem ao espaço privado, e a ação ao espaço público. A ação, que ocorria somente no espaço público, não tinha nenhuma mediação do trabalho, nem como *labor* nem como fabricação. Ou em outras palavras, a ação não precisava de nenhum artefato humano para existir e só era exercida por aqueles que não precisavam trabalhar.

As atividades do *trabalho* e *obra* eram executadas pelos escravos, pelas mulheres e os servos livres, no espaço privado da *oikia* para garantir o atendimento das necessidades da manutenção da vida de todos. Quanto ao *pater* ou senhor, caberia a tarefa de administração dessas atividades, sendo a este garantida a liberdade de participar do espaço público da *polis* fazendo-se da utilização da ação. Se refletirmos sobre a origem da libertação e da liberdade, existe sentido prático no pensamento grego uma vez que o trabalho e a obra eram pré-políticos, ou seja, essas

---

<sup>2</sup> Cf. (ARENDR, 2020) Parece ter ocorrido um erro de tradução e interpretação quando Arendt trata a respeito do trabalho, uma vez que ela mesma o divide em dois, no entanto, devemos entender cada tipo de trabalho de acordo com a sua durabilidade. Enquanto o trabalho (*labor*) é de menor duração, o trabalho (*work*) possui maior durabilidade no mundo.

atividades antecedem a atividade do fazer político. A liberdade de participar, do fazer político através da ação na *polis* era impossível, sem a libertação.

A sociedade grega antiga era escravagista<sup>3</sup> e a sociedade medieval era mantida pela servidão, portanto são sociedades onde os homens são distintos de acordo com sua origem, categorizados como homens superiores - os homens nascidos livres, que eram cidadãos, na Grécia, e senhores feudais, na Europa medieval -, e os escravos e servos que eram os homens inferiores, trabalhadores no geral. Na teoria Aristotélica das quatro causas a divisão dos fenômenos naturais (física) e os fenômenos humanos (ética, política e trabalho), parece indicar uma relação entre a explicação causal do universo e a realidade social grega e medieval, cujo pater ou senhor, está relacionado à política e a ética, enquanto os escravos e servos estão para o trabalho direcionado a produzir o necessário para manter o fenômeno natural da vida, ou seja, o corpo e suas necessidades. Essa relação tem conexão entre o usar e o fazer, entre o mandar e o executar. Quem usa, ordena que se faça. Existe ainda um aspecto a ser considerado para as determinações de tarefas na Grécia, diz respeito às habilidades ou os dons, tendências naturais de cada ser humano a executar com excelência aquilo que mais lhe interessa.

Os Gregos também distinguiam a localização espacial das atividades humanas, consagraram às atividades pré-políticas ao ambiente privado, o lar, a propriedade privada (*oikia*), local onde de fato se faziam todas as coisas materiais da vida. Quem ordenava, comandava a administração desse ambiente era o *pater* ou senhor. Quanto ao trabalho em geral, ou seja, o fazer com o próprio corpo ou as próprias mãos, que se ressalte para os gregos antigos era tido como menos honroso, primeiro por se tratar de trabalho executado com a força do corpo, a força motriz, que transforma ou molda aquilo que é necessário para o uso para a qual é necessário certa habilidade e alguma força, além ainda de serem executadas longe da presença

---

<sup>3</sup> Devemos ressaltar que o escravagismo do período grego não pode ser comparado ao do mundo moderno. No mundo Grego não havia necessidades ou mortes por conta da escravidão como ocorreu no período colonialista, especialmente na América do Sul. Na Grécia as pessoas escravas tinham suas condições básicas de existir visto que alimentação e moradia, condições intrínsecas ao corpo humano são necessárias para a sua sobrevivência. No período moderno a escravidão ocorria de forma extremamente violenta e os povos escravizados passavam por todos os tipos de dificuldades e privações do corpo. É importante destacar também que não pretendemos aqui dizer que a escravidão no período grego era melhor do que o moderno, mas apenas que existem considerações e diferenças entre ambos.

de outros, cabia, pois aos escravos, a família e os servos livres. Garantia o atendimento das necessidades essenciais para a libertação do mandante à causa final. Como garantia desse esforço físico do trabalho tinham como garantidas as necessidades básicas do corpo biológico, administradas pelos *paters* que eram causa final, a administração dos bens, e a participação nos assuntos da esfera pública em razão de sua origem, seu nascimento ligado sempre a famílias tradicionais, proprietárias de terras, esses eram nascidos livres, assim a liberdade era sua condição natural. O segundo requisito, obtido na condição nascimento, tinham o conhecimento das coisas da natureza, a disposição de reflexão, a disponibilidade para o pensar e o julgar. Essas tarefas não necessitam de esforço físico, contudo requeriam esforço mental.

Portanto, a liberdade de agir e discursar no espaço público da *polis* só pertencia àqueles cuja vida estava assegurada pela satisfação das exigências da vida física, libertos de qualquer necessidade.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão (ARENDDT, 2020, p. 27).

Por essa divisão das atividades da vida dos seres humanos, bem como a divisão espacial das atividades, o espaço público por abrigar a todos sugere que todos sejam capacitados a agir e discursar do mesmo modo, contudo estar junto não representa necessariamente agir. Arendt, retornando ao longo da tradição filosófica, ressalta que o *bios politikon* como *animal socialis* de Aristóteles, e que posteriormente *vita negotiosa ou actiosa* em Agostinho, na qual reflete seu significado original, seria uma vida dedicada aos assuntos políticos e públicos. Tomás de Aquino aplicada a tradução: "*homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza político, isto é, social)" (AQUINO *apud* ARENDT, 2020, p. 28). A filosofia de Aquino fez toda a diferença para o entendimento do que seja político ao olharmos para a filosofia grega, que perdeu seu significado ao longo do

tempo, e que na língua romana a *societas*, ou social, era de cunho claramente político, pois referia-se a uma associação para algo específico, um negócio, uma empreitada, o que significa em outras palavras um objetivo comum entre as partes.

A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal (ARENDDT, 2020, p. 29).

Para os gregos, a política significava a organização da forma de vida, com leis e instituições, cujo sentido é a liberdade de viver em comunidade sem que as diferenças sejam impedimento de convivência.

O fim do Império romano e criação da nação-Estado representou antes de tudo o fim da propriedade como na antiguidade. A *polis* toma outra configuração, para os escravos e demais profissionais em geral, morar nas cidades era por demais arriscado àqueles que sempre dependeram das terras para sua sobrevivência, ser livre é arriscado, a garantia que podem obter é voltar ao campo. Então é concedido a eles o direito de ocupar os entornos dos feudos, comparado ao que hoje denomina-se zona rural, viviam em terras que não eram de sua propriedade como concessão, com a possibilidade de plantar e produzir para si e para o senhor dos feudos, que eram os nobres, tinham ainda que recolher imposto, existiam tipos de impostos pagos com trabalho<sup>4</sup>. Ocorre que além de plantar para os senhores, os servos eram denominados "camponeses", dependiam de ferramentas e utensílios que não dispunham, nem detinham condições de comprar, os "senhores feudais" forneciam então esse ferramental mediante o pagamento de impostos, que eram denominados como "talha"<sup>5</sup> e "banalidade"<sup>6</sup>. O modelo de sociedade estamental da idade média é tão explorador quanto o atual.

Surge também na Idade Média uma figura que terá destaque para a política, tanto na era medieval como na Moderna. Os artesãos da antiguidade, pessoas que

---

<sup>4</sup> Corvea, (trabalho de 3 a 4 dias nas terras do senhor feudal).

<sup>5</sup> Talha metade da colheita era destinada ao senhor feudal em troca do uso da terra e estoque da safra.

<sup>6</sup> Banalidade taxas pagas pela utilização do moinho e forno do senhor feudal.

nem eram nobres, nem escravos, viviam de cidade em cidade negociando seus artefatos, resolveram então estabelecerem-se próximos aos antigos feudos onde sua atividade fabril e mercantil poderia ser mais viável, para tanto deveriam pedir aos "senhores feudais" permissão para essa ocupação, foram permitidos também através de pagamentos de impostos, que não eram pouco, e receberam a denominação de "burgueses".

O intenso comércio entre os vários feudos, com mercadorias que eram negociadas para fora e dentro da Europa Ocidental, necessitava de câmbio das várias moedas, o que também eram feitos pelos burgueses, que em dado momento, começaram a cobrar acréscimos por seus préstimos e empréstimos, instituíram a chamada "usura"<sup>7</sup>.

O poder da Igreja Católica, tampouco foi de socorro para essa parte dos humanos, a prometida transcendência, por certo nunca ocorreu. E segundo Arendt, "a propriedade, distintamente da riqueza e da apropriação, indica a parte de *um mundo comum* que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para mundanidade<sup>8</sup> do homem" (ARENDR, 2020, p.313).

A partir desse cenário que antecede o surgimento da Era moderna, é possível constatar que apesar da mudança de tipo de governo, do modelo escravagista grego para a servidão da idade média, nenhuma das pessoas das antigas classes consideradas menos favorecidas, teve oportunidade de libertação de suas necessidades básicas, a não ser a classe dos burgueses.

No início da modernidade a era das colonizações de novos continentes alavancada pelo desenvolvimento da técnica conduziu os homens para longe nas aventuras dos navegadores, o movimento acelerou as novas conquistas, possibilitando aos seres humanos a ilusão de domínio total. A Reforma, com as expropriações de terras eclesiásticas e monárquicas, ocasionou o deslocamento dos camponeses que sem trabalho partiram para os grandes centros, o que beneficiou o

---

<sup>7</sup> A usura se tornou comum na Inglaterra, durante a Idade Média.

<sup>8</sup> "A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [unnaturalness] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [ever-recurrent] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo "artificial" de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [worldliness]. (ARENDR, 2020, p.10).

acúmulo de riqueza social e, acrescido a esse cenário, a descoberta do telescópio, que deslocou o adiamento da ciência para o conhecimento da Terra a partir do universo.

A possibilidade de medição de distâncias custou aos seres humanos um distanciamento decisivo "entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato". Outro fator preponderante para a alienação foi a Reforma, que segundo Arendt, "Max Weber identificou de asceticismo intramundano [*innerworldly*] a mais recôndita fonte da nova mentalidade capitalista" (ARENDR, 2020, p. 311). Enfim todas as certezas que os seres humanos supunham ter até o início da Era Moderna, foram alteradas, o que os sentidos humanos captavam pareciam não serem mais confiáveis e a única certeza segundo Descartes era o pensamento e a dúvida. As novas ciências já não se contentavam com a mera observação da natureza, era necessário investigar e esmiuçar, experimentar para conhecer.

A expansão populacional tem franco desenvolvimento com as técnicas de domínio das ciências. Contudo, o Planeta por suas próprias características, limita a expansão territorial dos seres humanos. As propriedades privadas concentradas na mão de poucos resultaram na supressão de elemento essencial da política, "*a mundaneidade*".

A criação de espaços de convivência torna-se mais difícil devido ao menor espaço por indivíduo, ocorre o fenômeno da segregação social, empurrando as classes menos favorecidas. Essas classes sempre existiram na civilização, uma vez que a propriedade de terras era primeiramente condicionada ao nascimento e posteriormente às expropriações violentas das invasões e guerras. Na era Moderna, o aumento de áreas de segregação social é tão crescente quanto as produções e o consumo incentivados pelos regimes de governo ditatoriais, que tem como primordial a segurança das propriedades privadas em detrimento do público, no mundo ocidental a tirania é essa garantia.

#### 4 AS IMPLICAÇÕES PRÁTICAS DA LIBERTAÇÃO PARA O FAZER POLÍTICO EM ARENDT

A liberdade está na espontaneidade do ser humano que adentra o espaço social, ou seja, uma das condições fundamentais da condição humana<sup>9</sup>, vez que depende da vontade, ou melhor dizendo com as palavras de Arendt, fundamenta-se na tríade “*pensar querer julgar*”, as três atividades espirituais básicas da vida humana presente na *vita contemplativa*, que são as atividades imateriais dos homens. Essas atividades são espontâneas, íntimas e estão atreladas a ação como objetivo do desejado. A ação e o trabalho para Arendt estão sempre voltados para o início de algo, portanto relacionadas com a natalidade; “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”. (ARENDR, 2020, p.11).

A política é a parte corpórea da liberdade que é imaterial e só pode se manifestar através de seu corpo. É a política quem rege e delimita os espaços da ação humana, por serem espontâneas, as ações humanas são ilimitadas, ambíguas e irreversíveis. A imprevisibilidade está relacionada ao fato de que, quem age, o faz espontaneamente de acordo com o seu próprio querer, a ambiguidade é relacionada ao propósito, uma vez que o seu agente, pode ou não dar continuidade aquela ação, irreversível, porque acontece em dado espaço de tempo e lugar, e como bem sabemos o tempo é linear, não volta, qual seja, aquele que age e fala no espaço público, é livre para agir. A liberdade é, assim, a ação possível em meio a outros seres humanos, que também são agentes em potencial.

O mundo moderno é desprovido de política, a modernidade trocou a ação e a liberdade pela segurança do governo, pois que “a política não podia, em circunstância alguma ser um meio para proteger a sociedade”, (ARENDR 2020, p. 37). Sem ação política do povo e para o povo, o governo é mero administrador das necessidades da sociedade Na modernidade, “A liberdade situa-se no domínio do social e a força e a violência, tornam-se monopólio do governo” (ARENDR, 2020, p. 37).

---

<sup>9</sup> Cf. Arendt (2020, p.27-29).



O século XXI, torna-se um mero luxo alguma ação política. A ação deixa de ser política quando está voltada apenas para o querer de um em detrimento da vontade e do querer dos outros. Por assim dizer, é violenta, uma vez que onde a política deixou de existir, está presente a violência.

Sem a garantia política de um reino público, falta à liberdade o espaço mundano em que pode aparecer. Com certeza ela pode sempre habitar o coração dos homens como um anseio, independentemente de quais sejam suas condições de vida; mas ainda não é um fato demonstrável no mundo. Por serem demonstravelmente reais, a liberdade e a política coincidem e se relacionam uma como a outra como dois lados da mesma moeda (Arendt, 2021, p.263/264).

Por reino público Arendt se refere exatamente ao espaço onde cada ser humano privativamente pode *ser humano*, ou seja, habitar o *mundo comum*, com todas as condições a que estamos condicionados. O ser humano em estado de natureza, entregue ao total desamparo, o Estado nada mais tem a argumentar, sua [re]ação é violenta, contra a violência a que está vitimado.

É a partir das condições nas quais a vida é dada aos homens que eles podem criar as suas próprias condições, não se pode ignorar que sendo os homens fabricantes de itens que facultam melhores condições de vida, sejam impedidos de obter para si e sua família esse conforto que produzem com a sua força de trabalho.

Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou de seu contrário em nosso relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos. Antes que se torne um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacita a se mover e se afastar de casa, sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações (ARENDR, 2016, p. 194).

Logicamente não basta haver-se libertado das necessidades da vida, é ainda, condição *sine qua non* que a liberdade seja exercida ou usufruída na presença de outros que afirmam a pluralidade humana, no espaço público da convivência humana. No pensamento a liberdade é mera vontade.

Com o surgimento do Estado a sociedade e os governos assumem a configuração de governados e governante, semelhante pois ao pai e a família, porquanto tal formação passou a ser como uma grande família onde as diferenças nunca fazem diferença. A política quando não realizada para um *mundo comum*<sup>10</sup> por e para os homens, retira dos seres humanos a ação e o discurso, atributos da natalidade humana do iniciar algo, para o qual a liberdade é essencial.

Na massa o que se apresenta na era moderna, uma grande multidão de indivíduos soltos e sem aspirações afora a sobrevivência, semelhante a "meros animais".

Dada nossa experiência na realidade atual da política tendemos a tomar como certa essa coincidência, no entanto, a falsa democracia e liberalismo não é a mesma coisa que liberdade.

O ser humano que com seu trabalho e técnicas, criou e continua a criar seu próprio mundo deve estar inserido nesse mundo, o qual deve abrigar a todos, pois nas coisas criadas e a partir delas, os homens estão condicionados.

O processo vital não se acha ligado à liberdade, mas segue uma necessidade que lhe é própria, e somente pode ser chamado de livre no sentido em que falamos de um regato que flui livremente. Aqui a liberdade não é sequer o desígnio apolítico da política, mas sim um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob o risco de pôr em jogo a própria vida e suas necessidades e interesses imediatos (ARENDRT, 2016, p. 196).

Por outro lado, a miséria, a fome e as desgraças humanas, são de caráter "pré-político", chamado *estado de natureza*, ou seja, a violência é muda, enquanto a real política é conduzida pelo discurso e a ação.

Para que a política se efetive para todos e por todos é imprescindível que os requisitos da vida humana tais como a propriedade privada, a alimentação, a educação, a saúde, a segurança, sejam atendidos no social. Em nossa atual realidade, a fome assola o mundo, ao ponto de usarmos a extrema pobreza como

---

<sup>10</sup> Por mundo comum Arendt define o mundo artificial criado e reificado pelos homens para a vida humana, diferente do Planeta Terra, que abriga o mundo humano, bem como outros seres vivos.

indicativo da miséria de grande parcela da massa humana, retomamos as palavras de Arendt:

A realidade que corresponde a esse conjunto moderno de imagens é aquilo que, a partir do século XVIII, viemos a chamar de *questão social*, e que seria mais fácil chamar de existência de pobreza. A pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força *desumanizadora*; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação (ARENDR, 2011, p. 93).

A pobreza é a violência de um corpo político contra seu povo, a tirania mais brutal a que se pode subjugar os seres humanos, cuja violência e terror da eliminação de seres humanos pela fome é equivalente ao terror praticado pelo *Totalitarismo*.

Na modernidade a sociedade de massa, com indivíduos contidos e ordenados pelas imperiosas necessidades da condição humana, trabalham para trabalhar. Os poucos que conseguem a libertação das necessidades, não exercem a ação e o discurso no espaço público dada a falta de espontaneidade e coragem para adentrar o espaço público pautado no agir político. Assim, a aceitação da sociedade que recebe do corpo político administrador do Estado o mínimo, ou a filantropia disfarçada de benefícios, os mantém na eterna dependência, sem qualquer interferência direta dos governados. "A liberdade é para ser livre" (ARENDR, 2018, p. 09).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política defendida por Arendt não acontece sem antes ocorrer a superação das necessidades para todos, vivemos no que é denominado pré-política, o reino da necessidade, da pobreza, própria da esfera privada. Entre o espaço privado e o público, encontramos o social, o espaço do aparecer. Esse espaço é altamente frequentado, contudo é impelido a manter-se inerte por falta de ação e discurso,

configura-se como o espaço da banalidade apenas, onde a naturalização da necessidade nunca causa o espanto necessário à ação e ao discurso como política.

É impossível falar em liberdade, somente através de uma re-ação de libertação, para deixar de estar exposto as necessidades do corpo que é pura violência. E a re-ação que deve dominar o palco da política. Na defesa contra a violência dos governantes, opor-se antes com a re-ação para a formação de um novo corpo político. Não se trata de sugestão de violência e sim de re-ação, que é a ação reversa de não apenas escolher entre duas coisas dadas, exigir e cobrar o que o ato constitutivo do Estado promulga. O direito a ter direitos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo- revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13.<sup>a</sup> ed.rev. [Reimpr.] – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*; tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo Perspectiva, 2016 – 8.<sup>a</sup> ed. - 1.<sup>a</sup> reimpressão.

ARENDT, H. *Pensar sem corrimão: compreender; organização e apresentação Jerome Kohn; tradução Beatriz Andeiuolo ... [et al.]*, 1.<sup>a</sup> edi. Rio de Janeiro; Bazar do Tempo 2021.

ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. tradução Denise Bottmam, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, H. The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn para "*The Freedom to Be Free*" *The conditions and Meaning of Revolution*, 2018 Bazar do Tempo (edição brasileira)

FROHLICH, V. Hannah Arendt e o sentido original da liberdade. *Revista Filogênese*. Vol. 13, 2020. Disponível em:  
<https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/hannah-arendt-e-o-sentido-original-da-liberdade.pdf>

# 7. BREVES NOTAS SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE ARGUMENTOS DE POLÍTICA E ARGUMENTOS DE PRINCÍPIO NA ABORDAGEM DOS CASOS DIFÍCEIS EM DWORKIN

*BRIEF NOTES ON THE DISTINCTION BETWEEN POLICY ARGUMENTS AND PRINCIPLED ARGUMENTS IN DWORKIN'S HARD CASES APPROACH*



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-07>

*Lucas Taufer<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este texto tem como finalidade apresentar a distinção entre argumentos de política e argumentos de princípio na teoria dos direitos na abordagem dos casos difíceis em Dworkin. Neste sentido, o ensaio encontra-se composto em três partes. Na primeira, providencia-se uma introdução à sua concepção sobre os chamados casos difíceis no âmbito do direito. A seguir, serão reconstruídos, em seções distintas, ambos os argumentos de política e os argumentos de princípio, a partir de comentários seguindo a letra do texto do filósofo. Espera-se que, deste modo, caracterizados e contextualizados ambos os procedimentos argumentativos referidos como elementos importantes de sua teoria interpretativa do direito, reste clara a distinção entre ambos e sua contribuição para a discussão do autor sobre a conceituação do direito.

Palavras-chave: Casos difíceis; Argumentos de política; Argumentos de princípio; Teoria interpretativa do direito; Princípio de integridade.

## ABSTRACT

Our aim in this text is to present the distinction between 'policy arguments' and 'principled arguments' on Ronald Dworkin's laws' theory on his 'hard cases' approach. In this sense, this essay finds itself composed in three parts. Firstly, it introduces Dworkin's general conception about what he calls 'hard cases' in the realm of law. After that, in distinguished sections, both 'policy arguments' and 'principled arguments' will be reconstructed from some commentaries following the letter of the philosopher's text. We hope that, once characterized and contextualized both argumentative procedures referred as main elements in his interpretative theory of law, that came clear the distinction between them and even so they contribution to the author's discussion on law's conceptualization.

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutorando em Filosofia pelo PPGFil da UCS. Agradece ao PROSUC/CAPES, do qual é bolsista.

Keywords: Hard Cases; Policy Arguments; Principled Arguments; Interpretative Theory of Law; Principle of Integrity.

I

Este texto tem como finalidade apresentar a distinção entre argumentos de política e argumentos de princípio, base da teoria dos direitos na abordagem dos casos difíceis em Dworkin. Neste sentido, o ensaio encontra-se composto em três partes. Na primeira, providencia-se uma introdução à concepção geral de Dworkin sobre os assim chamados casos difíceis no âmbito do direito. A seguir, serão reconstruídos, em seções distintas, ambos os argumentos de política e os argumentos de princípio, a partir de comentários seguindo a letra do texto do filósofo. Espera-se que, deste modo, caracterizados e contextualizados ambos os procedimentos argumentativos referidos como elementos importantes de sua teoria interpretativa do direito, reste clara a distinção entre ambos e sua contribuição para a discussão do autor sobre a conceituação do direito.

Podemos dizer, muito sumariamente, que a teoria do direito de Ronald Dworkin se distingue das teorias do direito que ele mesmo considera dominantes, a saber, as que caracterizam o positivismo jurídico (seja aquele derivado das teorias utilitaristas, seja aquele derivado da teoria do direito de Herbert Hart), ao defender a ideia central de que as decisões jurídicas devem fundamentar-se em princípios de moralidade política. Esse aspecto da teoria se torna mais nítido quando o filósofo analisa o tipo de casos nos quais os juízes e/ou os legisladores se defrontam com uma não desprezível dificuldade, qual seja, a de que embora existam princípios legais vigentes, tais princípios não são suficientes para providenciar um critério de decisão claro para o ato jurídico. Nos assim chamados casos difíceis, os oficiais do direito acabam tendo que recorrer necessariamente a critérios que estão além das próprias regras jurídicas estabelecidas, buscando a fundamentação para suas decisões ou em considerações práticas como a conveniência e a viabilidade política de decidir de uma determinada maneira, ou defendendo francamente a utilização de princípios de moralidade política para sustentar o que decidem.

É neste contexto da análise dos casos difíceis que Dworkin introduz sua tipologia dos tipos de raciocínio envolvidos em cada tipo de busca por um

fundamento à argumentação na decisão jurídica. Distingue ele, assim, os assim chamados argumentos de política e argumentos de princípio, demonstrando a importância adquirida da busca por uma conjunção entre a aplicação de princípios de moralidade política nas decisões jurídicas, sobretudo, mas também nas legislativas, e a observância das regras do direito já vigentes. Embora o autor lance mão de alguns exemplos para substancializar sua teoria, preocupar-nos-emos neste breve ensaio com uma análise conceitual destes dois tipos de argumentos sugeridos por ele, de modo que, ao compreendermos também o que sejam e o que demandem tais casos difíceis com um pouco mais de precisão, compreendamos o sentido que tais orientações argumentativas emprestam aos atos jurídicos em suas considerações e realizações.

A ênfase de Dworkin na importância de "levar os direitos a sério" e respeitar os direitos individuais, bem como a dignidade humana, é um marco distintivo em sua concepção do processo de decisão judicial. Ela também reconhece que podem existir limites para tais direitos em algumas circunstâncias, como por exemplo quando princípios ou valores importantes que estejam em jogo conflitam entre si. De todo modo, a teoria do direito dworkiniana fornece um quadro de referência valioso para abordar casos jurídicos difíceis e para ajudar a tomada de decisão judicial no que diz respeito a seu estatuto de observância a princípios e de justiça, enquanto também se reconhece a necessidade de considerações de aplicabilidade de ordem política. Como a teoria do filósofo é baseada na ideia de que o direito não é apenas um conjunto de regras e de procedimentos, senão um sistema complexo que resta por envolver princípios e valores nas disputas jurídicas, para ele o direito tem de ser interpretado justamente à luz de tais princípios e valores sempre tributários da moralidade política. As disputas jurídicas não constituem-se simplesmente na aplicação de regras a casos específicos, mas também, e principalmente, no ato de decidir o que é o direito e o resultado justo em uma situação particular, o que requer que tanto os oficiais como os acadêmicos do direito estejam envolvidos em um processo permanente de interpretação que envolve não apenas a letra jurídica, mas também os princípios morais e políticos que lhe são subjacentes.

O direito, na visão de Dworkin, deve ser orientado pelo que ele chama de "princípio de integridade", o qual sustenta que as decisões jurídicas devem ser feitas

de modo que sejam consistentes com os valores morais e políticos, em sua amplitude, que sublinhem o sistema jurídico. Isso quer dizer que os profissionais e estudantes do direito devem levar em consideração princípios e valores de justiça, igualdade e liberdade individual na hora de realizarem suas análises e suas decisões. Outro aspecto importante da concepção dworkiniana é a crítica do positivismo jurídico, o qual, segundo ele, compreende o direito simplesmente como um conjunto de regras que são aplicadas pelos órgãos judiciais do Estado. O positivismo jurídico, deste modo, falha em dar conta da importante função que princípios morais e políticos desempenham na fundamentação do direito, e não pode explicar como os juízes decidem em casos difíceis nos quais a aplicação da regra a ser seguida para a resolução da questão não é uma questão tão simples. A visão alternativa do direito que nosso filósofo se propõe a defender na contraposição ao positivismo jurídico é a do "direito como integridade", e ela diz que o direito é um sistema de moralidade política fundamentado os princípios e valores acima referidos de justiça, igualdade e liberdade individual. Não consistindo apenas em um sistema de regras a serem aplicadas mecanicamente, o direito passa a ser considerado, nesta visão, portanto, um sistema de regras e princípios, cuja função elementar é a de guiar os processos decisórios nas disputas jurídicas.

## II<sup>2</sup>

A teoria dworkiniana dos casos difíceis no direito faz parte da sua compreensão do direito a partir do princípio da integridade, sendo uma parte da sua crítica ao juspositivismo. O Para o filósofo, esta corrente de pensamento jurisprudencial sustenta uma abordagem do direito que o reduz a um sistema de regras já fixadas, e que os oficiais do direito apenas precisam aplicar tais regras sem a necessidade de avaliar os casos a partir de considerações a partir de um quadro de referência moral ou político. Assim, os casos difíceis no âmbito do direito são situações nas quais as regras jurídicas se tornam ambíguas, contraditórias ou ainda insuficientes para se decidir juridicamente de modo a resolver uma disputa jurídica.

---

<sup>2</sup> O comentário aqui realizado tem por base as reflexões de Dworkin (2010) conforme exposto em p. 127-203.



Neste tipo de casos, os oficiais não podem apenas efetivar a aplicação de regras já fixadas, pré-existentes ao caso: ao invés, é argumentado por Dworkin que tais oficiais devem, quando encontram-se em tais situações, recorrer a princípios de moralidade política que fundamentam todo sistema jurídico para fazer com que as decisões judiciais tomadas sejam *justas e coerentes*.

A ênfase está na crítica à compreensão do positivismo jurídico sobre a decisão judicial e à centralidade mal-fundamentada da discricionariedade do juiz nas assim chamadas "zonas de penumbras" existentes no processo decisório jurisprudencial, como quer esta corrente de pensamento. A interpretação do direito à sua "melhor luz possível", tarefa de fato cabível aos oficiais nos momentos de decisão quando a aplicação de regras não se faz suficiente para a resolução das disputas, requer algo mais do que a mera consideração de cursos de ação realizados subjetivamente pelos juízes. Em vez disso, o que o direito de fato demanda é a busca por uma interpretação que seja consistente com os princípios que subjazem o sistema jurídico como um todo e, assim, passando a ser definido o direito não só como um conjunto ou sistema de aplicação de regras, mas uma instituição social que abrange princípios. E são estes, os elementos normativos intrínsecos ao direito, que dotam o conceito de direito de sentido e a prática do direito no sentido de orientar o processo decisório nos assim chamados casos difíceis.

O próprio positivismo jurídico, evidentemente, reconhece a existência de tais tipos de situações consolidadas por disputas judiciais para as quais não há clareza em qual regra aplicar. Portanto, tais casos estão configurados de tal modo que a decisão sempre demanda por uma decisão judicial que não se pode levar a bom termo pela mera aplicação de uma regra escrita já existente. É neste contexto que o ofício jurídico é necessariamente implicado com a tarefa de identificar e interpretar princípios oriundos de outras esferas da realidade social que não a própria formalidade do sistema de regras, mas constituídos nas dimensões morais e políticas.

A decisão judicial nesses cenários acaba por afastar a possibilidade de uma discricionariedade subjetivamente orientada, ou a "criação" de um direito de modo parecido com o que é preconizado pelas teorias do realismo jurídico. Não se trata de, ao resolver uma disputa jurídica para a qual não existem regras preexistentes claras

o suficiente para serem aplicadas, simplesmente exercer uma arbitrária preferência ou escolha de ordem pessoal, senão de uma necessária admissão de que o direito está enraizado em uma moralidade política ou pública. E é a normatividade que emerge deste corpo valorativo socialmente constituído que pode ser considerada a fundamentação dos princípios a serem levados em conta no momento efetivo dos juízos oficiais sobre casos difíceis. Tais princípios são denominados por Dworkin de "princípios de integridade", e assim são classificados porque eles representam, ao fim e ao cabo, os valores elementares que constituem o sistema jurídico no qual se opera. São exemplos de princípio de integridade princípios como o de liberdade, de igualdade, de justiça, de equidade e de dignidade humana.

Podemos dizer que a teoria da decisão judicial a qual constitui, por sua vez, parte da teoria do direito como quer o nosso filósofo, é composta metodologicamente em três etapas. Ao serem confrontados em uma situação na qual existe uma disputa que se constitui em um caso difícil, primeiramente os oficiais do direito necessariamente precisam investigar as regras jurídicas já existentes que possam ser aplicadas para a resolução jurídica do caso em tela. Se houver alguma, a situação estará decidida e obviamente chegar-se-á a conclusão de que não se estava tratando de um caso difícil. No caso da inexistência de regras que consigam cumprir com a clareza e os requisitos necessários para a sua aplicação resolutória direta ao caso, os oficiais precisam identificar quais princípios de moralidade política existentes como sustentáculos do sistema jurídico em questão são relevantes para eventual resolução do caso. Tal relevância será tributária da coerência entre o que o caso demanda para sua resolução e o sentido constituinte da jurisdição em questão. Então, será preciso que os oficiais façam um exercício metodológico de peso e balanço dos princípios relevantes para que se possa chegar a uma decisão efetiva. Tal exercício é interpretativo e tem como finalidade permitir que a decisão judicial levada a termo seja consistente com a integridade do próprio contexto legal no qual acontece. A melhor resposta possível para cada caso, portanto, depende desta atividade de interpretação pelos oficiais do direito, e interpretar o caso e os princípios envolvidos "à sua melhor luz", como defende nosso autor, só pode ganhar efetivação quando o princípio considerado como aquele que auxiliará na decisão se ajusta à constituição do sistema jurídico como um todo.

Este exercício metodológico que concerne ao núcleo do processo decisório baseado em princípios é, para Dworkin, o único capaz de promover coerência e justiça em um sistema legal, o que por sua vez, é a razão da existência de algo como o direito. E o é unicamente porque demanda dos juízes a construção de decisões que se relacionem internamente aos valores do contexto judicial como um todo, conformando as possibilidades de os oficiais do direito decidirem de modo justo e coerente por meio de princípios quando a aplicação de regras escritas preexistentes não é o suficiente para a resolução do caso difícil. Deste modo, para Dworkin, contra o positivismo jurídico que compreendia o direito como um sistema de regras (ainda que complexificadas tipologicamente), o direito é compreendido como um sistema de regras e princípios. Os casos difíceis, e o que as decisões judiciais que visam resolver as disputas que neles se engendram, podem ser considerados como uma espécie de “prova real” do conceito de direito, de acordo com a compreensão dworkiniana.

Será ainda preciso dizer algo mais sobre como Dworkin compreende o princípio de integridade nos quadros de sua teoria interpretativa do direito, uma vez que desempenha ali um papel de relevância. Como já aludido, o direito tem de ser aplicado e interpretado de tal modo que preserve coerência e confira unidade ao sistema jurídico considerado. Assim, as decisões jurídicas ganharão consistência com os elementos normativos de moralidade política que fundamentam o sistema globalmente considerado. A coerência está relacionada à integridade justamente pela referência de se compreender, nesta perspectiva, o direito como algo para além de um conjunto de regras particulares precedentes. Respectivamente, coesão e integração são propriedades constituídas por aqueles elementos normativos que, em verdade, originam-se e podem ser constatados na realidade social mais ampla na qual o sistema jurídico está abrangido. Para serem identificados, os princípios dependem, por um lado, da necessária reflexão dos oficiais do direito nesta visão social mais ampla, e por outro, da levada em consideração de tais propriedades na resolução dos casos difíceis. Assim, a consideração dos princípios como constituintes do direito, o tornam algo internamente coeso e integrado, propiciando maior consistência para a decisão judicial, porque tais princípios já são constituidores da realidade social contextualizada.

Consequentemente, os juízes aderindo ao princípio da integridade podem fazer com que sejam evitáveis a arbitrariedade e a parcialidade em suas decisões porque ao invés de realizá-las a partir de discricionariedade fundada em preferências e escolhas pessoais, são guiados por princípios reconhecidamente fundamentais para os respectivos sistemas jurídicos. Não obstante, o princípio da integridade considerado é capaz de fazer com que tal coesão, integração e consistência conferidas ao direito, pois ao levá-lo em consideração, as decisões jurídicas contribuirão para a realização dos valores e das finalidades de promoção de justiça componentes fundamentais do direito e do sentido da ideia de legalidade. Uma vez feitas essas considerações, será possível entender a importância da consideração de argumentos de princípio e de política nas decisões judiciais no contexto dos casos difíceis, como argumentado por Dworkin.

### III<sup>3</sup>

Argumentos de política são, na teoria interpretativa do direito de Dworkin, aqueles constituídos pela consideração das consequências práticas em termos de política pública das decisões judiciais nos casos difíceis. Tais argumentos englobam uma análise das implicações da decisão na realidade social mais ampla, considerando os desdobramentos da decisão considerada em campos como o cultural, político e econômico. Em suma, são argumentos que dão peso para como uma determinada decisão judicial pode afetar e impactar uma realidade social amplamente considerada. Os principais critérios que tais argumentos põem em relevância, quando presentes na resolução das disputadas jurídicas, são os de eficiência, utilidade e do atingimento de finalidades sociais. Este tipo de argumentação de suporte às decisões legais reconhecem, por vezes a tendência de certas regras serem ambíguas ou conflitantes entre si, mas ao invés da discricionariedade do juiz ser a instância balizadora da decisão a ser tomada em um caso difícil, a razão decisória será aquela que pesa esses fatores oriundos dos impactos e da afetação das decisões em termos sociais ou de política pública.

---

<sup>3</sup> O comentário aqui realizado tem por base as reflexões de Dworkin (2010), conforme p. 128-139 e 409-427.

Os principais elementos constituidores da argumentação que prioriza uma antecipação das consequências práticas que resolução de contendas legais como sua justificativa última, podem ser descritos como: a consideração de como a decisão impactará a realidade como um todo, em termos de finalidades relacionados à política pública; necessidade de complementação da justificação de uma decisão judicial quando a sua resolução apenas por meio da reivindicação de princípios de moralidade política não é possível; possibilidade de se flexibilizar a abordagem sobre o processo decisório jurídico ao reconhecer a inexistência de respostas universais para todos os casos; a consideração de que, por vezes, a aplicação restrita de princípios de moralidade política pode ser impraticável, ou mesmo levar a resultados indesejáveis; a consideração de que fatores contextuais específicos são relevantes para e podem determinar o sentido de uma decisão judicial a ser tomada.

#### IV<sup>4</sup>

Argumentos de princípio, na teoria interpretativa do direito de Dworkin, são, por sua vez, aqueles constituídos pela consideração dos valores e princípios fundamentais para o contexto social no qual o sistema jurídico opera, sendo eles também o suporte normativo deste último. Põem em relevância, quando invocados pelos oficiais do direito nos processos decisórios demandados pelos casos difíceis, princípios de moralidade política e ganham força vinculante pelo seu papel de integração e de coesão na constituição da legalidade, fatores determinantes da coerência interna e da unidade do sistema jurídico em questão.

O tipo de argumentação que reivindica a prioridade de princípios de moralidade política como fundamento normativo da decisão judicial, requer a identificação e, obviamente não obstante, a aplicação de tais princípios morais e políticos que justificam constitutivamente o sistema jurídico considerado. Os princípios, portanto, e como já mencionado anteriormente, representam os valores intrínsecos e as normas éticas embasadoras da realidade social subjacente ao direito. São elementos moralmente vinculantes, uma vez que os oficiais do direito

---

<sup>4</sup> O comentário aqui realizado tem por base as reflexões de Dworkin (2010) conforme p. 128-139; 409-427.

estão comprometidos por dever a conformar suas decisões a tal fundamentação a partir da moralidade política. Devem ser necessariamente priorizados como argumentos de resolução de disputas judiciais, não podendo ser sacrificados em detrimento de decisões que tomem argumentos de política em conta para decidir em termos de critérios de eficiência e utilidade, colocando as consequências práticas da decisão judicial em primeiro plano. No entanto, podem ser, os argumentos de princípio, justificadamente complementados pelos argumentos de política quando assim o caso exigir.

Argumentos de princípio são aqueles intimamente relacionados com o princípio da integridade na teoria interpretativa do direito, uma vez que este enfatiza a importância da coerência e da unidade internas ao sistema jurídico. Sendo aplicados, os princípios consistentes com os valores fundamentais do sistema jurídico socialmente contextualizado contribuem decisivamente para a integridade do direito. Além disso, é este tipo de argumentação que reconhece a limitação ou conflito entre as regras preexistentes no momento de sua tentativa de aplicação aos casos difíceis, permitindo que, uma vez reivindicados pelo oficial decisor, a disputa em questão seja interpretada "à melhor luz possível". Assim, permitem que as decisões jurídicas a partir deles fundamentadas ganhem objetividade e transparência, e resolvam as disputas legais de modo a promover uma decisão justa, porque reconhecidamente justificada a partir de elementos de moralidade política constitutiva do sistema no qual operam.

##### V<sup>5</sup>

O que Dworkin está em verdade comentando, é que, embora o nível de sofisticação das teorias de decisão na filosofia do direito tenha aumentado com o passar dos anos, as principais delas ainda em voga restam aparentemente sempre pela consideração de que se deva enquadrar o ato de julgar somente aos ditames da lei existente, isto é, os oficiais decisores, no caso os juízes, apenas estão aí para aplicar o direito que é criado por outras instituições, por exemplo, na instância

---

<sup>5</sup> O comentário aqui realizado tem por base as reflexões de Dworkin (2010) conforme exposto em p. 409-427.

legislativa, sendo vedado à sua atuação a criação do direito. Apesar de tal tese ser considerada como uma espécie de horizonte normativo da prática jurídica realmente existente, sabe-se que tal intento é limitado por questões eminentemente práticas. No caso do direito consuetudinário, por exemplo, as normas que lhes constituem necessitam de interpretação para que sejam possíveis de se aplicar a casos novos que eventualmente surjam. Também é preciso considerar que o mesmo se pode dizer porque, ao serem construídas de modo suficientemente vago e abrangente para cumprir com os requisitos formais que lhes cabem, não possibilitam lidar com as questões postas por eventuais novos casos. Em uma palavra, em certos momentos o poder de decisão judicial pela norma estabelecida enquanto direito pelo costume é muito limitado e não tem como dar conta do problema demandado em referida situação, ainda que se tente conferir uma nova instância interpretativa, contextualizar ou reinterpretar a lei.

Dessa forma, é uma brecha nas próprias teorias juspositivistas, a reserva de um espaço considerável para a discricionariedade do juiz para a criação de um direito a partir da não existência de uma norma para sua aplicação, variando em termos de explicitação, de mais para menos, de acordo com a orientação teórica que se tem em mente. E na realização deste processo, a incumbência judicial é presumida como derivada das instituições legislativas, porque o esforço aqui é o de, ao proferir a decisão em termos da instituição de uma nova lei para um novo caso, se agir, no caso o oficial decisor, representando o ente legislativo como se este estivesse decidindo sobre o tema. Dworkin considera que este tipo de argumento não constitui uma boa razão em resposta ao problema referido, uma vez que subordina conceitual e politicamente a atividade do juiz a um esforço necessário de compreensão daquilo que o poder legislativo faria em semelhante situação. Tal pressuposição, segundo nosso filósofo, revela-se enganosa, uma vez que desconsidera fundamentalmente a distinção entre argumentos de princípio e argumentos de política. São argumentos de política aqueles que servem de justificativa para uma decisão política, ou seja, a qual carrega consigo e demonstra o lado de uma ação decisional que argumenta em favor de ou da proteção de alguma finalidade coletiva da comunidade ou do ente social mais amplo no qual opera em seu interior. São, em contraparte, argumentos de princípio aqueles que podem justificar uma decisão política ao demonstrar e trazer

consigo o respeito ou a garantia a algum direito pertencente a um indivíduo ou a um determinado grupo. É certo que a argumentação de cunho político, embora seja em parte dependente dos argumentos de princípio e dos argumentos de política, não se reduza apenas a eles, podendo ser realizada também a partir de fomento a virtudes públicas ou privadas. No entanto, princípios e políticas enquanto argumentação para a decisão judicial podem ser considerados, de acordo com Dworkin, “os fundamentos essenciais da justificação política”.

Não será incomum que a justificativa por trás de uma decisão legislativa complexa demande pelos dois tipos de argumento. A formulação específica de uma decisão, mesmo que tenha uma finalidade eminentemente política, pode muitas vezes trazer a exigência de um argumento de princípio para ser levada a cabo. O mesmo se pode se dito da formulação específica de uma decisão que tenha por finalidade a garantia ou a proteção de um determinado princípio, que no caso possa trazer como elemento de justificação um argumento de política para bem fundamentar o seu intento. Neste cenário, se pode afirmar que direitos podem ser defendidos por algo gerado a partir de uma política. Naquele, que direitos podem ser gerados a partir de princípios e defendidos a partir de uma política. No entanto, para o autor, a ideia geral da distinção vem para demonstrar que, no que ele denomina de casos difíceis, as decisões judiciais devem ser guiadas e justificadas a partir de argumentos de princípio e não por argumentos de política.

Isso porque as decisões judiciais podem ser caracterizadas como políticas, ao menos em um sentido ampliado que as amarre a um tipo de responsabilidade política. Neste sentido, os argumentos de princípios sustentam justificativas para decisões particulares quando seja possível demonstrar que a compatibilidade entre o princípio em questão e as decisões tomadas anteriormente e que não passaram por revisão, e também com as decisões que institucionalmente se deva estar pronto a tomar em determinadas conjeturas. Tal fundamentação não seria possível de se realizar se as decisões judiciais utilizassem apenas os argumentos de política para seu embasamento, porque ambas as decisões tomadas anteriormente e as decisões hipoteticamente a serem tomadas posteriormente poderiam ser compreendidas como a sustentação de uma mesma política, enquanto argumento justificador para esta decisão.



Aqui, Dworkin introduz o a necessidade do elemento da coerência nas decisões judiciais, o qual tem por significado, o a compatibilidade entre a aplicação de um princípio que se constitui como embasador da decisão jurídica, não somente em se tratando do aplicar de uma regra especificamente situada em favor de um tal princípio. No caso, quando se trata do argumento de princípio, se está considerando a coerência entre a demonstração da aplicação de uma regra formulada para resolver outros casos que venha a ser consistente com o princípio em questão, e não apenas a constatação de que duas regras aplicadas se distingam entre si porque aplicadas a cada caso. Deste modo, para o filósofo, a exigência de coerência na decisão judicial, sobretudo nos casos difíceis, também demonstra a necessidade do emprego de argumentos de princípio como justificadores de tais decisões, uma vez que a argumentação em termos de política acaba por não municiar o oficial decisor da melhor razão para fundamentar sua decisão judicial. Em suma, os casos difíceis são aqueles nos quais os princípios jurídicos são incertos ou conflituosos, ou nos quais não há um precedente claro para a resolver a questão em mãos. Em tais casos, os oficiais do direito, juízes e legisladores, devem balançar valores e princípios do sistema jurídico com considerações práticas envolvidas na tomada de decisão judicial. Nos casos difíceis, a função dos oficiais do direito é considerar os valores fundamentais do sistema jurídico, enquanto também reconhecem os contextos políticos e sociais nos quais as decisões são tomadas.

Argumentos de política, por sua vez, são aqueles baseados em considerações práticas como conveniência, opinião pública ou viabilidade política. Esses argumentos reconhecem que os princípios morais e políticos precisam ser equilibrados contra outros fatores tais como preocupações econômicas, estabilidade social e capacidade institucional. Tais argumentos reconhecem que decisões legais não são feitas no vácuo, mas são influenciadas por contextos sociais e políticos e podem resultar em decisões que não sejam consistentes com os valores do sistema jurídica. São baseados em considerações e juízos práticos sobre o que é o melhor para a comunidade em um contexto particular. Já os argumentos de princípios são aqueles baseados em valores morais e políticos que são considerados como fundamentais e não-negociáveis. Esses valores podem incluir direitos individuais, justiça, igualdade e legalidade. Argumentos de princípios são fundados em um

compromisso com o raciocínio moral, o qual sustenta que certos valores são valorosos intrinsecamente e devem ser sustentados mesmo em face de dificuldades práticas. Argumentos de princípio sustentam-se na ideia de que decisões jurídicas devem ser realizadas baseadas em um conjunto consistente de princípios que reflitam valores fundamentais do próprio sistema jurídico. São baseados em princípios morais, legais ou políticos que sejam significativos para serem aplicados consistentemente.

Mesmo que existam regras jurídicas preexistentes, para resolver os casos difíceis o direito, estas muitas vezes não são o suficiente para providenciar uma diretriz clara para a decisão judicial a partir de sua aplicação. Os oficiais do direito precisam necessariamente confiar em uma combinação de argumentos de política e argumentos de princípios. Dworkin argumenta que em tais casos difíceis é requerido tanto dos juízes como dos legisladores um envolvimento em uma construção interpretativa de princípios jurídicos, a qual incorra em um desenvolvimento argumentativo coerente e referenciado em princípios para a resolução do caso. A interpretação construtiva requer dos oficiais do direito um balanço de demandas competentes de princípios e a praticidade do processo decisório, de modo que a tomada de decisão seja defensável moral e politicamente porque fundamentada em princípios de moralidade política. Enquanto argumentos de princípios são importantes para assegurar que as decisões jurídicas sejam embasadas em valores fundamentais para o sistema jurídico, argumentos de política são necessários para garantir que as decisões sejam práticas e viáveis no mundo real.

Nos casos difíceis, os oficiais do direito devem primeiramente procurar interpretar as regras jurídicas que sejam consistentes com princípios de integridade do sistema jurídico, ou seja, priorizar a utilização de argumentos de princípio. No entanto, se as regras jurídicas não conseguirem fornecer uma resolução clara para a disputa judicial em questão, os oficiais do direito podem procurar lançar mão de argumentos de político para resolver o caso de modo justo. Deste modo, os argumentos de política também se tornam aceitáveis para uma decisão jurídica, em que pese os argumentos de princípio devam ser priorizados pelos juízes e consideração das consequências práticas do processo decisório judicial só restem como critério normativo relevante quando princípios de moralidade política não

conseguirem oferecer uma resposta definitiva à situação conflitante. A teoria interpretativa do direito de Ronald Dworkin oferece um quadro de referência para analisar os casos difíceis na interpretação jurídica e mesmo nos processos de tomada de decisão jurídica, nas quais podem existir princípios ou valores conflitantes em jogo. Nesta, tanto argumentos de política como de argumentos de princípio desempenham funções centrais, ainda que distintas, complementares. A priorização dos últimos é um dever do oficial do direito, e os primeiros um recurso útil quando necessário. Ou ao menos essa foi nossa tentativa de demonstração.

Se tal é o caso, damo-nos por satisfeitos.

## REFERÊNCIAS

DWORKIN, R. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Fernando Boeira. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, pp. 127-203; 409-427.



## 8. O DISPOSITIVO DE RACIALIDADE NA DESUMANIZAÇÃO DO CORPO NEGRO EM MIGRAÇÕES AFRODIASPÓRICAS

*THE RACIALITY DEVICE IN THE DEHUMANIZATION OF THE BLACK BODY IN THE AFRODIASPORIC MIGRATIONS*



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-08>

*Maria Lucia Rodrigues da Cruz<sup>1</sup>*

### RESUMO

Ao tratarmos sobre o tema das migrações afrodiaspóricas colocamo-nos diante dos processos históricos de captura, retirada e dispersão de povos negros pelo globo. A dinâmica de colonização do continente africano sedimentou estratégias não apenas de extermínio da população negra, mas também de seu apagamento cultural através do mecanismo migratório pautado pela escravização desses povos. Os dados fornecidos pelo Slave Voyages, website vinculado a diversas universidades do mundo, tais como Berkeley e Whashington University, revelam que cerca de doze milhões de africanos foram retirados do continente como escravizados, sendo que as américas foram os maiores responsáveis pela escravização de africanos e afrodescendentes. Verifica-se no presente que as políticas migratórias estão cada vez mais pautadas em escolhas estatais e sociais de ordem racial, e que seguem parâmetros discriminatórios das vidas de migrantes racializados. Nosso objetivo será, portanto, compreender as dinâmicas de exclusão de migrantes racializados. Deste modo, a presente pesquisa procura investigar a partir das contribuições das filósofas Sueli Carneiro as estratégias biopolíticas que instrumentalizam a racialidade como um mecanismo de desqualificação dos corpos de migrantes racializados. Para isso, levaremos em conta, principalmente, dois conceitos fundamentais, dispositivo de racialidade (pensado por Sueli Carneiro) e estado de exceção na filosofia de Giorgio Agamben.

Palavras-chaves: Dispositivo de racialidade; Exceção; migrantes racializados; Sueli Carneiro; Giorgio Agamben.

### ABSTRACT

When dealing with the subject of Afro-diasporic migrations, we are faced with the historical processes of capture, removal, and dispersal of black peoples across the globe. The dynamics of the colonization of the African continent established

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.  
E-mail: mari.luciac@gmail.com.

strategies not only for the extermination of the black population, but also for their cultural erasure through the migratory mechanism based on the enslavement of these peoples. Data provided by Slave Voyages, a website linked to several universities around the world, such as Berkeley and Whashington University, reveals that around twelve million Africans were taken from the continent as slaves, with the Americas being the most responsible for the enslavement of Africans and people of African descent. Migration policies are now increasingly based on state and social choices of a racial nature, which follow discriminatory parameters in the lives of racialized migrants. Our aim will therefore be to understand the dynamics of exclusion of racialized migrants. In this way, this research seeks to investigate, based on the contributions of philosopher Sueli Carneiro, the biopolitical strategies that instrumentalize raciality as a mechanism for disqualifying the bodies of racialized migrants. In order to do this, we will mainly consider two fundamental concepts: the device of raciality (thought up by Sueli Carneiro) and state of exception in Giorgio Agamben's philosophy.

Keywords: Device of raciality; Exception; Raciality Migrants; Sueli Carneiro; Giorgio Agamben.

## 1 INTRODUÇÃO

A concepção clássica<sup>2</sup> do contrato social serviu de base para a construção do Estado Moderno. Esse contrato se baseia na convicção de que as partes devem renunciar a suas liberdades e direitos naturais, que desfrutavam no estado de natureza, em troca da proteção, segurança e bem como da propriedade privada. Nesse sentido, emergiram críticas a este modelo de sociedade civil pensando pelos contratualistas. Podemos pensar a partir das migrações afrodiaspóricas, na medida em que muitas sociedades foram constituídas, em sua maioria, através da população de escravizados que não participavam do contrato. A separação da sociedade moderna, calcada pelo contrato social, não compreendia a vida dos migrantes escravizados como detentora de direitos associados ao ideal da liberdade. Pelo

---

<sup>2</sup> A ideia de soberania como fonte de legitimação do poder nos remete a teóricos como John Locke, que defende a ideia de que é preciso um pacto para garantir direitos e assim, passar do estado de natureza ao estado de sociedade. Nesse sentido, Thomas Hobbes compreende como sendo necessária a presença de uma figura que não esteja dentro do pacto, que seja capaz unir em si a vontade soberana de todos como garantia para permanência do pacto. Temos deste modo, a figura do *Leviatã* em que os homens se apresentam como aqueles que estão, a partir do pacto, destinados à submissão ao *Leviatã* para salvarem-se dos perigos de morte, dado que, para Hobbes, "o homem é o lobo do próprio homem". Jean Jacques Rousseau, por sua vez, pensa a soberania não a partir de uma vontade geral, mas de "soma de vontades particulares" que levaria ao contrato social.

contrário, os escravizados eram apenas considerados objetos, passíveis de comercialização e outras práticas vinculadas ao exercício da violência. Assim, a exceção que antes agia numa esfera jurídica de legitimação do contrato social chega aos dias de hoje, especialmente em países mediados pelo racismo estrutural, na maneira com que migrantes racializados não são vistos como integrantes da sociedade civil – e, portanto, são considerados apenas não-cidadãos.

Diante disso, para a filósofa brasileira Sueli Carneiro a modulação da exceção, que opera na circunscrição do corpo negro pelo signo da morte, vale-se do dispositivo de racialidade. A autora desenvolve essa categoria retomando elementos teóricos de Michel Foucault (dispositivo de sexualidade) e Charles Mills (contrato racial). Estabeleceremos, portanto, uma relação entre as noções de estado de exceção (nos moldes agambenianos) e dispositivo de racialidade no intuito de compreender a dinâmica de exclusão da população de migrantes racializados no interior da sociedade brasileira.

A pesquisa pretende desenvolver uma leitura do dispositivo de racialidade, levando em consideração os impactos sociais desta prática quando pensamos nas migrações afrodiáspóricas. Procuramos explorar o modo como esse dispositivo tem um papel fundamental para a formação do sintagma humano e não-humano. Assim, a partir da compreensão de Agamben sobre o humano e os parâmetros dispostos por Sueli Carneiro sobre o legado do racialidade enquanto dispositivo, ampliamos nossa análise aos migrantes racializados que, em escala planetária vivem em condições de extrema vulnerabilidade.

O que está posto é o modo como emergem no interior das sociedades e da política uma não-secular forma de abandono, exclusão ou até mesmo a eliminação de populações racializadas a partir de um verdadeiro “dispositivo de racialidade” (CARNEIRO, 2023), em face daqueles que realmente importam para a sociedade e a política. Como aponta Sueli Carneiro “o contrato racial não é realizado entre todos os indivíduos, mas ‘entre as pessoas que contam’, isto é, entre pessoas brancas” (CARNEIRO, 2023, p. 34).

## 2 CAPTURA E ABANDONO DE MIGRANTES RACIALIZADOS

Para Sueli Carneiro (2023), os mecanismos de controle de massas como migrantes negros se baseiam na inscrição de seus corpos nos quadros e tecnologias de poder, a partir dos quais o estado nação pode exercer a sua dinâmica de produção de vida e de morte. Essa inscrição de migrantes negros, ou seja, de corpos racializados no signo do na morte vão delimitar quais corpos importam para ao Estado, em detrimento da exclusão daqueles que não importam no computo da economia política do Estado-nação. "O negro está fadado à extinção, dada a sua superação de sua condição de 'máquina econômica' pelo esgotamento do modelo baseado na escravidão e pela criminalização do tráfico negreiro" (CARNEIRO, 2023, p. 46). Assim concordamos que:

O estudo da escravidão é o estudo da contaminação. Há um problema com o próprio termo "escravo" que torna a escravidão atraente como objeto de estudo, mas uma reflexão honesta revela que a excursão ao passado contamina a dignidade e a humanidade daqueles que sofreram. Uma pessoa quase sempre foi chamada de escrava. Essa é a sua identidade, imposta através da coerção que sustenta a dominação brutal da escravatura, que se submete ao poder dos senhores de escravos sobre aqueles que estão legal ou ilegalmente mantidos em servidão. O termo "escravo" não se transforma implicitamente em racismo, mas na realidade o racismo é derivado da escravatura e da memória distorcida da experiência de escravatura. Portanto, o termo é reducionista em seu uso. "Escravo" evoca as dicotomias "Branco/Negro" e "Europeu/Africano" que infectam a discussão e o discurso. (LOVEJOY, 2019, p. 267)

Assim, no contexto das migrações afrodiaspóricas o racismo passa a ser instrumentalizado pela lei numa dupla relação. A primeira, através da inclusão de categorias que serão usadas para a criminalização de grupos de migrantes racializados. A segunda, por meio da exclusão que será mediada pelas formas de abandono e de não reconhecimento da vida de migrantes racializados como passíveis de proteção. Nesse movimento, o racismo terá uma relação de causa e



efeito sobre a vida e a morte. Aqui podemos observar como o dispositivo de racialidade toma forma ao circunscrever determinadas populações na condição de não-humanos e, portanto, marginalizadas.

A grande contribuição da filosofia de Sueli Carneiro acerca da violência contra as populações negras diz respeito as suas análises sobre os dispositivos, inspirada nas observações de Michel Foucault sobre os dispositivos que constituem o modo de atuação do poder. O dispositivo de racialidade pretende justamente mostrar o modo como o poder opera contra essas populações que é precisamente um poder de vida e de morte, da escolha pela morte de alguns em detrimento da vida de outros. Michel Foucault na aula de 17 de março de 1976 no Collège de France intitulada, *Em Defesa da Sociedade*, busca mostrar que:

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a "população enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é poder de "fazer viver". A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer. (FOUCAULT, 1999, p. 294)

Para Foucault, o direito passa então a operar de modo seletivo, "sempre do lado da morte". É através desse posicionamento, que Giorgio Agamben vai afirmar que, esse "sempre do lado da morte" já não se trata mais de uma biopolítica, mas, de uma tanatopolítica, ou seja, esse poder de captura através da qual a soberania pode "deixar viver" ou "deixar morrer". No entanto, a modernidade tem como primazia "deixar viver" o que não quer dizer necessariamente dar condições para uma vida digna, mas, deixar que sobreviva, ainda que seja para aquém, ou para além do abandono no qual essas populações são diariamente submetidas. "O dispositivo de racialidade se constitui, antes de tudo, em um contrato entre brancos, fundado na cumplicidade em relação à subordinação social e/ou eliminação de negros e não-brancos em geral, seja no Brasil, seja no mundo" (CARNEIRO, 2023, p. 138).

A crescente desumanização de populações racializadas que acabam, muitas vezes, forçadas a se deslocarem, tanto nos países de origem como de destino, é parte de um processo histórico de exclusão, cujo primado da racialidade permanece como medida para a radicalização de políticas de segurança contra esse denominados “estranhos”, “fora do lugar”. Como sustenta Sueli Carneiro (2023, p. 64) “a morte do outro – que é Outro porque degenerado e de raça inferior – permite ao biopoder promover a vida da raça mais sadia e mais pura. Em outras palavras, o racismo é indispensável, para que o poder, enquanto biopoder e com função de promover a vida venha tirar a vida”.

As relações de hierarquia, dominação e exclusão delineiam o lugar que o corpo negro passa a ocupar no mundo. O estranhamento se dá, na medida em que o modelo ideal de sociedade foi sendo estruturado sobre o pilar da branquitude. Não obstante, “a branquitude não precisa se firmar, porque a afirmação a partir do lugar do privilégio equivaleria à ruptura com o pacto de silenciamento em relação às hegemonias raciais produzidas pela brancura” (CARNEIRO, 2023, p.130).

É evidente que a posição de subalternização ocupada por migrantes racializados mesmo quando estes são comprovadamente capacitados para determinadas funções, são reservadas aos não-racializados, aos brancos, configurando o que Cida Bento denomina pacto da branquitude. No entanto, como explica a autora:

É evidente que os brancos não promovem reuniões secretas às cinco da manhã para definir como vão manter seus privilégios e excluir os negros. Mas é como se assim fosse: as formas de exclusão e de manutenção de privilégios nos mais diversos diferentes tipos de instituições são similares e sistematicamente negadas ou silenciadas. Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal”. (BENTO, 2022, p.18)

O fato de as práticas de racismo muitas vezes não ocorra de forma explícita, não significa, no entanto, que ele não exista no seio da sociedade. Ele atua da maneira

mais perversa possível e mais difícil de ser identificada e combatida, pois, atua de forma silenciosa sendo cotidianamente diluído na sociedade. Para Cida Bento:

Este é o pacto, o acordo tácito, o contrato subjetivo não verbalizado: as novas gerações podem ser beneficiadas de tudo o que foi acumulado, mas tem que se comprometer "tacitamente" a aumentar o legado e transmitir para as gerações seguintes, fortalecendo o seu grupo no lugar de privilégio, que é transmitido como se fosse exclusivamente mérito. E no mesmo processo excluir os outros grupos "não iguais" ou não suficientemente meritosos. (BENTO, 2022, p. 24-25)

Uma vez estabelecido o pacto, fica fácil construir a identidade do "outro", que se torna estranho, estrangeiro, perigoso, pobre. "O que implica em negar a admissão do outro na plenitude de sua humanidade e promover o seu deslocamento para um território intermediário entre a humanidade plena e a animalidade" (CARNEIRO, 2023, p. 122). percebe-se então que quando se trata de migrantes racializados, esses habitam justamente esse que limiar entre humanidade plena e animalidade. No caso da violência que engendrou o processo de formação da sociedade brasileira, a racialização mostrou sua face brutal em que não bastava apenas escravizar, era preciso ainda tentar apagar os rastros do negro na sociedade a tal ponto de outros povos, agora brancos, fossem convocados, incentivados a substituir os negros, cujos rastros deveriam ser apagados da sociedade brasileira. E é com base nessa ideia de apagamento do negro e um posterior branqueamento da população que:

O território do país foi recortado, primeiro para fins de colonização e, posteriormente, na independência e abolição, para impedir que índios, africanos e mestiços se aperfeiçoassem e formassem um novo mapa étnico e geográfico, do qual essas populações passassem a fazer parte. A balcanização imigratória – fomento oficial da emigração europeia – foi o utensílio empregado para se tentar, definitivamente, a destruição física e econômica dos ex-escravos antes da formal abolição da escravatura em 1888, que deslancha o processo de extermínio e sufocamento social dos africanos. (MIR, 2004, 71)

Na condição migrantes como excluídos, os migrantes negros situam-se fora do bando soberano, ficam à margem, marginalizados, na fronteira, de modo que em qualquer lugar será o “estrangeiro” não-humano, o fora do lugar, que deve ser mantido longe do nacional, longe das fronteiras soberanas. O dispositivo da racialidade não é, de maneira alguma, uma experiência que marca somente o passado da sociedade brasileira, mas, um dispositivo através do qual se “disciplinará e normalizará as relações raciais nas sociedades pós-coloniais e as relações de soberania com as nações racialmente inferiorizadas” (CARNEIRO, 2023, p. 65). Assim, o racismo é o campo que, ainda em nossos dias, vai possibilitar que seja reproduzido ações de violência e contra populações racializadas. De fato, a recusa em aceitar a humanidade de populações racializadas é parte de um processo histórico de escravização irrefreável que alimenta até nossos dias práticas de produção do não-humano para alimentar a dinâmica a partir da qual, a política assenta suas bases.

### **3 REFLEXÕES DE AGAMBEN SOBRE PODER SOBERANO E A CAPTURA DO HUMANO**

Agamben insere as problematizações sobre a exceção a partir da concepção de que o estado de exceção é uma estrutura originária através da qual soberano se relaciona com o que está fora do ordenamento. Agamben recupera a teoria de Carl Schmitt (2006), especialmente a de que o soberano exerce a plenitude da decisão sobre o Estado de Exceção, ou seja, sobre qual deve ser o lugar de aplicação da lei. O fundamental é que “o estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal” (SCHMITT 2006, p. 14).

Por esse poder de decisão conferido a uma única autoridade estatal, o Estado de Exceção mantém uma certa proximidade com a ditadura. É no Estado de Exceção que o soberano vai compreender o modo de funcionamento da sociedade uma vez que ele, o soberano, que é aquele que, para Schmitt (2006), tem o poder de decisão está dentro da normalidade. Mas, ao mesmo tempo pode se colocar fora como observador, ou seja, o soberano está dentro e fora da lei. É precisamente nesse lugar que pensamos a sociedade brasileira como ela se estrutura num Estado de Exceção para as populações racializadas. No entanto:

Não se consente, em nenhum momento, o questionamento dos aspectos ontológicos (direito), epistemológicos (lógica jurídica) e axiológicos (justiça) que representava manter o sistema escravocrata. Qual era o sentido de manter a escravidão, suas origens, validade e eficácia? Enquanto sistema econômico de produção, é possuidor de um conjunto de normas jurídicas obrigatórias, válidas e eficazes numa dada época, em um determinado território. Os predicados básicos da escravidão como produção econômica e jurídicas são: a generalidade (mão-de-obra disponível e barata), a bilateralidade (proprietário e escravo), a imperatividade (servidão perpétua) e a coercibilidade (punições extremas). A escravidão era legal, legítima, universal. Não afetava ou atingia certas ou determinadas pessoas (*non in singulas personas*), mas as massas de africanos universalmente. (MIR, 2004, p. 72)

Isso significa que, formação da sociedade brasileira, o processo de incorporação do negro somente vai ocorrer enquanto este tinha sua existência pautada pela exceção, embora esse não fosse considerado humano, ainda assim, lhes eram aplicadas leis que não foram feitas para lhes proteger, mas, legalizar os castigos e punições aplicados pelos seus senhores. Nesse sentido, pensando que o Direito apenas deve ser analisado pela situação normal: "o soberano através do estado de exceção, cria e garante a situação da qual o direito tem necessidade para a própria vigência" (AGAMBEN, 2007, p. 25). É a partir dessa situação que o Direito se relaciona com a vida, sendo constituída por uma lógica que é, simultaneamente, de exclusão e inclusão. Pela exceção, aquilo que for considerado passível de exclusão do ordenamento será posto para fora, mas, mesmo incluído. Esse é o próprio modo de organização da sociedade que Agamben vai além de Carl Schmitt para dizer que esse estado de exceção se tornou permanente.

De modo que "chamemos de relação de exceção a essa forma extrema de relação que inclui algo só por meio da sua exclusão" (AGAMBEN, 2007, p. 26). Mesmo que o ponto de partida de Agamben seja o pensamento de Schmitt, ressalta-se que Agamben extrapola seus limites, considerando que a exceção é "a estrutura originária na qual o direito refere-se à vida e a inclui em si através da própria suspensão" (2007, p. 35). Por isso, Agamben insere a categoria "bando" que marca o modo de atuação da soberania. Deste modo, Agamben entende que:

A soberania é, de fato, precisamente esta 'lei além da lei à qual somos abandonados', ou seja, o poder autopressuponente do *nómos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda ideia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo bando. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção. (AGAMBEN, 2007, p. 66)

Este exercício decide qual vida será excluída de dentro de um dispositivo de tal modo que "o sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas dentro de um espaço delimitado", mas contém em seu interior "numa *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas" (AGAMBEN, 2007, p. 182), como condição para que a vida possa em qualquer tempo e lugar ser capturada e abandonada pelo soberano. Assim, Agamben considera que:

A relação de bando é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O bando é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado. (AGAMBEN, 2007, p. 116)

Não obstante, o indivíduo abandonado carrega a culpa dessa situação ou, como diz Agamben: "a culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa" (AGAMBEN, 2007, p. 34). O ponto de embate entre apreensão da lei e sua aplicação faz parte do domínio que o soberano tem no exercício do direito e da violência, como portador de poder soberano sobre o bando, ao abandono que se encontram determinados grupos que, nas palavras de Agamben, perfazem "o caráter

particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto" (2007, p. 90).

Assume-se, portanto, que a vida nua presa no bando soberano imprime a figura *Homo sacer*, a qual, por sua vez, reafirma a exclusão através da dimensão político-jurídica. Isso se realiza, segundo Agamben, "como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio" (2007, p. 91). Essa perspectiva do filósofo italiano permite pensar o bando na sua relação de exceção e de abandono, como categoria originária no que concerne ao surgimento de políticas excludentes.

A dupla exclusão e abandono denota a linha tênue da exceção na qual a vida nua persiste, mas que não é uma simples ausência de lei. É, além disto, o modo através do qual a lei pode ser operada a partir de inclusão exclusiva ou do puro abandono: "essa estrutura de bando é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, e especialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização" (AGAMBEN, 2007, p. 117). É a vida, enquanto objeto da relação política de soberania, a vida abandonada, colocada à margem do direito e da política.

Assim, o poder absoluto que define o poder estatal não surge como uma fundamentação na qual se apoia o poder, numa vontade ou decisão política, mas na "vida nua". Vida que passa a ser desprovida de todo direito como migrante, porque não integram o corpo político dos países de destino, não são protegidos pela cidadania. São, essencialmente, vidas nuas em seus países de origem, mas que, não são bem-vindos no país de destino, uma vez que nada mais são do que corpos necessitados. Desta maneira, o poder soberano se relaciona formalmente com os sujeitos marcados ou ocultados pelos fundamentos da exceção. O banimento, como exclusão da comunidade instaura, paradoxalmente, o duplo acometimento simbólico da vida nua abandonada, mas, também, politizada pelo poder soberano.

A proposta sustentada por Agamben sobre o estado de exceção consiste em mostrar que este se emancipou das situações de guerra para se converter em instrumento da política dos governos nas democracias contemporâneas. Não obstante, Agamben faz uma leitura do estado de exceção a partir da biopolítica, dos processos de politização e desumanização de determinadas vidas.

Esse tipo de relação, política e vida é historicamente marcado por processos de violência contra populações racializadas como por exemplo, negros. A violência contra essas populações não cessou com os processos de descolonização, pelo contrário, ela persiste na cotidianamente na política e na sociedade engendrando novas formas de exclusão e violência. "O dispositivo de racialidade, ao demarcar a humanidade como sinônimo de branquidade, irá redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizar-las de acordo com a proximidade ou o distanciamento desse padrão" (CARNEIRO, 2023, p. 31).

É nesse horizonte que podemos apreender a biopolítica, ou seja, de uma política que passa a se ocupar da vida. Como se observa no cenário brasileiro uma biopolítica "de exclusão e de extermínio do politicamente perigoso e etnicamente impuro" (FOUCAULT, 1999, p. 333). É nesse universo que o soberano decide se determinadas vidas têm ou não valor. Esse valor pode ser atribuído ou negado conforme as circunstâncias e necessidades daquele que decide. É a partir desse *locus* que analisamos a migração de pessoas escravizadas, pois, como destaca Lovejoy:

A diáspora africana tem de ser dissecada na sua totalidade. As histórias pessoais de indivíduos africanos escravizados têm então de ser examinadas em busca de padrões históricos que provêm de África. Ao examinar a história africana do comércio, o foco muda. Em vez de se concentrar nas Américas, o método segue grupos de pessoas de África até aos vários locais da diáspora para onde possam ter ido, seja nas Américas, no Norte de África Islâmico ou noutros locais de África. Inevitavelmente, o foco nas Américas seleciona aqueles em situação de escravidão que foram reunidos em cada sociedade escravista (Jamaica, Bahia, Cuba, etc.), independentemente dos diferentes locais de origem dos seus muitos imigrantes escravizados. (LOVEJOY, 2019, p. 32)

Em todos esses locais citados por Lovejoy a diáspora negra adentra a linda tênue que separa o humano do não-humano. Essa linha é parte da proposta sustentada por Agamben sobre o estado de exceção consiste em mostrar que este se emancipou das situações de guerra para se converter em instrumento da política



dos governos que não é recente na história da política. Mas, perpassa o colonialismo e se instala posteriormente nas democracias contemporâneas. Não obstante, Agamben faz uma leitura do estado de exceção a partir da biopolítica. O estado de exceção é a condição de possibilidade para o funcionamento da biopolítica, ou como afirma Agamben (2004, p.12), "é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si mesmo por meio de sua própria suspensão".

É nesse contexto da biopolítica que o soberano decide se determinadas vidas têm ou não valor. Esse valor pode ser atribuído ou negado conforme as circunstâncias e necessidades daquele que decide. Ao longo dos séculos, em relação às populações racializadas, que entre nós se expressa num racismo de negação de pessoas negras. Assim, essa decisão se configura através de uma não-humanidade do negro. Excluído de sua humanidade, o tanto a população negra no Brasil quanto migrantes racializados habitam aquela zona de indiscernibilidade onde toda forma de violência se torna possível a partir "de uma gestão policialesca das populações em permanente estado de exceção e, portanto, um enfraquecimento das garantias jurídicas em nome da segurança e sobrevivência" (BAZZICALUPO, 2017, p. 16). A gestão dessas populações esta pautada por um modo perverso de politização da vida em que, a racismo irá servir de parâmetro para controle dos fluxos migratórios, além da exclusão dessas populações nos países de destino.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Agamben retoma as problematizações sobre a exceção, entendendo-a enquanto um dispositivo de poder que relaciona direito e vida. Pela exceção, determina aquilo que for considerado passível de exclusão. Nas palavras de Agamben, colocado numa "zona de indiferença" na qual pode ser incluso e excluído, "capturado e simultaneamente dispensado". (AGAMBEN, 2007, p. 116). Como excluídos, migrantes racializados situam-se fora do bando soberano, ficam à margem, marginalizados, na fronteira, em qualquer lugar será o estrangeiro. "Ao contrário do que em geral se acredita, a fronteira não é uma linha, mas sim um lugar - um lugar de contato e de conflito, de encontro e tensão, entre o eu e o outro" (CESARE, 2020, p. 290).

A marca de desumanização deixada pelo comercio de pessoas escravizadas do continente africano para outros continentes - dentre eles, América e Europa - nos permite compreender como essa prática vai guiar atualmente as formas de violência que engendra a condição de pessoas negras vítimas do racismo antinegro, ainda entranhado na política e na sociedade brasileira. É nesse ponto que pretendíamos trazer ainda as análises de Cida Bento, para quem, a sociedade está alicerçada sobre um pacto narcísico de exclusão da população negra. O que acrescentamos a partir das contribuições de Agamben é que esse pacto e todas as suas reverberações se torna possível na medida em que o poder soberano vai estabelecer para essa população um verdadeiro estado de exceção, onde todas as garantias de humano estão suspensas incluindo assim, essa população a uma nova categoria, agora não humanos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução por Iraci D. Poleti. 2ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução por Henrique Burigo. 1ª Edição. Belo Horizonte: UFMG, 2ª reimpressão, 2007.

BENTO, C. *O Pacto da Branquitude*. 1ª Edição. São Paulo: Cia das Letras, 2022.

CARNEIRO, S. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. 1ª Edição. São Paulo: Selo Negro, 2011.

DI CESARE, D. *Estrangeiros residentes: uma filosofia da migração*. Tradução por César Tridapalli. 1ª Edição. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução por Maria Ermantina Galvão. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LOVEJOY, P. E. *Slavery in the global diaspora of Africa*. 1ª Edição. New York: Routledge, 2019.

MIR, L. *Guerra civil: estado e trauma*. 1ª Edição. São Paulo: Geração Editorial, 2004.

SCHMITT, C. *Teologia política*. Tradução por Elizete Antoniuk. 1ª Edição. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.



# 9. DESFIGURAÇÃO DOS AFETOS E RESTAURAÇÃO DO PODER DE OPINIÃO NA DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE DA PROPOSTA DE NADIA URBINATI DE DIARQUIA E O POPULISMO COMO FORMA DE REORIENTAÇÃO AFETIVA

*DISFIGUREMENT OF AFFECTIONS AND RESTORATION OF THE POWER OF OPINION  
IN DEMOCRACY: AN ANALYSIS OF NADIA URBINATI'S PROPOSAL OF DIARCHY AND  
POPULISM AS A FORM OF AFFECTIVE REORIENTATION.*



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-09>

*Maurício Espíndola Carmona<sup>1</sup>*

## RESUMO

No livro "Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People", Nadia Urbinati identifica a essência da democracia representativa como a relação entre dois poderes distintos: vontade e opinião. A autora argumenta que o populismo se manifesta como uma distorção dos ideais democráticos particularmente alterando a expressão da opinião na arena política. Esta distorção dá origem a um consenso polarizado e demagógico que fragmenta a esfera política em grupos faccionais, afastando-se de uma compreensão pluralística. Embora Urbinati não centralize seu argumento diárquico em torno da mobilização dos afetos, é essencial entender como o populismo opera neste plano. O papel da mobilização dos afetos no populismo muitas vezes tem sido subestimado. Este ensaio enfatiza a questão afetiva na compreensão do populismo, sugerindo que o populismo opera dentro de um quadro emocional e afetivo que desafia a democracia representativa. Isso apoia, em certo sentido, a teoria de Urbinati do populismo como uma distorção democrática, mas enfatiza o papel crucial que as manifestações afetivas desempenham dentro dele. Palavras-chaves: populismo; diarquia; Nadia Urbinati; democracia; emoções.

## ABSTRACT

In the book "Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People", Nadia Urbinati identifies the essence of representative democracy as the relationship between two distinct powers: will and opinion. Urbinati contends that populism acts as a distortion of democratic ideals, particularly transforming the expression of opinion in the

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas - UFPel. E-mail: mescarmona@gmail.com.

political arena. This distortion leads to a polarized and demagogic consensus, fragmenting the political sphere into factional groups and straying from a pluralistic understanding. While Urbinati does not centralize her diarchic argument around the mobilization of affections, it is essential to understand how populism operates on this plane. The role of emotional mobilization in populism has often been underrated. This essay emphasizes the affective aspect in understanding populism, suggesting that populism operates within an emotional and affective framework that challenges representative democracy. This, in certain way, supports Urbinati's theory of populism as a democratic distortion but stresses the pivotal role that affective manifestations play within it.

Keywords: populism; diarchy; Nadia Urbinati; democracy; emotions.

## 1 INTRODUÇÃO

Em seu livro *Democracy disfigured: opinion, truth, and the people*, Nadia Urbinati (2014) argumenta que o populismo é caracterizado pela desfiguração dos ideais democráticos. Na perspectiva da autora, a desfiguração da democracia é marcada por transformações em pilares da democracia moderna, especialmente no poder de expressão da opinião, ou seja, de influenciar em um jogo político aberto à participação de todos os cidadãos. Esta desfiguração instiga o florescimento de formas polarizadas e demagógicas de consenso que dividem a arena política em grupos faccionais, incapazes de atuar sob uma lógica de pluralidade, e limitam o exercício da liberdade indispensável para a democracia.

A democracia representativa, para a autora, decorre da existência de dois poderes distintos, ou seja, vontade e opinião ('*will*' e '*opinion*'), que estão estreitamente ligados, mas não se confundem. O conceito de diarquia se insere precisamente nesta relação dinâmica entre o poder de decisão e o poder de opinião. A liberdade é um requisito fundamental para a democracia, seu valor reside justamente na renovação constante do debate e da discordância aberta e livre. Em democracias, cidadãos precisam participar da arena pública e no interior dela cada um deve se sentir livre para participar e tratar os demais enquanto iguais. Ou seja, o valor da democracia reside no motor deste sistema, cujas engrenagens mais importantes são justamente a liberdade e o pluralismo.

A desfiguração causada pelo populismo se situa justamente no centro desta dinâmica diárquica. Recusando uma adesão ao discurso de crise da democracia,

Urbinati aponta que "*o populismo e as propostas plebiscistárias não são doenças, mas possíveis expressões faciais da democracia*". (URBINATI, 2015, p. 179)

O argumento de Urbinati passa pela compreensão de que o populismo atua como um fenômeno desfigurante da democracia. Ainda que a mobilização de afetos, emoções e sentimentos não seja um fio central da argumentação urbinatiana de diarquia, é necessário compreender a maneira como o populismo promove a mobilização dos afetos e instiga certas emoções na figura do "povo" e contribui decisivamente nesta expressão populista. Portanto, é crucial problematizar e destacar o papel dos sentimentos e afetos dentro das discussões sobre o populismo para uma compreensão mais ampla deste fenômeno.

No presente ensaio, buscaremos aprofundar, em certo sentido, a centralidade da mobilização dos afetos na compreensão do populismo, capazes de revelar como o populismo atua diretamente em uma lógica afetiva que tensiona o próprio funcionamento da democracia representativa. Entender a lógica de radicalização de antagonismos, de uma compreensão particular de povo, da própria reivindicação do "verdadeiro povo", revela características importantes do populismo em termos da maneira como os afetos são mobilizados.

Justamente em razão da necessidade de aprofundar esta compreensão, estudos mais recentes têm direcionado a atenção para os afetos no populismo, colocando em evidência emoções de descontentamento, raiva, medo, simpatia, entusiasmo e amor, entre outros, e como eles contribuem diretamente para que o populismo possa ser compreendido enquanto fenômeno afetivo (TIETJEN, 2022).

Os elementos discutidos acima corroboram a teoria de Nádía Urbinati sobre o populismo como agente de desfiguração democrática, mas colocam em destaque a importância dos afetos no interior desse fenômeno, para apontar que uma das características marcantes do populismo pode ser compreendida na maneira particular como as emoções são mobilizadas para o interior da arena política.

## **2 POPULISMO, OPINIÃO E DESFIGURAÇÃO DOS AFETOS**

O estudo do populismo pode ocorrer sob várias perspectivas, incluindo como discurso político, ideologia, movimento, regime, prática, código, síndrome ou cultura

política. Essa análise também pode incorporar elementos de outros fenômenos políticos, como nacionalismo, fascismo, racismo, revoluções e desenvolvimento socioeconômico (TIETJEN, 2023).

Frequentemente o aspecto afetivo no estudo do populismo é negligenciado ou apenas implicitamente mencionado (DEMERTZIS, 2006). Por isso, é crucial problematizar e destacar o papel dos afetos dentro das discussões sobre o populismo para uma compreensão mais ampla deste fenômeno. Pode-se colocar em destaque a ideia de um "giro afetivo" na análise acerca dos fenômenos políticos, proposta que pretende questionar a compreensão dicotômica entre racionalidade e afetividade, onde ambos não são faculdades opostas, mas interconectadas ou até mesmo mutuamente constituídas (TIETJEN, 2022). No âmbito dos fenômenos políticos em geral, é comum que sejam utilizados apelos emocionais, mobilizados por meio de uma diversidade de sentimentos e permeados por discursos carregados de significado afetivo.

Na esfera política, processos de tomada de decisão, escolhas, preferências, crenças, valores e identidades não podem ser compreendidos apenas por meio de aspectos racionais, pois são influenciados por uma variedade de emoções e afetos que atuam conjuntamente. Comparado com outras lógicas políticas, o populismo se revelaria mais aberto ao engajamento afetivo do "povo", compreendendo a mobilização destes afetos como elemento necessário para seus propósitos. Sob esta perspectiva, o populismo promove e incentiva em sua retórica particular determinados afetos e emoções, de modo que os dois fenômenos afetivos mais frequentemente associados ao populismo são as emoções de medo e raiva ou, de maneira mais geral, emoções como o medo, ansiedade, incerteza, insegurança, impotência, desamparo, vergonha, raiva, fúria, indignação, ressentimento, antipatia, inveja ou ódio (TIETJEN, 2022, p. 9).

Nadia Urbinati (2014) argumenta que uma democracia necessita da esfera pública, compreendida de maneira aberta, participativa e plural, como um elemento importante para que o poder de opinião possa se expressar. Somente por meio deste poder de opinião, cidadãos podem alcançar a capacidade de participação e influência política.



Urbinati afirma que o populismo, juntamente com a visão epistêmica e a plebiscitária de democracia, atuam na desfiguração da democracia ao "*desafiar o significado e a função do público*" (URBINATI, 2014, p. 9). O argumento, segundo a autora, é que cidadãos em ambientes democráticos devem ser livres para formar e alterar suas visões acerca de opiniões e revogar o apoio a decisões tomadas anteriormente - daí porque a igualdade e a liberdade política são condições indispensáveis neste processo.

Porém, o populismo, por meio de uma retórica distinta, apresenta-se como uma alternativa à política convencional, buscando legitimar suas práticas e ideias através da apropriação simbólica do conceito de "povo", na exaltação da soberania popular, na denúncia das elites estabelecidas e na instituição de um modelo de representação encarnada na figura da liderança. As características mais marcantes desta democracia populista, na visão de Urbinati, centram-se na "relação direta entre o líder e aqueles na sociedade que o líder define como o 'verdadeiro povo' e a autoridade superlativa da audiência" (URBINATI, 2019, p. 4).

Ao colocar em evidência as relações entre as experiências emocionais e as relações intersubjetivas marcadas por intencionalidades e vínculos externos, algumas abordagens destacam a questão da constituição social das emoções. Na perspectiva socialmente estendida, as emoções são compartilhadas, envolvendo integração constitutiva entre as experiências emocionais dos indivíduos (LEÓN; SZANTO; ZAHAVI, 2019). Observam-se implicações ontológicas para esta forma de compreender as emoções de maneira coletiva, pois "*a possibilidade das emoções coletivas é filosoficamente intrigante porque desafia a intuição comum de que a ontologia das emoções é tal que elas só podem ser realizadas por indivíduos*" (KRUEGER, 2016, p. 269).

Neste aspecto, é possível compreender que o componente interno das emoções não pode ser desvinculado dos próprios vínculos externos, ou seja, com o mundo e com os demais participantes das relações socialmente constituídas. A própria compreensão da empatia como uma forma de simular os sentimentos de outros (HEIN; SINGER, 2008) ou causada pelo compartilhamento das emoções dos outros (DE VIGNEMONT; SINGER, 2006), parece colocar em evidência o aspecto socialmente compartilhado de uma emoção. Experimentar a interdependência

implica ver a si mesmo como parte de uma relação social abrangente e reconhecer que seu comportamento é determinado, contingente e, em grande medida, organizado pelo que o ator percebe como sendo pensamentos, sentimentos, e ações nos relacionamentos com os outros (MARKUS; KITAYAMA, 1991, p. 227).

Batja Mesquita (2022) oferece elementos para refletir como culturas e emoções interagem. Em seu argumento, emoções necessitam ser compreendidas de maneira contextualizada, pois são criadas pela cultura. Segundo a autora, verificam-se duas abordagens para a explicação dos fenômenos emocionais, que revelariam modos muito distintos de perceber culturalmente as emoções: a abordagem predominante em culturas ocidentais, como a americana, "MINE" (Mental, Internalista e Essencialista) revelaria um padrão distinto da abordagem "OURS" (Fora do indivíduo, Relacional e Situado), predominantes em culturas orientais, como a japonesa. Uma forma marcante de destacar como as manifestações emocionais assumem diferentes formas de acordo com o contexto ou a cultura nas quais estão inseridas, pode ser colocada na própria maneira como estas emoções são percebidas. Por um lado, a emoção pode ser entendida como expressão das próprias alterações orgânicas, com um foco na expressão daquilo que ocorre dentro de si; por outro lado, a emoção pode ser compreendida através da perspectiva relacional de todos os olhares presentes, uma expressão social que enfatiza a emoção mais próxima de atos relacionais do que estados mentais.

A partir destas distinções, é possível considerar a importância dos mecanismos de elaboração de laços afetivos coletivamente fundamentados no interior do populismo, por exemplo, como expressões afetivas atuam nesta compreensão de uma 'unidade' ou 'hegemonia', indispensáveis para a compreensão particular do populismo de "soberania popular" na figura do "verdadeiro povo" e da própria unidade deste com a figura de uma liderança.

Ernesto Laclau (2007) e Chantal Mouffe (2018), por exemplo, de maneira geral, direcionam considerações sobre a importância dos afetos no populismo, ainda que o tema pareça não ser objeto de investigações mais específicas em suas teorias. Na compreensão de "investimento radical", Ernesto Laclau parece colocar em destaque que o populismo busca justamente este engajamento radical da audiência, ou seja, *"se uma entidade se torna o objeto de um investimento – como ser amado ou odiado*

– o investimento pertence necessariamente à ordem do afeto" (LACLAU, 2007, p. 110). Enquanto isso, a ideia de "significante vazio" remete ao "lugar, no interior do sistema de significação, que é constitutivamente irrepresentável", que seria "cristalizado em uma vontade coletiva unificada" (LACLAU, 2007, p. 105-106).

Por outro lado, o entendimento da democracia representativa como diarquia, segundo Urbinati (2014), faz duas afirmações: que "vontade" e "opinião" são os dois poderes dos cidadãos soberanos e que eles são diferentes e devem permanecer distintos, embora necessitem de constante comunicação. A lógica populista, contudo, implicaria uma visão depreciativa da esfera da opinião que vai além da mera contestação das estruturas de representação, pois busca abordar a percepção de ineficácia das instituições democráticas representativas, expressando uma interação complexa que se traduz em transformações nos três pilares da democracia moderna: o povo, a representação e a compreensão do princípio da maioria.

Uma questão, que poderia ser endereçada aos teóricos do populismo a partir da leitura urbinatiana de democracia, é precisamente a compreensão de que, no populismo, as manifestações afetivas não são passíveis de revogação. O "povo" deve aderir de forma irrevogável a uma opinião, a opinião da liderança que se coloca no papel de antagonista do establishment, esvaziando a pluralidade e liberdade de opinião, questões que são fundamentos de uma compreensão de democracia enquanto diarquia através da perspectiva de Urbinati.

Urbinati destaca que "a transformação da política em um fórum de opiniões amplifica o significado da presença (ou ausência) política dos cidadãos" (2019, p. 52), ao passo que "na democracia representativa, portanto, a exclusão política pode facilmente assumir a forma de não ser ouvido e representado de forma efetiva" (p. 55). Neste compasso, compreender que há afetos negativos em relação a determinadas parcelas marginalizadas do processo político não contribui para que o fórum de opiniões permita o florescimento de um ambiente democrático.

Além disso, ainda que a obtenção de maiorias seja inerente ao processo democrático, "populistas visam reverter o processo que, começando com a modernidade inicial, conseguiu estabelecer a distinção entre "o coletivo como corpo corporativo", por um lado, e "o coletivo como vontade política, oriunda da vontade de cidadãos individuais iguais, traduzida em lei", por outro" (URBINATI, 2014, p. 104).

Neste processo, a ideia de soberania proposta pelo populismo, envolve a maioria compreendida como *"holismo sombrio"*, ou seja, *"uma única maioria é considerada correta, e a ideia de maioria não é "meramente" uma regra do jogo mas sim o "méros" ou "a parte" que deve governar"* (p. 107). Neste aspecto, esta mobilização da parte, enquanto a verdadeira parte, revela que a vontade (*"general will"*), enquanto representação popular de uma adesão ao "verdadeiro povo", apresenta uma inversão dos papéis que cidadãos deveriam desempenhar em um fórum democrático.

A ideia central de Urbinati é que o populismo desfigura a democracia, ao contrapor a lógica pluralista de democracias representativas, colocando em risco a própria essência da democracia como um regime político baseado em princípios de igualdade e liberdade. Através de uma retórica distinta, o populismo se apresenta como uma alternativa à política representativa convencional, baseada na celebração da soberania popular, na denúncia das elites estabelecidas, na política da parcialidade e no papel da liderança enquanto elemento que expressa a vontade "do povo".

Neste cenário, o confronto do populismo às elites estabelecidas, através da pretensão de radicalizar as estruturas representativas em uma compreensão incorporada do povo na figura da liderança (*"representação encarnada"* ou *"cesarismo"*), somente pode atingir seu projeto através de determinada identificação entre "o povo" e o "líder". No enredo populista, "o povo" se apresentando no cenário político como uma força de resistência contra as "elites corruptas". O populismo, ao promover a polarização radicalizada entre "o povo" e as "elites", acaba por deslegitimar os canais institucionais de participação política e de resolução de conflitos, reforma o espaço da opinião para implementar fundamentos através de mecanismos que conduziram à erosão da legitimidade política dos partidos em administrar a representação.

Conforme destacado por Urbinati, a compreensão de liberdade e pluralismo é fundamental para o poder de opinião dentro da democracia. Cidadãos *"devem possuir um voto igual mas também dispor de uma voz"* (URBINATI, 2015, p. 175). Esta voz, em sua compreensão, é uma forma sutil de poder, e implica que *"reconhecemos que nossas opiniões são incertas, incompletas, incoerentes e realmente conflitantes,*

*uma vez que são baseadas em diferenças cognitivas e até mesmo contradições.*" (URBINATI, 2015, p. 179).

O populismo, como tal, visa perturbar as características das democracias modernas desafiando sua capacidade de oferecer modelos representativos adequados. A representação populista necessita nutrir uma tensão contínua entre o povo e o *establishment* para evitar sua recaída em um estado de apatia. Assim, o populismo, mesmo após alcançar o poder, não pode abandonar sua estratégia de manter a mobilização popular ativa. Essa dinâmica de reforço de antagonismos serve uma função essencial na manutenção da viabilidade e apelo da agenda populista.

Nesse contexto, a estratégia populista, caracterizada por contrastar "o povo" e "a elite", é dividida em dois campos opostos, configurando-se como uma luta constante entre aqueles que lutam pela "vontade geral" do povo e aqueles que conspiram contra ela. É dentro desse quadro antagônico que o populismo se fortalece e encontra espaço para avançar com sua retórica de respeito inabalável ao seu discurso de defesa da voz do povo. Essa característica de radicalização de antagonismos, em "*formas demagógicas e polarizadas de consenso que dividem a arena política em grupos faccionais e inimigos*" (URBINATI, 2015, p. 3), é um aspecto estruturalmente significativo do populismo, indicando a deformação da democracia representativa ou desafios no interior de sua natureza diárquica.

A partir das considerações, é possível colocar em evidência alguns aspectos afetivos do populismo: (i) a mobilização de afetos pelo populismo deriva da aversão à apatia, mas essa radicalização democrática não se limita ao período eleitoral, mantendo-se em estado permanente de disputa; (ii) o populismo instiga uma intencionalidade emocional própria que subverte a compreensão plural da democracia como meio de resolução de conflitos; (iii) ao se posicionar sempre como detentor da pureza moral e contra as "elites corruptas", o populismo torna latente sua incapacidade de estabelecer diálogos com seus inimigos permanentes, instigando mobilizações afetivas que dificultam o florescimento de condições de liberdade e pluralismo indispensáveis à democracia enquanto diarquia; (iv) assim, a maneira pela qual a mobilização de afetos se processa no populismo compromete a lógica pluralista de democracias representativas, afetando a sua estrutura de representação e também a capacidade de diálogo e resolução de conflitos por meio

do processo democrático. Deste modo, é possível considerar que o populismo altera ou modifica substancialmente a forma como as emoções e os sentimentos são mobilizados, ou seja, "*o populismo se destaca pelo fato de apelar para os afetos de 'maneira' diferente*" (TIEJTEN, 2022, p. 7).

Em conclusão, a análise perspicaz de Urbinati sobre a deformação da democracia revela os efeitos consequentes do populismo sobre o funcionamento e os princípios das instituições democráticas representativas. A natureza antagônica e polarizadora da retórica populista, juntamente com a concepção da sociedade e da política dividida entre "o povo" e "a elite", apresenta desafios a concepções plurais de democracia. Uma compreensão matizada da interação entre o populismo e os ideais democráticos é, portanto, vital para aqueles que buscam manter e fortalecer as sociedades democráticas em uma era marcada pelo avanço do populismo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Neste ensaio, buscamos indicar, sem a pretensão de exaurir a temática, como os afetos atuam no interior do populismo e contribuem para seus propósitos de desfiguração da democracia. A partir da concepção diárquica de democracia, Urbinati destaca que a esfera pública de participação dos cidadãos necessita ser compreendida de maneira aberta, participativa e plural, como um elemento importante para que o poder de opinião possa se expressar. Em uma democracia representativa, o cidadão deve se sentir livre para participar, emitir opiniões e tratar os demais enquanto iguais. A proposta populista, caminhando em sentido distinto, sugere que "o povo" deve aderir de forma irrevogável a uma opinião, a opinião da liderança, ao mesmo tempo que esta reproduz os desejos populares, esvaziando a pluralidade e liberdade de opinião, questões que são fundamentos de uma compreensão de democracia enquanto diarquia. Este movimento de adesão à opinião da liderança é mobilizado através de vínculos afetivos que se instalam entre o líder e "o povo". Ainda que afetos sejam mobilizados em todas as formas de participação política, a grande questão que se coloca é precisamente a maneira como o populismo mobiliza estes afetos, resignificando elementos importantes da democracia: o povo, a representação e a compreensão do princípio da maioria. Daí

porque, pode-se concluir que o populismo seja compreendido como uma desfiguração expressiva da democracia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DEMERTZIS, N. *Emotions and Populism*. Disponível em: <<https://www.academia.edu/download/81457331/e4ed8462a30dbf3bfab05d9f3a6aa5e94d4c.pdf>>, Acesso em: 4 de abril de 2023, pp. 103–122, 2006.
- DE VIGNEMONT F., SINGER T. The empathic brain: how, when and why? In: *Trend Cogn Sci*, v. 10, n. 10, p. 435–441, 2006. DOI: 10.1016/j.tics.2006.08.008.
- HEIN G., SINGER T. I feel how you feel but not always: the empathic brain and its modulation. In: *Curr Opin Neurobiol*, v. 18, n. 2, p. 153–158, 2008. DOI: 10.1016/j.conb.2008.07.012.
- KRUEGER, J. The affective 'We': Self-regulation and shared emotions. T. Szanto & D. Moran (Eds.), *The phenomenology of sociality: Discovering the 'We'*, p. 263–277. London: Routledge, 2016. DOI:10.4324/9781315688268.
- LACLAU, E. *On Populist Reason*. London: Verso, 2007.
- LEÓN, F., SZANTO, T., ZAHAVI, D. Emotional sharing and the extended mind. In: *Synthese*, v. 196, n. 12, p. 4847–4867, 2019. DOI: 10.1007/s11229-017-1351-x.
- MARKUS, H.R., KITAYAMA, S. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. In: *Psychological Review*, v. 98, n. 2, p. 224–253, 1991. DOI: 10.1037/0033-295X.98.2.224.
- MEAD, G. H. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- MELE, A. Weakness of will and akrasia. In: *Philosophical Studies*, 150 (3), 391–404, 2009. DOI:10.1007/s11098-009-9418-2.
- MESQUITA, B. *Between Us: How Cultures Create Emotions*. New York: W.W.Norton & Company, 2022.
- MESQUITA SILVEIRA, M. From fear to anger: An investigation of the relationship between negative emotions and populism in the context of COVID-19. In: BARBOSA, E. (ed.) *Moral Challenges in a Pandemic Age*. London: Routledge, 2023, p. 53-72.
- MOUFFE, C. *For a Left Populism*. London: Verso, 2018.
- TIETJEN, R. The Affects of Populism. In: *Journal of the American Philosophical Association*, pp. 1-19, 2022, DOI:10.1017/apa.2021.56.

URBINATI, N. *Democracy disfigured: opinion, truth, and the people*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

URBINATI, N. An answer to my critics. In: *European Political Science*, v. 14, p. 173–182, 2015. DOI: 10.1057/eps.2015.16.

URBINATI, N. *Me the people: how populism transforms democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.



# 10. A HETEROLOGIA COMUNITÁRIA: UM ESBOÇO PARA UM PROJETO PORVIR



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-10>

Pedro Antônio Gregorio de Araujo<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente texto trata de colocar em análise o conceito de comunidade que foi teorizado pelo filósofo francês Georges Bataille (1897-1962) e que serviu de inspiração para outras obras de diversos pensadores, sobretudo para Jean-Luc Nancy (1940-2021), Maurice Blanchot (1907-2003), Giorgio Agamben (1942-) e Roberto Esposito (1950-). Nossa hipótese é que Bataille inaugura uma nova forma de pensar o conceito de comunidade não como um trabalho a ser produzido ou uma comunhão perdida, e sim uma experiência interior que o indivíduo se coloca para fora de si, o que caracteriza um sacrifício de identidade. Isto possibilita ver a comunidade como algo em aberto, contrastando com as visões contemporâneas da comunidade como algo fechado ou estático fundada num pressuposto comum. Dessa forma, gostaríamos de trabalhar em cinco eixos: num primeiro momento, conceituar a comunidade do sacrifício de Bataille, usando suas noções de experiência interior e comunicação. No segundo momento, apresentaremos a forma como Nancy desenvolve sua noção de comunidade inoperada como crítica aos imanentismos a partir de sua fusão da noção de experiência interior de Bataille com o Ser-Com (*Mitsein*) de Heidegger. No terceiro momento, falaremos de como Blanchot concebe a comunidade inconfessável a partir de Bataille, e seu diálogo com as teses de Nancy, apresentando uma comunidade fundada numa relação ética com o Outro, sobretudo por meio da literatura e do amor. No quarto momento falaremos de como Agamben conceitua a noção de ser qualquer (*Quodlibet*) como uma maneira de fundamentar uma ideia de comunidade que não seja baseada em um "ter", e a forma que o ser qualquer possibilita uma nova política, segundo o autor. No quinto e último momento trataremos como Esposito usa a noção impolítica de *communitas* para criticar a tradição da filosofia política ocidental e as práticas biopolíticas de imunização. Nossa metodologia é a pesquisa bibliográfica nas obras dedicadas à temática da comunidade nos autores citados, pensadores que estão em proximidade a esta maneira de pensar, e também artigos e livros de comentadores. Apontaremos críticas, continuidades e rupturas entre os autores que privilegiaremos. Esperamos como resultado realizar uma constelação de visões acerca da comunidade não-essencialista, seu impacto na filosofia, e, por fim, apontar a importância de pensar a comunidade como aberta na contemporaneidade.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).  
Bolsista Capes.  
E-mail: pedro.araujo@edu.pucrs.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5403971946627409>

Palavras-chave: Comunidade; Experiência interior; Ser-com; Ser qualquer; Communitas.

## 1 INTRODUÇÃO

Vivemos em uma crise da ideia de comunidade. Porém esta crise não é inédita. Podemos dizer que ela acompanha boa parte da história do século XX. Para citar alguns momentos marcantes daquele século: nos anos 1930 com a crise das democracias liberais europeias e ascensão do fascismo que propunha uma comunidade fechada; nos anos 1960 com as demandas (liberdade sexual, autonomia pessoal, autorrealização) dos movimentos estudantis de Maio de 1968 na França sendo cooptados pela sociedade do consumo que estava a se consolidar e que fomentava um individualismo social; nos anos 1980 com o advento do neoliberalismo nos Estados Unidos e no Reino Unido, que tinha como doutrina a redução máxima de espaços comuns e a privatização da vida; nos anos 1990 com a globalização integrando países do hemisfério sul ao modelo neoliberal predominante e com a queda do socialismo dito “real” da União Soviética. Podemos dizer que, atualmente, nossa crise comunitária é uma mistura de todas estas situações e algumas outras características mais candentes: ascensão mundial da extrema-direita; cooptação de movimentos sociais; a precariedade da vida sob o neoliberalismo; a crise ecológica, para citar alguns exemplos.

Há várias teorias acerca da comunidade, como é o caso, por exemplo, do “comunitarismo”. No entanto, tais abordagens supõem que nós já sabemos o que significa comunidade, então gostaríamos de propor uma filosofia da comunidade que nos faça repensar o conceito de comunidade e colocar em questão esta noção, conforme afirma Benjamin Noys:

A comunidade tem sido regularmente invocada na política contemporânea, e uma retórica da comunidade se desenvolveu: do declínio da comunidade, da necessidade de renovar a comunidade, dos padrões da comunidade e dos direitos das comunidades à autoexpressão. Esta retórica da comunidade deu origem a estratégias para revitalizar as comunidades e à teoria política do

"comunitarismo". A tendência nesta política de comunidade é supor que já sabemos o que é comunidade e que tudo o que precisa ser aplicado são certas medidas para salvá-la ou restaurá-la. (NOYS, 2000, p. 48, tradução nossa.)<sup>2</sup>

Onde podemos encontrar uma filosofia da comunidade que não a reduza a uma essência única? Será que isso sequer é possível? Nossa hipótese é que há sim uma escola de filosofia que teoriza a comunidade como abertura ao exterior e rejeição da ideia de um "eu" coletivo. Tal escola seria composta pelos seguintes pensadores: Georges Bataille (1897-1962), Jean-Luc Nancy (1940-2021), Maurice Blanchot (1907-2003), Giorgio Agamben (1942-) e Roberto Esposito (1950-), e ela tem como embasamento pensar a comunidade a partir de sua ausência.

## 2 GEORGES BATAILLE

O pensador francês Bataille foi o primeiro a propor esta perspectiva acerca da comunidade. Ele trata do assunto em toda a sua obra, porém, o contexto em que ele mais escreveu sobre o assunto foi antes e durante a Segunda Guerra Mundial, onde havia o conflito intelectual e físico entre diversas ideologias políticas acerca da ideia de comunidade. Então Bataille buscará teorizar (e aplicar) uma comunidade que não seja nem absorvida pela homogeneização do capitalismo e nem destruída pelas forças fascistas. Conforme Bataille afirma no final de seu texto *A Estrutura Psicológica do Fascismo* (1933), o que está em conflito não é o fascismo contra o comunismo, e sim formas imperativas que oprimem a humanidade contra formas de vida que subvertem o ideal da sociedade para emancipar as vidas humanas: "Nesta época em que uma vasta convulsão opõe, não exatamente o fascismo ao comunismo, mas as formas imperativas radicais à profunda subversão que continua a buscar a emancipação das vidas humanas." (BATAILLE, 1989/2, p. 159, tradução

---

<sup>2</sup> "Community has been regularly invoked in contemporary politics, and a rhetoric of community has developed: of the decline of community, of the need to renew community, of community standards, and of the rights of communities for self-expression. This rhetoric of community has given rise to strategies for revitalising communities and to the political theory of 'communitarianism'. The tendency in this politics of community is to suppose that we already know what community is and that all that needs to be applied are certain measures to save or restore it."

nossa.)<sup>3</sup> É necessário pensar, portanto, uma comunidade *heterológica*. Heterologia é a “ciência daquilo que é totalmente outro”. (BATAILLE, 1970, p. 61, tradução nossa)<sup>4</sup>, e a forma de acessar privilegiadamente a heterogeneidade é a experiência interior.

No livro *A Experiência Interior* (1943), Bataille descreve a experiência do título tal qual uma experiência mística, que leva o ser humano para uma sensação de êxtase, de arrebatamento. Para Bataille, a experiência interior tem a potência de colocar tudo em questão: “A experiência interior responde à necessidade em que estou – e a existência humana comigo – de colocar qualquer causa (em questão) sem descanso permissível.” (BATAILLE, 1973a, p. 15, tradução nossa)<sup>5</sup> Isso se deve ao fato dela emergir no campo do não-saber e permanecer nele: a experiência interior não tem uma direção rumo a algum lugar que revela algo oculto, e sim a um lugar que nada revela:

Quis que a experiência conduzisse aonde ela mesma levasse, não levá-para a algum fim dado de antemão. E digo logo que ela não leva a porto algum [...] Quis que o não-saber fosse seu princípio [...]. Mas essa experiência, nascida do não-saber, nele permanece decididamente. (BATAILLE, 2016, p. 33).

A experiência que Bataille descreve, que tem o não-saber como fundamento e campo, é uma experiência do impossível. Segundo Benjamin Noys, Bataille tenta descrever uma experiência que tem o impossível como possibilitador, e que o alcança em seu limite: “Para Bataille o impossível não é um objeto de experiência para se meditar sobre, como uma contemplação do nada, mas a possibilidade de experiência.” (NOYS, 2000, p. 48, tradução nossa.)<sup>6</sup> A experiência interior seria, portanto, uma experiência que está além da nossa percepção, e que não pode ser reduzida a uma experiência interna ou uma mera experiência no sentido amplo. Ela é, nas palavras de Bataille, “Viagem ao extremo possível do homem.” (BATAILLE,

---

<sup>3</sup> “Au moment où une vaste convulsion oppose, non pas exactement le fascisme au communisme, mais des formes impératives radicales à la profonde subversion qui continue à poursuivre l’émancipation des vies humaines.”

<sup>4</sup> “Science de ce qui est tout autre.”

<sup>5</sup> “L’expérience intérieure répond à la nécessité où je suis – l’existence humaine avec moi – de mettre tout en cause (em question) sans repos admissible.”

<sup>6</sup> “For Bataille the impossible is not an object of experience to be meditated on, like a contemplation of the void, but the possibility of experience as well.”

1973a, p. 19, tradução nossa)<sup>7</sup>. A experiência interior, ao ser esta “viagem ao extremo possível do homem” é uma contestação do ser. Ela reafirma a finitude humana e não faz promessas de salvação. Sua única certeza é ela mesma e sua própria autoridade, conforme afirma Bataille:

Chego ao mais importante: *é preciso rejeitar os meios exteriores*. O dramático não é estar nestas condições ou naquelas, que são condições positivas (como estar meio perdido, poder ser salvo). É simplesmente ser. Aperceber-se disso é, sem mais nada, contestar com bastante consistência as evasões pelas quais nos furtamos habitualmente. Nada de salvação: ela é a mais odioso dos subterfúgios. A dificuldade – o fato de que a contestação deve se dar em nome de uma autoridade – é resolvida assim: contesto em nome da contestação que é a própria experiência (a vontade de ir até o limite do possível). A experiência, sua autoridade, seu método não se distinguem da contestação. (BATAILLE, 2016, p. 43, grifos do autor.)

A contestação abre para nós a possibilidade de comunicação. Não entendamos “comunicação” aqui em seu sentido habitual de transmissão de mensagens, muito menos no sentido das mídias em massa. A comunicação para Bataille tem como efeito colocar a noção de subjetividade em jogo. Seria uma comunicação que busca transgredir os limites constituídos, tal qual Michel Foucault interpreta a noção na obra de Bataille: “A transgressão leva o limite até o limite do seu ser.” (FOUCAULT, 2009, p. 32) Trata-se, então, de uma comunicação que leva os limites até o limite, sempre em busca de novos limites para cruzar. De acordo com Philippe Joron, o que impede a comunicação seria a razão do sujeito. Portanto, a experiência interior ao contestar isso possibilita a comunicação soberana:

Assim, segundo G. Bataille, é rejeitando o desejo aprisionado de uma razão que salvaguarda sem explorar, tentando libertá-la, sufocando seu desejo de transcendência e de supremacia paranóica na distinção guerreira entre o sujeito e o objeto, é que o homem pode aproximar este sentimento de continuidade, de

---

<sup>7</sup> “J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme.”

soberania, de comunicação suprema da qual ele se dissociou com sua nascença e seus aprendizados da moralidade. (JORON, 2008, p. 23)

A comunidade surge a partir de tais comunicações que desafiam o limite do discurso. Ela não é, contudo, algo opcional para o ser humano. Segundo Bataille, tudo que o homem faz exige a comunidade, pois o ser humano individual seria tal qual um elo numa corrente. De fato, para o autor a comunidade é necessária para qualquer coisa grandiosa. Portanto, Bataille propõe que o pensamento de uma pessoa seja continuado em comunidade, como foi, por exemplo, a comunidade dele com o pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) para chegar até o limite do possível:

Nada há de humano que não exija a *comunidade* daqueles que o querem. Aquilo que vai longe exige esforços conjugados, que ao menos deem continuidade um ao outro, sem se deter no possível de um só. Se tiver cortado os laços à sua volta, a solidão de um homem é um *erro*. Uma vida não é mais do que um elo numa corrente. Quero que outros continuem a experiência que antes de mim outros começaram, que se *devotem* como eu, como outros antes de mim, ao meu desafio: *ir até o limite do possível*. (BATAILLE, 2017, p. 44, grifos do autor.)

### 3 JEAN-LUC NANCY

O pensamento de Bataille sobre a comunidade foi reaberto por Jean-Luc Nancy no texto *A Comunidade Inoperada*, que fora publicado, primeiramente, como um artigo no ano de 1983. Tal obra gerou a resposta de Maurice Blanchot no final do mesmo ano, com o livro *A Comunidade Inconfessável*. Estes dois pensadores estão em comunidade com Bataille, desenvolvendo esta mesma noção em diálogo.

Para Nancy, Bataille foi pioneiro no referente à filosofia da comunidade contemporânea. Nancy considera que Bataille não somente abriu a filosofia para pensar a comunidade, como também pensou a comunidade como aberta. Nancy afirma que a comunidade é construída pela perda de imanência e perda de comunhão: "O que da comunidade está 'perdido' – a imanência e intimidade de uma

comunhão – o está somente no sentido de tal 'perda' constituir a própria comunidade." (NANCY, 2016, p. 39) Essa perda da imanência é, entretanto, apenas um mito para Nancy, e ele nos avisa que tentativas de restaurar esta imanência e comunhão resultam naquilo que ele chama de " imanentismo", sinônimo de totalitarismo. Ou seja, uma forma de comunidade que se encontra fechada porque nega aquilo que a causa (a "perda" da imanência) e que tenderia a sua própria destruição, pois a morte seria essa imanência total: "Não se trata de uma perda: a imanência é, ao contrário, o que propriamente, se tivesse lugar, suprimiria instantaneamente a comunidade, ou ainda a comunicação, como tal. A morte não é somente o exemplo, ela é a sua verdade." (NANCY, 2016, p. 40)

Por esse motivo Nancy pensa ser importante filosofar a comunidade a partir de Bataille, pois, segundo ele, "Bataille é sem dúvida aquele que fez, pela primeira vez ou fez de maneira mais incisiva, a experiência moderna da comunidade: nem obra a ser produzida, nem comunhão perdida, mas o espaço mesmo, o espaçamento da experiência do fora, do fora de si." (NANCY, 2016, p. 48)

E é devido a isso que Nancy intitula seu texto como *Comunidade Inoperada*. Ela não é uma obra a ser produzida, pois se fosse isso significaria que a natureza do ser comum é objetivável. Nancy afirma que a comunidade (e a comunicação) escapa ao produtivismo e ao trabalho. Segundo Nancy a comunidade é feita nas interrupções, sobretudo nas interrupções de singularidades:

A comunidade tem necessariamente lugar no que Blanchot nomeou inoperância. Aquém ou além da obra, o que se retira da obra, o que não tem mais a ver, nem com a produção, nem com o acabamento, mas que encontra interrupção, a fragmentação, o suspenso. A comunidade é feita da interrupção das singularidades, ou do suspenso que são as singularidades. (NANCY, 2016, p. 63)

Sobre a questão da singularidade, Nancy afirma que a experiência interior de Bataille demonstra não um sujeito se isolando para dentro de si, num mundo do mesmo, mas sim um lugar que possibilita a comunicação: "A experiência interior definiu, ao contrário: 'si mesmo' não é o sujeito se isolando do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto." (NANCY, 2016, p. 54.) Estaria aqui

uma perspectiva para criticar o narcisismo cultural. Segundo o filósofo francês, o eu, para se definir, precisa co-existir. Só podemos afirmar o "eu" a partir do "nós", do ser-com (o *Mitsein* de Heidegger), e a partir desta noção podemos criticar a comunidade operada imanentista e pensar uma comunidade para além das identidades e para além da primazia do "eu" e do "mesmo":

Somos juntos e só aí, ou assim, podemos dizer 'eu': eu não diria 'eu' se estivesse sozinho (outra versão: não diríamos 'eu' se *nós* estivéssemos sozinho(s)...), bem, se estivesse sozinho não teria nada a distinguir. Se me distingo – se nos distinguimos – é porque somos vários: seria necessário compreender o 'ser vários' com valor distributivo e, ao mesmo tempo, com o mesmo valor de 'ser-no-mundo'.<sup>8</sup> (NANCY. In: ESPOSITO, 2003, p. 14, tradução nossa, grifos do autor)

Temos, portanto, que pensar a comunidade a partir do "ser-em-comum", em vez de pensar a partir "ser comum", se quisermos defender a visão da comunidade como algo aberto para o exterior e para a alteridade. Porém, Nancy não faz um uso acrítico de Heidegger para pensar a comunidade. De acordo com o pensador francês, Heidegger não foi longe o bastante em sua análise fenomenológica do *Mitsein* em sua obra, mesmo sendo que, para o filósofo alemão, *Mitsein* e *Mitdasein* são considerados co-essenciais para a essência do *Dasein*. Sua crítica interna a Heidegger é explicitada em suas obras posteriores. Portanto, podemos dizer que Nancy realiza um entrecruzamento da noção de finitude de Heidegger com a conceituação de experiência soberana feita por Bataille. E é este entrecruzamento que possibilita seu pensamento sobre a imanência da comunidade como um mito perdido que possibilita a si mesma.

---

<sup>8</sup> "Somos juntos y sólo ahí, o así, podemos decir 'yo': yo no diría 'yo' si estuviera solo (otra versión: nosotros no diríamos 'yo' si *nosotros* estuviéramos solo(s)...), pues si yo estuviera solo no tendría nada de lo que hubiera de distinguirmos. Si me distingo - si nos distinguimos - es que somos varios: habría que entender "ser varios" con valor distributivo y al mismo tiempo con el mismo valor que en 'ser-en-el-mundo'."



#### 4 MAURICE BLANCHOT

Maurice Blanchot responde a obra de Nancy com seu livro *A Comunidade Inconfessável*. Há algumas diferenças essenciais nas leituras de Nancy e de Blanchot da obra de Bataille (não podemos exigir que um pensamento de comunidade da diferença permaneça unitário). Nancy critica a centralidade do sacrifício na obra de Bataille, assim como sua linguagem inspirada no hegelianismo. Também não escapa de Nancy o desejo que Bataille esboça sobre a comunhão, que seria para Nancy um risco de imanentismo. No entanto, Blanchot vê problemas com a linguagem heideggeriana de Nancy, e é por isso que Blanchot rejeitará a ontologia para frisar uma relação ética de inspiração levinasiana<sup>9</sup>. Para Blanchot é essencial a questão do vínculo na comunidade. Porém, ele nos avisa que o vínculo que ele fala não é um de reconhecimento ou apaziguamento, e sim o oposto: a comunidade é, para Blanchot, o lugar onde o ser vai para ser contestado. E só assim pode ele existir, pois a comunidade conscientiza o ser de sua impossibilidade de ser si mesmo, ou seja, de ser enquanto ser individual em mônada:

O ser busca, não ser reconhecido, mas ser contestado: ele vai, para existir, em direção ao outro que o contesta e por vezes o nega, a fim de que ele não comece a ser senão nessa privação que o torna consciente (está aí a origem de sua consciência) da impossibilidade de ser ele mesmo, de insistir como *ipse*, ou caso se queira, como indivíduo separado. (BLANCHOT, 2013, p. 17)

Tal é a razão de existência da comunidade para Blanchot, ser um lugar não de homogeneidade, e sim de dissenso e heterogeneidade. Conforme Paula e Balby, para Blanchot, o ser não busca preencher o vazio que o ocupa, e sim alargá-lo ainda mais. Tal ideia nós vimos na obra de Bataille também: "O ser é o ser na medida em que vive sua incompletude e aprofunda-se na angustiante experiência de sua insuficiência."

---

<sup>9</sup> "Não há possibilidade da ética a não ser que – a ontologia, que reduz sempre o Outro ao Mesmo, cedendo-lhe o passo – possa se afirmar uma relação anterior tal que o mim não se contente de reconhecer o Outro, de se reconhecer nessa relação, mas se sinta posto em questão por ele ao ponto de poder lhe responder apenas por uma responsabilidade que não saberia se limitar e que se excede sem se esgotar." (BLANCHOT, 2013, p. 61)

(PAULA; BALBY, 2018, p. 111) Agora podemos compreender o motivo de Blanchot usar o adjetivo "inconfessável" para se referir a sua concepção da comunidade. Ela é inconfessável na medida em que sua existência é uma existência fundada na ausência e na retirada. Tal é o segredo da comunidade. Vejamos o que Blanchot nos fala, usando como exemplo uma das comunidades fundadas por Bataille, o *Acéphale*:

Ausência que, de uma maneira restrita, se aplica à comunidade da qual ela seria o único segredo, evidentemente inapreensível. A ausência da comunidade não é o fracasso da comunidade: ela lhe pertence assim como a seu momento extremo ou assim como à prova que a expõe a seu desaparecimento necessário. (BLANCHOT, 2013, p. 28-29)

A comunidade que Blanchot teoriza, por ser fundada na ausência, não pode ser totalizada em um sistema como, por exemplo, o sistema hegeliano ou platônico. A comunidade está aquém de qualquer operação lógica, e Blanchot vê na escrita literária a possibilidade de existir a comunidade negativa que Bataille nos desafia a pensar, pois a literatura seria uma forma de contato com a finitude e a morte, que nos leva à comunidade por meio da escritura: "'Aquele para quem escrevo' é aquele que ninguém pode conhecer, ele é o desconhecido, e a relação com o desconhecido, mesmo que seja pela escritura, me expõe à morte ou à finitude, essa morte que não tem em si aquilo com que aplacar a morte." (BLANCHOT, 2013, p. 39)

Para Blanchot, o fato da literatura estar nesse campo da impossibilidade, de não-saber, levará a implicações políticas. O modelo de entendimento autor-leitor será transposto para nossas relações interpessoais, e por isso a necessidade de uma comunidade fundamentada em uma ética. Blanchot nomeia esta ideia de "comunismo literário". Porém, a noção de comunismo para Blanchot não é a mesma coisa que o comunismo da União Soviética ou da China, ou até mesmo o comunismo de Marx e Engels, e sim uma maneira de pôr a ideia de comunidade constantemente em questão. Ou seja, o comunismo de Blanchot trata de não deixar a comunidade virar uma obra a ser produzida ou de ser institucionalizada politicamente, é sim uma constante contestação, a comunidade daqueles que não tem comunidade, conforme afirmam Ullrich Haase e William Large:

A partir daqui, Blanchot volta-se para uma ideia do comunismo como a constante ruptura da esfera política. Para Blanchot, o comunismo determina o ideal de uma comunidade literária, na medida em que visa uma comunidade sem comunhão, ou seja, uma comunidade na qual o indivíduo não se reduz a uma instância particular da ideia universal de cidadão. (HAASE; LARGE, 2001, p. 126, tradução nossa)<sup>10</sup>

## 5 GIORGIO AGAMBEN

Começemos por Agamben. A comunidade teorizada por Agamben tem como base o conceito de ser qualquer (*Quodlibet*). Qualquer não no sentido de indiferença, mas sim no sentido totalmente oposto, conforme o pensador assevera: "*quodlibet ens não é 'o ser, não importa qual', mas 'o ser tal que, de todo modo, importa'*". (AGAMBEN, 2013, p. 10) Tal noção tem um forte cunho político para Agamben. Segundo ele, o ser qualquer é a maior ameaça a um Estado, pois o ser qualquer não reivindica qualquer identidade, e ao fazer isso se torna um inimigo do Estado: "A singularidade qualquer, que quer se apropriar do próprio pertencimento, do seu próprio ser-na-linguagem e recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento, é o principal inimigo do Estado." (AGAMBEN, 2013, p. 79) Agamben associa a sua ideia de singularidade à figura de Bartleby, o protagonista do conto homônimo do escritor americano Hermann Melville. Bartleby é um escrivão em Wall Street, que, certo dia, quando indagado a fazer uma tarefa, responde com a mesma frase sempre: "Prefiro não." Para Agamben, Bartleby representa uma potência do não, ou seja, a inoperância: "Bartleby, isto é, um escrivão que não cessa simplesmente de escrever, mas 'prefere não', é a figura extrema desse anjo, que não escreve nada além da sua potência de não escrever." (AGAMBEN, 2013, p. 41)

Ainda sobre as implicações políticas do projeto do ser qualquer, Agamben afirma que a política que vem a partir de tal teoria não seria mais uma luta pelo controle ou conquista do Estado, mas sim uma luta entre o Estado e o Não-Estado,

---

<sup>10</sup> "From here Blanchot turns to an idea of communism as the constant disruption of the political sphere. For Blanchot, communism determines the ideal of a literary community, insofar as it aims at a community without communion, that is, a community in which the individual is not reduced to being a particular instantiation of the universal idea of a citizen."

que representaria a humanidade. Ou seja, o ser qualquer não pode ser acoplado pelo Estado: "*Pois o fato novo da política que vem é que ela não será já a luta pela conquista ou controle do Estado, mas luta entre Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal.*" (AGAMBEN, 2013, p. 78, grifos do autor) Tal proposta tem como fundamento, Mills aponta, a visão da política como puros meios. Isto é, uma política em que a instrumentalidade da política tradicional seja suspensa, e seja proposta uma nova relação e um novo uso de objetos, leis, ideias. Segue-se, daí, a necessidade de profanar.

A noção de profanação em Agamben seria aquilo que as gerações que vem teriam como tarefa política. Seria trazer ao comum o que era privado; trazer o sagrado para o profano. Isso não significa, no entanto, romper com todas as separações da sociedade, e sim propor um novo uso delas, brincar com as separações: "Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas." (AGAMBEN, 2017, p. 75) Neste novo uso das separações, a coisa com que se se joga encontra-se livre no sentido de não estar presa a um fim pré-determinado. De acordo com Mills, o ápice desta noção se encontra no conceito de gesto: "Esta noção de puros meios encontra seu apogeu no gesto." (MILLS, 2008, p. 127, tradução nossa)<sup>11</sup>

## 6 ROBERTO ESPOSITO

Roberto Esposito, que também pensa a partir da biopolítica, do mesmo modo trata sobre esse problema de pensar uma política que difere da que estamos acostumados. A essa proposta, Esposito chama de impolítico. O impolítico não é, entretanto, a despolitização, a apolítica, nem mesmo a antipolítica, e sim uma forma de ver criticamente as tendências despolitizadoras da modernidade: "O impolítico é o político olhado de seu confim exterior. É a sua *determinação*, no sentido literal que esboça seus *termos* (coincidentes com toda a realidade das relações entre os

---

<sup>11</sup> "This notion of pure means finds its apogee in gesture."

homens." (ESPOSITO, 2019, p. 40, grifos do autor) E uma dessas categorias de impolítico é a noção de comunidade, que tem importância fulcral para Esposito.

O autor italiano nota que a filosofia política tradicional teria uma perspectiva da comunidade como substância, como por exemplo a identidade comum, o pertencimento, a comunidade do Mesmo. Isto estaria presente em éticas da comunicação, na filosofia neo-comunitarista e na sociologia organicista da *Gemeinschaft*. O problema desta visão, Esposito aponta, é o fato de que por verem a comunidade como um todo, uma completude, isso leva ao fechamento do exterior:

Deste ponto de vista – apesar das evidentes deformações históricas, conceituais, de seu léxico –, a sociologia organicista da *Gemeinschaft*, o neocomunitarismo americano e as diversas éticas da comunicação (e inclusive em alguns aspectos, apesar de distribuição categórica muito diferente, a tradição comunista), estão deste lado da linha, a mesma que os relega ao caráter impensável da comunidade. Com efeito, para todas estas filosofias a comunidade é uma 'completude' ou um 'todo'. (ESPOSITO, 2003, p. 23, tradução nossa)<sup>12</sup>

Por isso que Esposito concebe o conceito de *communitas* (palavra latim que significa comunidade), e de dela ele extrairá dois radicais: *cum* e *munus*. Aquele significaria a presença de um ser inescapável, enquanto este remeteria a *donum*, que o autor traduz como uma doação obrigatória. *Communitas* é, portanto, uma doação incondicional para o outro e para a comunidade, por consequência lógica. Seria este dever que une os sujeitos, porém, Esposito ressalta, este não é um "dever" no sentido de cobrar outrem, e sim de "dever" para outrem. E sendo este dever diferente de propriedade, Esposito consegue inverter a lógica da filosofia tradicional:

O *munus* que a *communitas* compartilha não é uma propriedade ou pertencimento. [...] Um 'dever' une os sujeitos da comunidade – no sentido de que

---

<sup>12</sup> "Desde este punto de vista – a pesar de las evidentes deformaciones históricas, conceptuales, de su léxico –, la sociología organicista de la *Gemeinschaft*, el neocomunitarismo americano y las diversas éticas de la comunicación (e incluso em algunos aspectos, a pesar de su muy diferente reparto categorial, la tradición comunista), están de este lado de la línea, la misma que los relega al carácter impensado de la comunidad. En efecto, para todas estas filosofías la comunidad es un 'pleno' o un 'todo'."

'te devo algo', e não no sentido de que 'me debes algo' –, que faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmo. Em termos mais precisos, os expropria, em parte ou inteiramente, sua propriedade inicial, sua propriedade mais própria, ou seja, sua subjetividade. (ESPOSITO, 2003, p. 30-31, tradução nossa, grifos do autor)<sup>13</sup>

Porém, este processo descrito da *communitas* não está livre de ser negado. Para Esposito, o paradigma atual é o paradigma imunitário, *immunitas*, que representa a imunização e esterilização do ambiente, o enclausuramento do indivíduo em mônadas que têm contato com bolhas que compactuam da mesma opinião. Não há mais a negação de si da experiência comunitária. De acordo com Laura Bazzicalupo sobre o imunitarismo: "A imunização intervém justamente em defesa da vida para esterilizar, na modernidade, essa ameaça da comunidade sobre a consistência e sobre a vida de cada um. Imunitários são os dispositivos da representação, da construção política da subjetivação jurídica." (BAZZICALUPO, 2017, p. 136) Este paradigma biopolítico é a chave de leitura de Esposito para com as democracias ocidentais. Para ele, este dispositivo surge da necessidade dos homens viverem sem ter que conviverem. Ou seja, é uma purificação da comunidade. De acordo com Bazzicalupo: "No paradigma imunitário, *nomos* e *bios* ligam-se revelando uma originária articulação recíproca de positivo e negativo, de proteção e exclusão, de melhoria e de violência." (BAZZICALUPO, 2017, p. 137)

## CONCLUSÃO

Queremos defender, com nossa pesquisa, uma visão da comunidade antitética à forma que é tradicionalmente pensada. Denominamos esta escola de pensamento com os nomes de "comunidade impossível" pois ela não é, segundo os autores aqui expostos, uma realidade histórica ou uma organização social que foi perdida e que deve ser restaurada. Se algo foi perdido, este algo é o mito da comunidade como

---

<sup>13</sup> "el *Munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. [...] Un 'deber' une a los sujetos de la comunidad – en el sentido de 'te debo algo', pero no 'me debes algo' –, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropria, em parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad."

fundador da comunidade. Com o termo "impossível" buscamos problematizar criticamente quais são os elos que unem os seres humanos entre si, de forma para apontar como se pode pensar uma comunidade que não se defina pelo comum, e sim pelo diferente. É por isso, também, que usamos o termo batailliano de "heterológico": nosso estudo não pretende reduzir a comunidade a algo objetivável, e sim apontar como ela é irreduzível a uma essência única que a subscreve a homogeneidade.

Logo, por falarmos que é um pensamento fundado na heterologia, temos que afirmar que o pensamento dos autores não é um pensamento unitário. Então, pelo fato da comunidade ser um espaço onde há uma contestação e perda de identidade própria, é necessário que ressaltemos que todos os pensadores têm discordâncias em certos pontos. E também não poderíamos deixar de falar sobre pensadores que estão relacionados às questões levantadas aqui, como Nietzsche, Heidegger, Weil, Lévinas, Derrida, Foucault, Rancière, Negri, Hardt, e outros. Para isso, em um projeto futuro, descreveremos as teses dos cinco pensadores, compararemos suas argumentações apontando continuidades e rupturas no pensamento quanto à comunidade. O que estamos descrevendo é a comunidade fundada, como Bataille disse, na ausência de comunidade. Todas as comunidades dos cinco pensadores têm isso de comum: nada. Porém, é somente assim que uma comunidade faz sentido, conforme Nancy sobre sua obra:

Uma comunidade, portanto, que não teria nada em comum, nenhuma substância, nenhum modelo, nenhuma *obra* a realizar ou com que se reconfortar, e que se compreenderia, ao contrário, como reunida por nada de fundador ou de absoluto, mas pelo simples fato de sua contingência e finitude. Comunidade humana, demasiado humana num sentido e, assim, capaz de fazer sentido. (NANCY, 2016, p. 11, grifos do autor)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *A Comunidade que Vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

AGAMBEN, G. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. 1 ed. rev. 2 reimp. São Paulo: Boitempo, 2017.

BATAILLE, G. *A Experiência Interior*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BATAILLE, G. "La Structure Psychologique du Fascisme". In: *Hermès, La Revue*. [S.l.], n. 5-6, p. 137-160, 1989/2.

BATAILLE, G. *Œuvres complètes II*. Paris: Gallimard, 1970.

BATAILLE, G. *Œuvres complètes V*. Paris: Gallimard, 1973a.

BATAILLE, G. *Sobre Nietzsche: Vontade de Chance*. Trad. Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BAZZICALUPO, L. *Biopolítica: um Mapa Conceitual*. Trad. Luísa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2017.

BLANCHOT, M. *A Comunidade Inconfessável*. Trad. Eclair Antonio Almeida Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme Editor, 2013.

ESPOSITO, R. *Categorias do Impolítico*. Trad. Davi Pessoa. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

ESPOSITO, R. *Communitas: Origen y Destino de la Comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FOUCAULT, M. "Prefácio à Transgressão". In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Trad. Inês Antran Dourado Barbosa. 2 ed. 1 reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 28-47.

HAASE, U; LARGE, W. *Maurice Blanchot*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2001.

JAMES, I. "Naming the Nothing: Nancy and Blanchot on Community". In: *Culture, Theory and Critique*, [s.l.], v. 51, n. 2, p. 171-187, 2010.

JORON, P. "Georges Bataille e a Comunicação Soberana". In: *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n. 35, p. 22-30, abril 2008.

MARCONDES FILHO, C. "Paixão, Erotismo e Comunicação: Contribuições de um Filósofo Maldito, Georges Bataille". In: *Hypnos*, São Paulo, n. 21, p. 208-230, 2008.

MILLS, C. *The Philosophy of Agamben*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2008.



NANCY, J-L. *A Comunidade Inoperada*. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. 1 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

NOYS, B. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Londres; Sterling, VA: Pluto Press, 2000.

PAULA, J. R. de; BALBY, L. F. "A comunidade dos que escrevem a comunidade". In: *Alea*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 105-120, Aug. 2018.



# 11. A INTERPRETAÇÃO DA RELECTIO DE INDIS DE FRANCISCO DE VITÓRIA COMO OBRA DE PENSAMENTO PARA CLAUDE LEFORT



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-11>

Rogério Tadeu Mesquita Marques<sup>1</sup>

## RESUMO

A proposta deste artigo é fazer uma análise entre o conceito de “obra de pensamento” do historiador Claude Lefort, apresentado na sua conferência “A interpretação da obra de pensamento”, e a obra prima fundacional do direito internacional do século XVI *Relectio De Indis Prior*, de Francisco de Vitória. Os critérios para a classificação da obra de Vitória se tomarão de Claude Lefort, ainda que antes se busque definir bem o que é obra de pensamento e, em resumo, do que se trata a *Relectio De Indis Prior*. Por obra de pensamento Lefort designa o que não é obra de arte nem produção da ciência, mas o que se ordena em razão de uma intenção de conhecimento e à qual, no entanto, a linguagem é essencial. São obras que despertam suspeita, que dependem de ser acolhidas para existir e que deixam a via da interpretação definitivamente aberta, conforme as ideias são tecidas na narrativa. Seus elementos necessariamente têm que se remeter uns aos outros, fazendo deles matéria de juízo. A obra de pensamento, segundo Lefort, é aquela, portanto, que no interior do seu mundo se encontra o mundo de fora. Interpretar a *Relectio de Indis Prior* como obra de pensamento é, não só encaixá-la no arcabouço dos filósofos, ensaístas ou psicanalistas, mas sobretudo reconhecer que no mundo colonial do qual Francisco de Vitória fala se deve colocar o mundo contemporâneo para compreendê-lo de modo completo. Tal é verdadeiramente o grande motivo pelo qual Francisco de Vitória é lido, estudado, citado e aplicado em seus princípios no século XXI: *De Indis Prior* com seus juízos de valor perenes, instigantes e comprometedores pela razão comum, faz com que a interpretação da obra de pensamento de Vitória se faça necessária inclusive à beira de celebrar 500 anos de história.

Palavras-chave: Obra de Pensamento; Claude Lefort; De Indis Prior; Francisco de Vitória; Cançado Trindade.

## 1 INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é fazer uma relação entre o conceito de “obra de pensamento” de Claude Lefort, apresentado na sua conferência “A interpretação da

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia - PUCRS. Bolsista da CAPES - Brasil. E-mail: rogerio.tadeu@edu.pucrs.br.

obra de pensamento", e a *Relectio De Indis Prior*, de Francisco de Vitória, a partir da qual põe os fundamentos do direito público internacional na modernidade.

*Relectio* (VITÓRIA, 2017, p. 15-18) é a aula do início ou fim do semestre em que o professor da Universidade de Salamanca oferecia alguns pensamentos sobre a atualidade, em aplicação dos princípios sejam filosóficos como teológicos ou mesmo jurídicos. O autor em questão era professor da faculdade de maior fama da primeira universidade da península ibérica, portanto seus juízos e reflexões eram de suma importância inclusive para o contexto político da época em que o rei da Espanha também era Imperador do Sacro Império, com regiões tão distantes na Europa como o Flandres e a Germânia.

No ano de 1539 a *relectio* de janeiro foi sobre o direito dos indígenas recentemente descobertos no novo continente americano. É dividida em duas partes principais, antecidas de uma introdução ao tema. No início, o mestre de Salamanca propõe o tema a partir da necessidade do batismo para a salvação e se seria lícito batizar os filhos dos indígenas sem o consentimento de seus pais.

Para desenvolver resposta a este tema entra nos princípios sobre os quais alguém decide algo com culpa ou sem culpa, de acordo com os estados de consciência. Por fim, ainda na introdução, relaciona quais motivos pelos quais alguém perderia naturalmente sua liberdade ou mesmo seu direito de posse, de modo particular relacionando à questão dos indígenas, ainda que não restringindo no particular sua reflexão, mas muito mais como uma aplicação de princípios universais e de direito natural, ou seja, que é possível conhecê-los pela razão e de modo universal. Termina este discurso introdutório lembrando sobre a jurisdição universal que não é dada a nível civil nem ao papa nem ao imperador, mas tão somente ao governante que o próprio povo escolhe ou aceita para si. Conclui, então, que os indígenas eram legitimamente donos, pública e privadamente, quando os espanhóis chegaram em suas terras.

A isto, segue a primeira parte da *relectio*, onde enumera sete títulos ilegítimos pelos quais os espanhóis dominariam os indígenas. De fato, naquele então já havia passado quase cinquenta anos desde a chegada de Colombo à América e data-se de 1511 a famosa homilia de Frei Antônio de Montesinos, assinada por todos os dominicanos da missão na Ilha Espanhola (hoje Santo Domingo). Nela os freis

denunciavam os maus tratos dos espanhóis em relação aos indígenas, chegando até a coroa espanhola suas reclamações.

São os sete títulos ilegítimos citados por Vitória nesta primeira parte: 1. O imperador é o senhor do mundo; 2. O papa é o monarca de todo o orbe. 3. O direito ao descobrimento. 4. Se os indígenas não quiserem abraçar a fé cristã. 5. Por pecados gravíssimos dos indígenas. 6. Por haver uma eleição voluntária, por parte dos indígenas, escolhendo o rei da Espanha como seu rei. 7. Por uma doação especial de Deus aos espanhóis. Todos estes títulos são deitados por terra com argumentos filosóficos ou teológicos de acordo com o teor dele, por isso, ilegítimos.

Segue a última parte da *relectio* de janeiro de 1539: os possíveis títulos legítimos pelos quais os espanhóis poderiam dominar os indígenas. São oito: 1. Pela sociedade natural e pelo direito de comunicação entre os seres humanos, se tal direito for impedido pelos indígenas. 2. Pela propagação da religião cristã, se o direito de pregar o Evangelho for cerceado aos cristãos. 3. Se os governantes indígenas não respeitassem a liberdade de alguns indígenas a se converterem. 4. O papa poderia dar aos indígenas convertidos um governante que fosse cristão, para o seu bem espiritual. 5. Pela tirania dos governantes indígenas, ou por suas leis iníquas e tirânicas como o matar inocentes ou o sacrifício de seres humanos. 6. A verdadeira e voluntária eleição, por parte dos indígenas, do rei da Espanha como seu rei. 7. Por sociedade ou amizade, como fruto de espólio de guerra justa, ajudando um povo indígena em contra de outro. 8. Pela conveniência em relação ao desenvolvimento das instituições espanholas para o proveito dos indígenas, sendo governados como servos. Este último título não é colocado com firmeza pelo autor, simplesmente o menciona como algo em disputa.

Finalmente, o mestre desenvolve a partir deste último possível título legítimo, o que um governante cristão poderia ou não fazer em relação a governantes não cristãos quando estes mantêm vícios contra o direito natural, e quais circunstâncias justificariam uma guerra justa e dominação. Desenvolve também os critérios a partir dos quais o governante cristão deveria com gradualidade introduzir o povo pagão em boas leis. Esta conclusão é quase parte da literatura da Escola de Príncipes, como aplicações de princípios muito concretos em relação ao governo do príncipe cristão tanto em relação a súditos cristãos como não cristãos.

Havendo introduzido com uma síntese à *relectio De Indis Prior*, se buscará agora, a partir do texto de Claude Lefort, analisá-la a como obra de pensamento, se isso se apresentar possível, de fato.

## 2 A JUSTIFICAÇÃO DE SER TRATADA COMO OBRA DE PENSAMENTO

Assim define Lefort o que é obra de pensamento:

Por obra de pensamento quero designar o que não é nem obra de arte nem produção da ciência, que se ordena em razão de uma intenção de conhecimento e à qual, no entanto, a linguagem é essencial. (...) não encontro outra melhor [expressão] para circunscrever o lugar que percorrem os discursos tão diversos como os de Platão e Tucídides, Montaigne e Maquiavel, ou Marx e Freud. (LEFORT, 1979, p. 155)

Só pelo discurso exposto na conclusão da *De Indis Prior*, classificável no estilo da Escola de Príncipes tal como "O Príncipe" de Maquiavel, já se supõe que o pensamento de Vitória também se encaixaria no que não é nem arte, nem ciência (no modo contemporâneo do conceito), mas algo que "se ordena em razão de uma intenção de conhecimento e (...) à qual a linguagem é essencial". As inúmeras citações de Aristóteles, que naturalmente se aceitaria com suas obras no mesmo estilo de Platão, também fariam com que a obra em questão se caracterizasse por obra de pensamento, conforme Lefort.

### 2.1 OBRA QUE DESPERTA SUSPEITA

#### 2.1.1 A RELAÇÃO COM A COROA ESPANHOLA E A CÁTEDRA DE FRANCISCO DE VITÓRIA

Ainda há alguma controvérsia entre pesquisadores (MARCOS, 1946) se o imperador Carlos V, rei da Espanha, de fato tinha comunhão de ideias com o acadêmico de Salamanca. Após a segunda *relectio* que Francisco de Vitória

apresentou em 1539 sobre os indígenas, houve a proibição real de comentar sobre o tema em toda a Espanha e a reclamação por carta do Imperador ao prior do Convento dos dominicanos em Salamanca (DÍAZ, 2005). Alguma outra *relectio* tinha sido encomendada pelo mesmo imperador, quando do problema sobre a invalidez do casamento de sua tia Catarina de Aragão e Henrique VIII. Certamente havia certa proximidade entre as duas figuras a tal ponto de não caírem na indiferença seus ensinamentos na cátedra de teologia da universidade.

Ao mesmo tempo o tema tratado já era uma preocupação de algum tempo no mundo acadêmico, desde o início do século XVI na Universidade de Paris com um professor de Vitória, P. John Mayer, que tinha a posição a favor da escravidão natural dos indígenas. Também era algo que inspirava preocupação por parte do Papa, com proibições por parte de Paulo III em relação à escravidão indígena nas vésperas da *relectio De Indis Prior*.

Dominicano como era, também não poderia deixar de lado a reflexão do início da Evangelização por parte do seu irmão de ordem, Frei Antônio de Montesinos, no combate à violência contra os povos indígenas por parte dos espanhóis que passaram a viver no novo continente.

Por sua vez, ao se perceber que as leis sobre os direitos dos indígenas e a possibilidade de serem escravizados a partir de guerras fosse contraditório, até 1542 se optou definitivamente pela liberdade de todos os povos indígenas no império espanhol. "Diante deste acúmulo probatório argumental, Carlos V tomou a única resolução que deveria moralmente assumir, que foi a supressão da escravidão, fundamentada em razões éticas, jurídicas e religiosas." (AÑOVEROS, 2000, p. 81)

### **2.1.2 A ABERTURA NO ÚLTIMO POSSÍVEL TÍTULO LEGÍTIMO PARA NÃO SEGUIR NADA DO QUE FOI MENCIONADO NA *DE INDIS***

Lefort expressa assim a alma da obra de pensamento:

Querer nomear a unidade da obra, determinar seus limites, é ceder à imagem de uma coisa em si e não produzir senão a obra para nós. Que se denuncie mais uma vez o equívoco, muito bem. (...) A obra só existe se a acolhemos, se nos

descobrimos investidos por ela, no momento em que a interrogamos. (LEFORT, 1979, p. 156)

Devemos interpretar a *De Indis Prior* como uma carta dos direitos humanos a partir dos direitos dos povos indígenas ou meramente como um exercício teológico de reflexão de um professor universitário? É uma resposta à última bula pontifícia contra a escravidão indígena ou uma afirmação das leis reais? São destinatários dos seus ensinamentos somente os alunos, ou o imperador e o papa também? São perguntas que quando postas em contexto, sobretudo em relação aos títulos legítimos, aparentemente ficam mais difíceis de serem respondidas. Após negar a autoridade civil universal do imperador e do papa, deixa em aberto a possibilidade de dominar os indígenas pela motivação de socializá-los. Certamente é um risco de deixar em aberto algo para o qual no início da *relectio* já se tinha convencido do contrário. No entanto, depois de exaltar tanto o papel da consciência e da liberdade humanas, seria honesto decidir pelo outro, ocultando o problema de maneira completa?

### 2.1.3 A ACOLHIDA DA *DE INDIS PRIOR*

Para expressar a vivacidade da obra de pensamento de Vitória e como, de fato, poderia ser classificada como tal pelos critérios de Lefort, se buscará apresentar alguns exemplos de recepção e interpretação da *relectio* em questão. Assim Lefort afirma sobre a interpretação da obra de pensamento: "Na maioria das vezes, aliás, é a diferença aparente entre a verdade da obra e a de seus representantes que aprofunda nosso desejo de interpretar: trata-se para nós de levar a uma nova expressão o que foi ignorado ou desnaturado." (LEFORT, 1979, p. 158)

#### 2.1.3.1 NA JUNTA DE VALLADOLID (1550)

Dois teólogos, Bartolomeu de Las Casas e Ginés Sepúlveda, em uma discussão sobre a moralidade da conquista da América, em Valladolid, discutem sobre a liberdade e a escravidão indígena. Bartolomeu, como defensor dos indígenas,



consegue as teses de Vitória muito provavelmente através dos discípulos do mestre de Salamanca, que estavam em Valladolid para a disputa. Esta interpretação é dada por Urdañoz (1974, p. 116), um especialista em Francisco de Vitória que traduziu e comentou suas obras completas.

No entanto, há leituras de Vitória que o colocam no outro lado da disputa, simplesmente porque os argumentos que Sepúlveda usa para a escravidão indígena são baseados em Aristóteles, fonte segura, através de Santo Tomás, para Vitória (CARDOSO SQUEFF- ALVES MONTEIRO, 2022).

Como Francisco de Vitória faleceu antes da disputa, em 1546, o que resta realmente são só interpretações e leituras póstumas de sua obra de pensamento.

### 2.1.3.2 NOS ESCOLÁSTICOS DO SÉCULO XVI

Tome-se como exemplo dos leitores de Vitória a Luís de Molina, jesuíta, que estudou em Salamanca, não com Francisco de Vitória, mas tendo acesso a seus discípulos. Escrevendo sobre a escravidão dos povos africanos também foi alvo da mesma dubiedade para alguns de seus leitores posteriores.

O tratado no qual menciona o tema do comércio de escravos é justamente ao modo tomista de considerar a justiça e o direito, conforme ensinava Vitória, a partir da Suma Teológica (TEIXEIRA- DE MOLINA, 2012).

Após afirmar com contundência a imoralidade da escravidão dos africanos e a necessidade de reparação para com os escravizados, além da liberdade, ele analisa o tema com inteireza, considerando em quais circunstâncias seria moral a escravidão. Ainda que já tivesse assegurado que tais circunstâncias não se deram no caso dos negros africanos. Este modo escolástico de esvaziar todos os argumentos, a favor e contra da conclusão geral, faz com que haja leituras da obra do autor contrárias à sua conclusão geral, tal como acontece com Francisco de Vitória e sua obra *De Indis Prior*.

### 2.1.3.3 NO DIREITO INTERNACIONAL HUMANIZADO DE CANÇADO TRINDADE

Antônio Augusto Cançado Trindade, jurista falecido em 2022, foi juiz do Tribunal Interamericano de Direitos Humanos e, nos últimos anos de sua vida, da Corte Internacional de Justiça de Haia. Seu chamado direito internacional humanizado tem como centro a vítima, não só necessariamente povos e nações, mas inclusive a pessoa humana.

Sua principal fundamentação em colocar a vítima como centro do direito de gentes, ou internacional, são os autores da Escola de Salamanca, especialmente, Francisco de Vitória. A sua principal fonte para esta leitura é exatamente a *relectio De Indis Prior*, e algumas outras como a continuação da *De Indis Prior* (chamada *De Indis Posterior* ou *De Iure Belli*), também a *De Potestate Civili* e a *De Potestate Ecclesiae (prior e posterior)*. Tudo isso é prova contemporânea de que a obra de pensamento de Vitória vive para além do seu tempo e espaço, atingindo a universalidade e a contemporaneidade do século atual. Assim menciona Cançado Trindade:

De fato, da obra de Vitória- e em particular da sua *Relectio De Indis Prior*- surgiu a concepção de um *jus gentium*, totalmente emancipado da sua origem do direito privado, fortalecido com uma visão humanista, respeitosa das liberdades das nações e dos indivíduos, e de uma abrangência universal. O *ius gentium* de Vitória, ciente da importância da solidariedade humana, regulada na base dos princípios de lei natural e reta razão (*recta ratio*), as relações entre todos os povos, respeitando seus direitos, os territórios em que eles vivem e os contatos e liberdades de movimentos (*ius communicationis*). (CANÇADO TRINDADE, 2010, p. 10)

### 2.1.3.4 NO DISCURSO DECOLONIAL DA ACADEMIA LATINO-AMERICANA DO SÉCULO XXI

Alguns pensadores decoloniais reconhecem a importância para o direito internacional decolonial do pensamento de Francisco de Vitória, “pondo ao mesmo

nível de humanidade ambos, espanhóis e indígenas" (MIGNOLO, 2009, p. 46), o que de por si caracterizaria um modo de ver o mundo sem colonizadores nem colonizados.

Porém, há outros pensadores que leem Vitória como alguém que, simplesmente por falar dos indígenas como não espanhóis, já os considera como "outros". Toledo exemplifica este pensamento:

À primeira vista, a problematização de Vitória pode parecer como inclusiva, com respeito aos ameríndios, e como se ele estivesse os protegendo das invasões espanholas. (...) No entanto, por um lado, Vitória compreende o *ius gentium* enquanto um sistema de leis universal cujas regras podem ser apuradas pelo uso da razão e estabelecido entre todos os povos, e, por outro lado, que os ameríndios não têm palavra na elaboração dessas regras. (TOLEDO, 2021, p. 141-142)

Na verdade, conforme Cançado Trindade lê Vitória, os índios não têm palavra na elaboração dessas regras de direito internacional tanto quanto os espanhóis não têm. Algo que é comum a todos porque ditado pela razão é universal porque aberto ao conhecimento de todos. Mais um motivo pelo qual a obra de pensamento de Vitória implica o leitor, sujeito de direitos e capaz de conhecê-los por si e, por isso, comprometendo a todos.

#### **2.1.4 ROMA PARA MAQUIAVEL, ESPANHA PARA VITÓRIA: AS VÁRIAS CAMADAS DA OBRA**

Considerando o aspecto analógico do exemplo da obra de pensamento em Lefort, se propõe a analisar de alguma maneira uma possível camada além da literal na *De Indis Prior*. Lefort relaciona os elementos e a interpretação aberta de uma obra de pensamento:

A via da interpretação é definitivamente aberta, dizíamos: que não nos equivoquemos, todavia, com esta fórmula. Não sugerimos que a obra se revela quando nos achamos na posse de chaves. (...) Dizemos, porém, algo bem diferente: que o espaço da obra se declara quando os "elementos" de que é feito se mostram remeter necessariamente uns aos outros; quando as instituições, os

personagens, os acontecimentos e as ações que consideramos e as ideias que são tecidas na narrativa, ou fazem a matéria dos juízos, deixam de ser as referências pontuais de nossa leitura e se refletem uma na outra ou – como gostaríamos de dizer – estão voltadas umas para as outras. (LEFORT, 1979, p. 165)

### 2.1.5 O CONTEXTO DO DIREITO DOS INDÍGENAS

Em 1527, Carlos V invadiu Roma, quando Francisco de Vitória já estava lecionando em Salamanca como catedrático de Teologia. Historicamente o paralelo dos *Discorsi* de Maquiavel, mencionado por Lefort, entre Roma e Veneza, pode muito bem ser o tom de todas as aulas magnas ou *relectiones*, em que a comunidade externa poderia atender, inclusive o próprio Carlos V.

Mencionar que nem o papa nem o imperador são naturalmente governantes universais faria uma relação muito concreta com este momento de medida de forças entre o papa e o imperador.

Outro paralelo que é importante levar como chave de interpretação para *De Indis Prior* é em relação à liberdade religiosa em um período da Reforma Protestante de Lutero, dentro do Império de Carlos V, já que a Alemanha também era parte dele.

Vitória mesmo na *De Indis Posterior* ou *De Iure Belli*, discorre sobre o direito de guerra justa, mencionando o que Lutero fala sobre a guerra, tal como à tese de Tertuliano sobre a impossibilidade de cristãos poderem ir à guerra. Neste contexto, uma possível interpretação seria que o mestre de Salamanca aparentemente não fala só sobre os indígenas, mas sim, usando de um caso particular, por exemplo, que não se pode fazer guerra para a conversão de nenhum povo, ensina princípios universais necessários tal como o da liberdade religiosa.

#### 2.1.5.1 DE UM DIREITO DOS INDÍGENAS PARA O DIREITO INTERNACIONAL

Francisco de Vitória é chamado, especialmente a partir do século XX, pai do direito internacional moderno, sendo considerado fonte do que depois Hugo Grócio

desenvolveu em seu direito de guerra. No entanto, suas aulas e *relectiones* não são tratados sistemáticos de direito internacional. São muito mais aplicações de princípios que, por serem naturais, capazes de serem conhecidos universalmente pela razão de todos os seres humanos, podem então ser considerados direito de gentes (*ius gentium*) ou internacional.

Diversos autores leem os princípios para além das particularidades da *De Indis Prior*. Cançado Trindade, como já foi mencionado é um deles, utilizando de sua interpretação de Vitória uma base à sua doutrina própria de direito internacional. Santos Rodríguez, no entanto, vê uma estrutura sistemática nas entrelinhas do caso dos indígenas, como análise da própria obra:

À vista da nossa análise das obras do mestre Vitória parece necessário dar-lhe o mérito de ele ter se adiantado ao seu tempo estabelecendo os seguintes aspectos originais das suas contribuições jurídicas: 1. A universalidade do direito de gentes aplicável não só aos índios, não só aos estados cristãos, mas a todos os povos que formam o orbe e fazer desta universalidade uma razão de sua obrigatoriedade. 2. A fundamentação iusnaturalista do direito de gentes (...) 3. O direito de gentes de Vitória tem vocação e força de lei. 4. A igualdade entre todas as comunidades políticas (...) deriva da igualdade natural entre os homens, da existência de uma comunidade internacional e do dever jurídico de solidariedade entre os povos. 5. A liberdade como condição jurídica exigível para todo ser humano. 6. A percepção de manifestações não materiais do exercício da liberdade pessoal como liberdade de consciência e liberdade religiosa. 7. A percepção da liberdade em termos comunitários: como liberdade dos povos (...) e como princípio reitor da vida social (...) e das relações políticas entre os povos, das relações internacionais e do direito internacional. 8. Vitória distingue dois tipos de domínio: o domínio dos espanhóis sobre os índios, que é político e como tal indireto e limitado (...) e o domínio dos índios sobre suas terras, que é profundamente jurídico, fundado no direito natural, e se define como propriedade, com todas suas aplicações e consequências. 9. Na filosofia política, a novidade de dar a primazia ao dever de humanidade no direito de guerra com as correspondentes aplicações na prática. 10. (...) A primazia da busca da justiça e da verdade na análise das questões políticas, acima das convivências ou interesses. (SANTOS RODRÍGUEZ, 2014, p. 412-413)

A tradição da leitura de Francisco de Vitória atualmente é muito mais, de fato, inclinada em relação ao direito internacional do que em relação ao direito dos povos indígenas. De defensor dos povos indígenas Vitória, a partir da leitura ocidental, é agora visto como uma fonte primeira do direito internacional moderno.

### 3 CONCLUSÃO

A atualidade da *relectio De Indis Prior* faz com que classificá-la como obra de pensamento, segundo os critérios expostos por Lefort, não seja forçado, mas real. Assim Lefort une através da obra política o passado e o presente:

A obra do pensamento político só tem dignidade de obra porque, no momento em que visa a política, sua própria linguagem, mais ainda do que aquilo que diz, manifesta uma posição nova no campo que eles comandam. Aqui se verifica, ainda, que a obra se afirma instituindo um mundo no interior do qual se dá o mundo de fora; ou que a obra e a política passam uma na outra pela virtude da expressão. Se escrutamos este último paradoxo, parecer-nos-á menos singular, sem dúvida, que nós, leitores modernos, tornados estrangeiros ao que compunha os horizontes da sociedade (...) e do escritor (...) descobramos, contudo, (...) elementos para pensar nosso tempo, (...) uma abertura para nossa própria história, aqui e agora. (LEFORT, 1979, p. 166)

Este é verdadeiramente o grande motivo pelo qual Francisco de Vitória é lido, estudado, citado e aplicado em seus princípios no século XXI: *De Indis Prior* com seus juízos de valor perenes, instigantes e comprometedores pela razão comum a todos faz com que a interpretação da obra de pensamento de Vitória se faça necessária inclusive à beira de celebrar 500 anos de história. Para Lefort esta seria uma prova de que é uma obra que não tem "um domínio privado (...) uma tradição morta, (porque) a acolhemos, nos descobrimos investidos por ela, a interrogamos" (LEFORT, 1979, p. 156).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AÑOVEROS, J. M. Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios. Causas, evolución y circunstancias. In: *Revista de Indias*, v. LX, n. 218, p. 57-84, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.3989/revindias.2000.i218.58>. Acesso em: 26 jun. 2023.

CANÇADO TRINDADE, A. A. *International law for humankind: towards a new jus gentium*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2010.

CARDOSO SQUEFF, T. - ALVES MONTEIRO, M. The "paradise destroyed" by "the just war": A dialogue between Las Casas and Vitória in the concealment of indigenous people by European colonizers. In: *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, p. 1-20, 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/66334>. Acesso em: 26 jun. 2023.

DÍAZ, B. *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

LEFORT, C. *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

MARCOS, T. A. *Vitoria y Carlos V en la soberanía de Hispano-América*. 2 ed. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1946.

MIGNOLO, W. Coloniality: The Darker Side of Modernity. In: BREITWISSER, S. (ed.). *Modernologies. Contemporary Artists Researching Modernity and Modernism*. Barcelona: MACBA, p. 39-49, 2009.

SANTOS RODRÍGUEZ, P. Francisco de Vitoria, un jurista universal. In: BENEYTO, J. M. - ROMÁN VACA, C. *New Perspectives on Francisco de Vitoria. Does the International Law lie at the heart of the origin of the modern world?* Madrid: CEU Ediciones, 2014, p. 394-418.

TEIXEIRA, C. - DE MOLINA, L. *Tratado da Justiça e do Direito. Debates sobre a Justiça, o Poder, a Escravatura e a Guerra*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

TOLEDO, A. (org.). *Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais*. Salvador: EDUFBA. 2021

URDAÑOZ, T. Las Casas y Francisco de Vitoria. In: *Revista de Estudios Políticos*, n. 198, p. 115-192, 1974. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1705325>. Acesso em 26 jun. 2023.

VITÓRIA, F. *Relecciones jurídicas y teológicas*. In: FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna (Org.). Salamanca: Editorial San Esteban, v.1, 2017.





## 12. O FENÔMENO TOTALITÁRIO, SOLIDÃO E ISOLAMENTO EM HANNAH ARENDT

*THE TOTALITARIAN PHENOMENON, LONELINESS AND ISOLATION  
IN HANNAH ARENDT*



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-12>

*Tamara Tainah Lopes e Silva*<sup>1</sup>

*Orientador: Prof. Dr. José Luiz de Oliveira*<sup>2</sup>

### RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apontar um caminho para a compreensão da tópica da sociedade de massas sob a perspectiva da pensadora alemã, Hannah Arendt. À vista disso, buscamos na obra da autora, mais especificamente em *Origens do totalitarismo* (1951), as bases para o entendimento da questão referendada. Nossa pretensão é refletir, à luz do pensamento arendtiano, sobre os primórdios da sociedade de massas, identificar seu princípio estruturante e suas implicações socioculturais. Dessa maneira, Arendt propõe que o termo massa só se aplica quando lidamos com indivíduos que, devido ao seu número, ou à sua indiferença, não se integram a nenhuma organização pautada pelo interesse comum. Esse fenômeno pode ocorrer em qualquer país e é composto pela maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes. Para a pensadora, a queda das barreiras protetoras das classes culminou na transformação das maiorias, até então adormecidas, numa grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos solitários que nada tinham em comum, exceto a descrença nas autoridades constituídas. Neste cenário, de colapso da sociedade de classes, se desenvolveu a psicologia do homem de massas, descrita pela filósofa como uma amargura egocêntrica, marcada pelo isolamento individual e pela falta de relações sociais normais. Diante disso, buscaremos investigar acerca do que leva os indivíduos à indiferença no que concerne aos assuntos de caráter comum e, ainda, sobre como essa incipiente sociedade impulsionou os regimes totalitários do Século XX.

Palavras-Chave: Massas; Sociedade; Totalitarismo.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Bolsista do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) pelo Programa de Educação Tutorial (PET). E-mail: tamaralopestls@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Associado IV do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: jlos@ufsj.edu.br.

## ABSTRACT

The present work aims to point towards a path for the understanding of the topic of mass society from the perspective of the German thinker, Hannah Arendt. In this regard, we delve into the author's work, specifically in "*The Origins of Totalitarianism*" (1951), as the basis for comprehending the referenced issue. Our intention is to reflect, in light of Arendt's thought, on the origins of mass society, identify its structuring principle, and its sociocultural implications. Thus, the author proposes that the term "mass" only applies when dealing with individuals who, due to their number or their indifference, do not integrate into any organization guided by common interest. This phenomenon can occur in any country and is composed of the majority of neutral and politically indifferent people. For Arendt, the collapse of the protective barriers of classes culminated in the transformation of majorities, hitherto dormant, into a large, disorganized and unstructured mass of solitary individuals who had nothing in common except disbelief in established authorities. In this scenario of the collapse of class society, the psychology of the mass man developed, described by the philosopher as an egocentric bitterness marked by individual isolation and a lack of normal social relations. In light of this, we will investigate what leads individuals to indifference regarding matters of common concern and how this new society propelled the totalitarian regimes of the 20th century.

Keywords: Masses; Society; Totalitarianism.

## 1 INTRODUÇÃO

O pensamento político de Hannah Arendt (1906-1975) emergiu a partir de acontecimentos políticos concretos de seu tempo e neles encontra-se ancorado. De acordo com a pensadora, o próprio pensamento surge por meio de "incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação" (ARENDR, 2009a, p. 41). Nossa autora também aponta para o fato de que a ruptura da tradição criou a necessidade de estabelecer novos parâmetros conceituais para compreender as incipientes relações estabelecidas na contemporaneidade.

Dessa maneira, a capacidade de refletir politicamente acerca da natureza da sociedade moderna, faz da pensadora uma das maiores referências da contemporaneidade para analisarmos criticamente nossa época histórica. Dentro dessa perspectiva, a intelectual procura investigar a origem da sociedade de massas partindo do princípio de que ela surge quando a massa da população se incorpora à organização social. Podemos dizer junto a Passos (2017, p. 62), que na história da

humanidade, sempre existiram “[...] pessoas apáticas, sem interesse comum no que tange à coisa pública. Mas o que se deve destacar é que nunca houve uma transubstancialização da raça humana em massa, tal como o que houve na modernidade”.<sup>3</sup>

De acordo com advogado, jurista e professor, Celso Lafer<sup>4</sup>, autor de obras como *Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder* (1979), Arendt dedicou-se a compreender o significado da ruptura da normalidade do mundo, fator inerente à dinâmica totalitária, fazendo com que o século XX ficasse marcado como a era dos extremos (*In: CORREIA et al., 2022, p. 273*). Por conseguinte, em suas indagações acerca da sociedade e seus desdobramentos ao longo dos séculos, Arendt, faz sobressaltar o interesse e os questionamentos concernentes ao papel político do homem comum, o qual a partir do advento do totalitarismo, a autora passa a identificar como “homem de massas”.

Sob a luz das reflexões arendtianas, torna-se nítido que o totalitarismo trouxe à tona no mundo uma forma de dominação nova e sem precedentes na história da humanidade. Ademais, qualquer forma de governo que anseie por uma dominação completa do ser humano deve ter em mente que o principal obstáculo a ser transposto não é o mundo exterior, mas “a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (ARENDR, 2012, p. 608).

Portanto, é do fator humano que depende o sucesso ou fracasso do regime totalitário; isto é, da aniquilação ou da nossa conservação enquanto seres dotados de pensamento. Arendt empreendeu profundas análises sobre esse fenômeno, do qual foi testemunha e investigadora. Diante disso, nos debruçamos sobre suas considerações acerca da experiência totalitária e suas implicações sociais, além de buscar explicitar a concepção arendtiana acerca do humano massificado.

---

<sup>3</sup> Para Nádia Souki (2006, p. 142), o que distingue as sociedades de massas das multidões dos séculos progressos “[...] é o fato de que, pela primeira vez, elas já não têm qualquer interesse em comum que possa ligá-las ou qualquer forma de vínculo ou consentimento comum”.

<sup>4</sup> Celso Lafer, além de ser um dos grandes responsáveis pela recepção e difusão da obra arendtiana no Brasil, foi aluno de Arendt no curso de pós-graduação em Ciência Política na Universidade de Cornell, nos Estados Unidos.

## 2 O COLAPSO DA SOCIEDADE DE CLASSES E A EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA

O termo “massa”, por si só, no que concerne a uma interpretação corriqueira e popular, nos remete à algo que funde um conjunto de elementos distintos, os quais após ocorrer sua incorporação – formando a massa propriamente dita – perdem a partir de então a sua individualidade, sua especificidade, ou seja, sua identidade. Tal interpretação, como podemos perceber, não se encontra em desacordo com as análises empreendidas por Arendt acerca do fenômeno da sociedade de massas e seus desdobramentos.

O conceito de massa, em termos arendtianos, aplica-se a uma junção de indivíduos que “devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores” (ARENDR, 2012, p. 439). De fato, os movimentos totalitários se concretizam na organização das massas – que desenvolveram certo interesse pela organização política – e não as classes, pois, “as massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis” (ARENDR, 2012, p. 438).

Dentro desse contexto, a autora de origem alemã salienta que, todas as organizações políticas dependem da força numérica, mas não na escala dos movimentos totalitários, que dependem da mobilização de grandes quantidades de indivíduos. À vista disso, “somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário” (ARENDR, 2012, p. 438). Posto que, o fenômeno totalitário se constitui como novidade, não é possível estabelecer paralelos ou correlações entre totalitarismo e qualquer outra forma de governo já existente, assim como, não é plausível encontrar elementos, nos moldes da teoria política tradicional, para nos basearmos na análise desse fenômeno. No que concerne a essa temática, é de grande auxílio obra intitulada *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal* (2006), na qual Nádia Souki (2006, p. 44) explicita que:

Tudo o que sabemos do totalitarismo prova uma originalidade no horror, sem que nenhum paralelo histórico aproximativo nos permita atenuar. Não se pode escapar ao impacto do totalitarismo recusando-se a fixar a atenção sobre sua verdadeira natureza e se abandonando às semelhanças e aproximações que certos aspectos da doutrina totalitária oferecem com as teorias familiares do pensamento ocidental.

O fenômeno totalitário, entendido como algo à margem do sistema partidário e rechaçado por ele, era composto por elementos que nunca haviam se engajado politicamente. Desse modo, os movimentos puderam moldar seus integrantes de acordo com sua própria ideologia, sem se verem obrigados a refutar qualquer argumento ou oposição dos partidos tradicionais, assim sendo, "preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção" (ARENDR, 2012, p. 439). Tal fato evidencia a competição desleal entre os dois lados por uma massa de indivíduos que haviam desenvolvido uma profunda aversão por toda e qualquer organização político-partidária.

As inovações tecnológicas e a modernização dos meios de produção na era moderna desembocaram em uma ampliação evidente dos níveis de consumo. Em decorrência disso, houve um crescimento exponencial da mentalidade consumista e utilitarista no sujeito<sup>5</sup>. Esse fato resultou em uma concepção na qual "o sucesso ou o fracasso do indivíduo em acirrada competição era o supremo objetivo, de tal modo que o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia" (ARENDR, 2012, p. 441).

O êxito logrado pelos movimentos totalitários entre as massas significou uma quebra de paradigmas para os países democráticos em geral e, em particular para os países dos Estados-nações europeus (ARENDR, 2012, p. 440). Sobre a problemática da crise de representatividade política e do descrédito dos partidos, que culminaram

---

<sup>5</sup> Na mesma trilha argumentativa da pensadora, o autor turinense Norberto Bobbio apresenta algumas considerações sobre os primórdios da sociedade massificada: "A Sociedade de massa surge num estado avançado do processo de modernização: quer quanto ao desenvolvimento econômico, com a concentração da indústria na produção de bens de massa e o emergir de um setor terciário cada vez mais imponente; quer quanto à urbanização, com a concentração da maior parte da população e das instituições e atividades sociais mais importantes nas grandes cidades e nas megalópoles; quer quanto à burocratização, com o predomínio da racionalidade formal sobre a substancial e com a progressiva redução das margens da iniciativa individual" (BOBBIO, N. et al. p. 1211).

na instauração do movimento totalitário na lacuna deixada pela extinta divisão social em classes, Ferreira (2014, p. 86) diz que:

A Europa da época se via diante de uma enorme quantidade de homens para os quais não havia direitos, uma vez que eram refugiados de um país para o qual não podiam voltar e, ao mesmo tempo, imigrantes não-quisos pelos países onde estavam. Toda a desestruturação vivida neste período enfraqueceu as estruturas sociais, abalou as antigas instituições políticas e quebrou o sistema de classes, já há algum tempo fragilizado na Europa.

Nesse cenário, duas ilusões ideológicas partidárias caíram em descrédito. A primeira foi a ilusão de que a população, em sua maioria, participava ativamente do governo. Os movimentos totalitários evidenciaram que, ao contrário do que se pensava, “as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria” (ARENDDT, 2012, p. 439-440).

Por conseguinte, a segunda ilusão democrática desmantelada pelos movimentos foi a de que as massas, vistas como apáticas e indiferentes, não apresentavam qualquer risco ou importância política no governo de um país, isto é, “que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação” (ARENDDT, 2012, p. 440). Os fatores supracitados, demonstraram que, o vigor do governo democrático estava longe de contar com bases tão sólidas como anteriormente se acreditava e repousava tanto nas instituições quanto na tolerância das massas desarticuladas.

Segundo Arendt (2012, p. 443), “o colapso do sistema de classes significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos, cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que a sua fonte e origem eram as classes”. Sobre a queda das barreiras de estratificação civil, Passos (2017, p. 64) salienta que a pirâmide social foi destruída, pela base, e substituída por uma sociedade de consumo, a qual gerou um profundo desinteresse pelas temáticas públicas. Nesse âmbito de análise, os interesses comuns,

partilhados por um grupo ou de uma classe foram substituídos pela preocupação com a sobrevivência de "cada um". Colocando a questão em outros termos, a sociedade enquanto mantinha sua divisão em classes, permanecia coesa, pois, as liberdades democráticas só funcionam organicamente quando os cidadãos se articulam em algum tipo de organização popular ou são representados por elas, formando assim, uma hierarquia social e política.

Desde a Antiguidade, como salienta a pensadora, impor igualdade de condições aos governados constitui uma das principais características dos governos despóticos e das tiranias (ARENDT, 2012, p. 452). Contudo, esse nivelamento não é o suficiente para o sistema totalitário, pois, para que este funcione adequadamente deve exterminar qualquer laço que não seja político entre os subjugados, não restando assim, nenhum elo familiar ou de interesses culturais comuns entre eles<sup>6</sup>.

Desse modo, de acordo com a intelectual, "os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados" (ARENDT, 2012, p. 453). Ademais, o fator que configura seu ineditismo em relação aos partidos e movimentos já existentes é a "exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual" (ARENDT, 2012, p. 454). Sendo assim, toda e qualquer aspiração ao domínio total deve exterminar no sujeito toda a autenticidade, proveniente da singularidade própria do ser humano, aniquilando qualquer laço com seus pares, por mais apolíticos e inocentes que sejam. Em outras palavras, o tipo de lealdade exigida pelos movimentos não pode ser atingida a não ser que se trate de indivíduos sem qualquer vínculo familiar, de amizade ou companheirismo, ou seja, qualquer elo social que coloque em risco a fidelidade absoluta, que é a base da dominação completa.

Todavia, devido a sua ideologia própria e seu desempenho no aparelho de coação, o totalitarismo não se satisfaz em governar por meios externos, isto é, através do Estado ou valendo-se de violência (ARENDT, 2012, p. 455). Este sistema descobriu uma nova forma de governar, subjugando e aterrorizando os seres

---

<sup>6</sup> Sobre a importante diferenciação entre o modelo totalitário e as demais formas de governo, Arendt (2012, p. 343) afirma que: "O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, ao cuidado dos 'teóricos', porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir".

humanos internamente; ou seja, dominando permanentemente todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida (ARENDR, 2012, p. 456). Portanto, foi neste cenário de colapso da sociedade com suas divisões em classes que se desenvolveu a *psique* do homem de massas na Europa do século XX.

### 3 A PSIQUE DAS MULTIDÕES: O HUMANO MASSIFICADO

Os traços da psicologia do homem de massas, a saber: sua solidão<sup>7</sup> – que não deve ser confundida com isolamento ou com estar desacompanhado – sua adaptabilidade, sua falta de padrões, além de sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo. Em suma, todas essas características, como afirma nossa autora, surgiram pela primeira vez na “boa sociedade”, onde não se tratava de massas, numericamente falando (ARENDR, 2009a, p. 250-251).

Na mesma linha argumentativa de Arendt, Adverse (2022, p. 20) salienta que, mesmo antes da ascensão do governo totalitário, “um dos traços marcantes da realidade social moderna é o desenraizamento e a superfluidade”. Ademais, entre a solidão e o estar só existe uma diferença substancial. A primeira, consiste no desamparo aflitivo, um sentimento de abandono que equivaleria a uma “desertificação interior”. Já na segunda, a experiência do estar só é completamente distinta, pois significa, em última análise, estar acompanhado de si mesmo, ainda que privado da companhia dos demais<sup>8</sup>. Mesmo quando vivenciamos uma espécie de introspecção para Arendt não existe uma retirada do envolvimento direto com o mundo, pois o estar só filosófico implica numa retirada para melhor compreender o significado do jogo do mundo (ARENDR, 2009b, p. 113). Ainda de acordo com Adverse

---

<sup>7</sup> Acerca da acepção do conceito de “solidão”, Helton Adverse (2022, p. 19) esclarece que: “Essa experiência política do isolamento encontra um correspondente na esfera social (e psicológico-existencial, embora Arendt não utilize o termo): a solidão. Esta última se caracteriza pela perda dos laços com os outros e, em sua forma mais acentuada, a perda do laço consigo mesmo”.

<sup>8</sup> No âmbito de suas investigações Adverse (2022, p. 20-21) aponta: “Fazer companhia para si mesmo significa dividir o eu em dois pela atividade do pensamento, cuja definição Arendt retira do *Sofista* de Platão: o diálogo silencioso do pensamento. Este diálogo silencioso, por sua vez, requer o estar só: ‘todo pensamento, estritamente falando, é feito no estar só e é um diálogo entre eu e eu mesmo’, mas este diálogo do dois-em-um, esclarece Arendt, ‘não perde contato com o mundo dos meus semelhantes porque eles são representados no meu eu com o qual estabeleço o diálogo do pensamento’”.



(2022, p. 20), a pensadora destaca que, "no estar só eu me encontro 'junto a mim mesmo, comigo mesmo' e, por isso, sou 'dois-em-um', ao passo que na solidão somos desertados pelos outros".

Desse modo, fica evidente que "solidão" [*loneliness*] e "estar só" [*solitude*] são dois conceitos diferentes para Arendt. A solidão é estar desacompanhado, apartado da companhia dos demais, privado do "mundo", ou seja, da esfera pública. A atividade do pensar ocorre no "estar só", isto é, no fazer companhia a mim mesmo. Não obstante, na solidão imposta pelo totalitarismo, a atividade do pensamento é menos provável, posto que o ser humano não parece ser capaz de estabelecer um vínculo nem consigo mesmo, conseqüentemente, o que se vê é a radicalização da experiência da introspecção e do isolamento [*isolation*], desembocando na introdução da solidão como parte da existência humana.

Os sujeitos inertes, indiferentes e dispersos da sociedade burguesa, por mais dificuldades que tivessem em cumprir com suas responsabilidades políticas e sociais, conseguiam manter sua personalidade, seus vínculos familiares e culturais, pois, era justamente essa característica que lhes permitia conservar o espírito de sobrevivência. Entretanto, o egocentrismo dos indivíduos massificados trazia consigo um claro enfraquecimento do instinto de autoconservação (ARENDR, 2012, p. 444). A esse respeito, diz Souki (2006, p. 143):

[...] há uma situação extrema a que se chega pelo desenraizamento, é quando este atinge a relação do homem consigo mesmo, configurando uma perda do interesse por si próprio, uma espécie de 'frieza em relação a si próprio.

Essa é a cultura da "perda de si mesmo", a qual Arendt faz alusão quando se refere a indivíduos desarraigados e egocêntricos. Dessa maneira, o fato de compartilharem o mesmo destino, o que garantia a uniformidade dos indivíduos no interior da sociedade de massas, não evitou o descontentamento destes com o mundo de maneira geral, ou o julgamento de si próprio em termos de fracasso individual. Contudo, a pensadora nos aponta que a descrita

[...] amargura egocêntrica, embora constantemente repetida no isolamento individual e a despeito da sua tendência niveladora, não chegaria a constituir laço comum, porque não se baseava em qualquer interesse comum, fosse econômico, social ou político. (ARENDR, 2012, p. 444-445).

Ademais, o ser humano de massas tinha consciência da sua própria superfluidade e dispensabilidade, um claro sinal da desimportância do indivíduo perante o movimento<sup>9</sup>. Esse fato deixava de ser a expressão de uma frustração pessoal e tornava-se um fenômeno coletivo. Por essa razão, Arendt ressalta que, "ao perderem o interesse no próprio bem-estar, eles perdiam muito mais do que o sofrimento da miséria; perdiam a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana" (ARENDR, 2012, p. 445). Portanto, na ótica da pensadora, o ponto fulcral da questão é resgatar a capacidade de pensar, retirando o humano da solidão e consolidando o espaço público, a fim de possibilitar aos indivíduos um lugar onde possam exercer a faculdade do pensamento e construir relações interpessoais.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, podemos nos perguntar qual a relevância do pensamento teórico-político de Hannah Arendt em nossa época histórica. Nos termos da própria intelectual, em "tempos sombrios", como os que viveu nossa autora, e deixaram marcas que persistem até os dias atuais é de fundamental importância nos apoiarmos em uma teórica que possui a capacidade de refletir politicamente acerca da natureza da sociedade e nos fornece as ferramentas necessárias para analisarmos criticamente os acontecimentos passados e presentes, a fim de nos preparar para não repeti-los no futuro.

Nesse âmbito de análise, podemos perceber que o sucesso ou fracasso do totalitarismo depende diretamente do indivíduo. Sua derrocada se dará por meio de

---

<sup>9</sup> De acordo com as análises empreendidas por Fábio Passos (2017, p. 69): "Essa falta de referência comum faz com que haja uma desarticulação e desinteresse pelo mundo comum, levando os homens a se sentirem desenraizados e supérfluos, pois não possuem a consciência de pertencerem a um mundo habitado pela pluralidade e sua presença na vida é simplesmente notada como mais um número de uma espécie que não para de crescer e multiplicar. Mais do que isso, não possuem nenhum tipo de consciência da importância de se realizar ações que visem à preservação da vida na Terra".

atividades nas quais o ser humano possa exercer sua liberdade, tal como a faculdade de pensar, pois, a autora evidencia, ao longo de toda sua obra, o laço que une a ausência de pensamento e o sucesso dos regimes totalitários.

Dessa forma, por meio das considerações arendtianas, compreendemos que a ausência de consciência traz em seu cerne o risco da alienação social do sujeito, o que leva à indiferença aos assuntos de caráter comum, desembocando na destruição completa da relação do ser humano consigo mesmo. Quando exercitamos a capacidade de pensar, estamos em constante diálogo com nós mesmos. No entanto, quando investigamos a solidão do homem atomizado percebemos que estes indivíduos abdicam dessa faculdade essencialmente humana, com a intenção de fazer parte de um movimento que exige de cada membro uma lealdade inabalável, sem restrições e incondicional.

Todavia, Arendt ressalta que a aptidão para refletir constitui a principal arma contra qualquer tipo de governo que tenha a intenção de minar a nossa capacidade psicológico-existencial. Portanto, devemos nos manter vigilantes a fim de assegurar o que seria nossa característica mais fundamental, o que nos distingue enquanto seres humanos, a saber, nosso laço com os outros e, principalmente, o laço com nós mesmos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDR, H. *Entre o Passado e o Futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

ARENDR, H. *A vida do espírito*. Tradução César Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009b.

ARENDR, H. *As Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ADVERSE, H. Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. In: *Cadernos Arendt, [S. l.]*, v. 1, n. 2, 2022. DOI: 10.26694/ca.v1i2.2169. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2169>. Acesso em: 30 mai. 2023.

BOBBIO, N. MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11. ed. Brasília: Editora UnB, 1998. v. 1.

FERREIRA, A. Do isolamento à solidão: a novidade totalitária segundo o pensamento de Hannah Arendt. In: *FILOGÊNESE* (MARÍLIA), v. 7(1), p. 83-94, 2014.

PASSOS, F. A. Uma análise da Sociedade de Massa a partir da perspectiva de Hannah Arendt. In: *Saberes Interdisciplinares*, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 61–77, 2017.

Disponível em:

<https://uniptan.emnuvens.com.br/SaberesInterdisciplinares/article/view/83>.

Acesso em: 30 mai. 2023.

SOUKI, N. Multidão e massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes. In: CORREIA, Adriano (org). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, p. 131-145. 2006.

SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

## 13. UMA NOVA FORMA DE DOMINAÇÃO NO SUL GLOBAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-13>

Valentine da Silva Serpa<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo tenta dar uma explicação de que nosso trabalho filosófico precisa ser analisado sob novas perspectivas e denominações como: quem somos nós deste e desde o Sul Global e como alcançaremos a tão esperada emancipação mental. Buscaremos a explicação na proposta dos filósofos deste continente, claro, sem deixar de levar em conta filósofos modernos como René Descartes, que impôs seu *Ego cogito ergo sum*, (penso, logo existo), sem sequer analisar suas implicações na espacialidade da filosofia. Quando fomos descobertos pelo Ocidente, através da expansão imperialista, a maior consequência que nos restou foi o ideal de vida racional, ideal que não estávamos em condições de gerir. A nossa resposta, quando ousamos pensar crítica e autenticamente sobre a filosofia deste continente, é sempre "quehacer?" Para os filósofos deste continente, como será exposto, é claro que não queremos tornar-nos, mais uma vez, simples repetidores da filosofia europeia. E adicionaremos uma nova cláusula, a da não submissão, para que assim possamos emanciparmos amarras de outrora e não esbarrarmos nas contemporâneas. Apontaremos as guerras híbridas como maior expoente. Palavras-chaves: Sul Global; *quehacer*; Guerras Híbridas.

### 1 INTRODUÇÃO

Seguindo a tradição filosófica deste continente, é possível perceber que ainda em guerra estamos. Diferente daquela de Enrique Dussel, do início dos anos 1970.

Desde Heráclito até von Clausewitz ou Kissinger, "a guerra é a origem de tudo", se por tudo se entende a ordem ou o sistema que o dominador do mundo controla pelo poder e pelos exércitos. Estamos em guerra. Guerra fria para os que a fazem; guerra quente para os que a sofrem. (DUSSEL, 1977, p. 8)

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, Bolsista CAPES. E-mail: val.serpa@gmail.com.

A grande questão da filosofia, e da guerra – desde Sun Tzu – é conhecer bem o inimigo e a si. Não é preciso ser um grande analista da geopolítica, ou um grande filósofo, para perceber que estamos submersos em um novo cenário desconhecido e há quem advogue que seja uma nova espécie de guerra: guerras híbridas.

É função da filosofia estudar o fenômeno uma vez que as guerras convencionais focam nas Forças Armadas, na população ou estruturas de infraestrutura do país, como petróleo e energia. Enquanto as guerras híbridas focam no sistema de crenças por meio de operações psicológicas. Mesmo que não seja uma nova vertente de guerra, as condições específicas do século XXI, devido à expansão da globalização, a crescente interdependência e vulnerabilidades de todos os Estados, descobre novas formas de manifestação e oferece soluções para os atores mais fracos na cena internacional que agora veem a possibilidade de atingir os objetivos e até de vencer oponentes poderosos com alto potencial tanto do ponto de vista militar como econômico (CÎRDEI, 2017, p. 77).

## 2 CONQUISTO LOGO EXISTO

Os países ibéricos, nos séculos XV e XVI, começaram a expansão europeia por um mundo que terminaram em articular em sua totalidade em função de suas próprias necessidades e seus interesses. Os europeus começaram a “inventar” as novas regiões que respondiam à lógica da dominação europeia. Nossa América, no século XVI foi uma dessas “invenções” de espanhóis e portugueses que desempenhou um papel fundamental na construção da modernidade (CAROU, 2009, p. 65).

Este processo foi constitutivo da primeira modernidade, enquanto a invenção da América Latina, produto da geopolítica cultural francesa e da geopolítica econômica inglesa no continente, foi realizada durante a segunda modernidade, aquela liderada pelos habitantes dos países do Noroeste. A Europa, que não só destrói a primeira modernidade, mas acaba por subjugar, mesmo que apenas informalmente, os países líderes da primeira modernidade. Consequentemente, historicamente, a Espanha desempenhou papéis ambivalentes no sistema

mundial moderno – e, portanto, no que diz respeito à América Latina –, um país imperial na primeira modernidade, um país subalterno na segunda. (MIGNOLO *apud* CAROU, 2009, p. 65)

Desde então, como salienta Ramon Grosfoguel – porto-riquenho expoente em pensamento decolonial –, o Ocidente nos ofereceu com a tradição do pensamento do Universal. Começa com Descartes, o pensador fundador da modernidade, com seu lema: “penso, logo existo”. Na modernidade, o conhecimento universal introduz como conhecimento eterno além do tempo e do espaço, equivalente à visão de Deus. Grosfoguel argumenta que em sua luta contra a teologia cristã hegemônica em meados do século XVII, parafraseando a teopolítica do conhecimento de Walter Mignolo, Descartes pôs como fundamento do conhecimento o “eu” que antes era o Deus cristão. A partir daquele momento, todos os atributos desse Deus ficaram localizados no “sujeito”, no “eu” (GROSGOQUEL, 2008, p. 201).

Para poder alegar a possibilidade de um sujeito além do tempo e espaço, desde o olhar de Deus, era necessário desvincular o sujeito de todo corpo e território. Ou seja, esvaziar o sujeito de toda determinação espacial e temporal. O dualismo é um eixo fundamental constitutivo do cartesianismo. É o dualismo que permite situar o sujeito em um não-lugar e em um não-tempo que o possibilite fazer uma alegação além de todo limite espaço-temporal na cartografia do poder mundial. Além disso, para que seja possível situar o sujeito individual como fundamento de todo conhecimento, o monólogo interno do sujeito sem nenhuma relação dialógica com outros seres humanos o permite fazer uma alegação de acesso à verdade *sui generis*, como autogerado, ilhado de todas as relações sociais com outros seres humanos (GROSGOQUEL, 2008, p. 201-202).

O mito da autoprodução da verdade por parte do sujeito ilhado é, para Grosfoguel, parte constitutiva do mito da modernidade de uma Europa autogerada que se desenvolve por si mesma sem dependência de ninguém no mundo. Assim, conclui ele, que o dualismo e o solipsismo são constitutivos da filosofia cartesiana. Uma vez que sem solipsismo não há mito de sujeito com racionalidade universal que se confirma a si mesmo como tal. Começa aqui a “ego-política” do conhecimento,

sua definição é uma secularização da cosmologia cristã da teopolítica do conhecimento.

Seguindo Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano, com a chamada filosofia do ponto zero. Nessa filosofia, o sujeito epistêmico não tem: sexualidade; gênero; etnicidade; raça; classe; espiritualidade; língua. Além disso, não possui nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder e produz a verdade desde um monólogo interior consigo mesmo sem relação com ninguém fora si mesmo. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada e por ninguém (GROSGUÉL, 2008, p. 202). Grosfoguel cita Dussel para nos lembrar que o *ego cogito* cartesiano, o famoso "penso, logo existo" está precedido por 150 anos de *ego conquiro* imperial do "conquisto, logo existo". E acrescenta, é relevante lembrar que Descartes escrevia de – ou desde - Amsterdã, quando a Holanda passa a ser o centro do sistema-mundo em meados do século XVII. Ainda em Dussel, afirma que as condições de possibilidade política, econômica, cultural e social de um sujeito que que assuma a arrogância de falar como se fosse o "olho de Deus", é o sujeito cuja localização geopolítica está determinada por sua existência como colonizador, conquistador, o Ser Imperial (GROSGUÉL, 2008, p. 202).

Assim, o mito dualista e solipsista de um sujeito autogerado sem localização espaço-temporal nas relações de poder globais inaugura o mito epistemológico da modernidade eurocêntrica de um sujeito autogerado que tem acesso à verdade universal além do espaço e do tempo através de um monólogo, ou seja, através de uma surdez ao mundo e do apagamento do rosto do sujeito da enunciação, isto é, através de uma cegueira à própria localização espacial e corporal na cartografia do poder mundial. (GROSGUÉL, 2008, p. 202)

Grosfoguel salienta que o solipsismo cartesiano é fundamental para compreendermos o tema porque o conceito de universalidade que vai ficar vai ficar impresso na filosofia ocidental a partir de Descartes é o universalismo abstrato. O primeiro é o sentido de enunciados, um conhecimento que se abstrai de toda determinação espaço temporal e pretende ser eterno. O segundo, em sentido epistêmico de um sujeito de enunciação que é abstraído, esvaziado de corpo e



conteúdo, e de sua localização na cartografia do poder mundial desde o qual produz conhecimento para assim propor que um sujeito que produz conhecimento com pretensões de verdade, como desenho global, universal para todo mundo. O primeiro tipo de universalismo abstrato é possível somente se assume o segundo, se o dos enunciados assume o do sujeito de enunciação. O primeiro sentido de universalismo abstrato, o de universalismo baseado em um conhecimento com pretensões de eternidade espaço-temporal, de enunciados que se abstraem de toda espacialidade e temporalidade, foi questionado pela própria cosmologia e filosofia ocidental. No entanto, o segundo sentido de universalismo abstrato, como sentido epistêmico do sujeito de enunciação sem rosto nem localização espaço-temporal, o da ego-política do conhecimento, continua até nossos dias com o ponto zero das ciências ocidentais mesmo entre os críticos do próprio Descartes e é um dos legados mais perigoso do cartesianismo (GROSFUGUEL, 2008, p. 202).

### 3 GEOPOLÍTICA IMPERIAL

Assim como os filósofos do grupo de epistemologias do Sul, contamos com o filósofo argentino, Atilio Borón que faz uma bela análise acerca de nosso atual momento neste continente. Em seu prefácio à quarta edição argentina, ele coloca duas teses. A primeira é a constatação do irreversível enfraquecimento do poder global dos EUA como centro organizador do império e a segunda, a ratificação histórica de que em sua fase de decomposição os impérios se tornam mais agressivos e sanguinários que durante seus períodos de ascensão e consolidação (BORÓN, 2013, p. 14).

Na sequência, ele indaga que lugar Nossa América ocupa no dispositivo econômico, político, cultural e militar do Império nessa etapa de transição geopolítica global. De acordo com funcionários, governantes e acadêmicos ianques, nossa região carece de importância no tabuleiro<sup>2</sup> geopolítico mundial. Por esta lógica, seria o Oriente Médio sendo o mais importante, por sua riqueza petroleira e por Israel. Depois a Europa: aliada incondicional, grande sócia comercial e cúmplice de

---

<sup>22</sup> Usa o termo tabuleiro em referência à obra de Zbigniew Brzezinski: O Grande Tabuleiro de Xadrez: A Primazia Americana e seus Imperativos Geoestratégicos.

aventuras imperialistas. Em terceiro lugar, o Extremo Oriente: China, duas Coreias e Japão. Em quarto lugar, a Ásia Central, importante por seu potencial petrolífero e de gás. Em quinto e último lugar, junto à África, Nossa América. No entanto, para Borón e para nós destas terras, essa classificação não faz sentido. Não podemos ser ingênuos ao acreditar que por pura "sorte" fomos os primeiros a ter a "honra" de ser destinatários da primeira doutrina de política exterior elaborada pelos Estados Unidos, a Doutrina Monroe. A América Latina é, para os Estados Unidos, a região mais importante do planeta. É pelo seu valor estratégico, por seu impacto regional e por seu extraordinário fornecimento de recursos naturais. É por isso que desde seus primeiros anos como nação a preocupação de seus governantes foi elaborar uma postura política apropriada ante essa enorme massa continental que se estendia ao sul das treze colônias originárias. E aqui a gênese profunda da Doutrina Monroe e a política coerentemente seguida em relação aos nossos povos para perpetuar sua submissão às ditaduras imperiais (BORÓN, 2013, p. 24-26).

Há confusões teóricas acerca do imperialismo, mas sem dúvida, persiste como precocemente disse Lenin: se trata de um recurso inerente e essencial ao capitalismo contemporâneo (BORÓN, 2013, p. 40). E se algo ocorreu com a globalização neoliberal foi que a presença do imperialismo se estendeu por todo o planeta e seu acionar se tornou mais opressivo e predatório que nunca. Convém recordar que desde o final dos 1980 o termo imperialismo havia desaparecido, não só como teoria explicativa da economia mundial como também como componente do discurso político. O termo simplesmente havia sido levado ao ostracismo por acadêmicos, comunicadores sociais, políticos e governantes. Há pouco, no início do século, que voltaram a falar sobre imperialismo. Nos anos 1980-1990, o termo ficou oculto em outro: globalização. A globalização não é o fim do imperialismo, é um salto quantitativo do mesmo, a continuação. Com a queda do Muro de Berlim e a URSS apagada do mapa, o imperialismo (que era segundo a ideia equivocada de alguns autores, um fenômeno eminentemente militar) não tinha mais razão de ser. Os fatos, ao contrário, mostraram que sim, tinha razão de ser e que tal como corretamente apontado por Lenin, as raízes do imperialismo são econômicas (*apud* BORÓN, 2013, p. 42), se bem que também se manifestam no terreno político, militar e inclusive das ideias, onde o êxito das pregações neoliberais promovidas pelo imperialismo e seus

aliados têm sido extraordinário. Se deve ter em mente que no plano das ideias, o papel dos meios de comunicação é essencial, e se encontram concentrados nas mãos de grandes oligopólios (BORÓN, 2013, p. 40).

Borón chama de golpes de mercado, o que os EUA sempre fizeram na América Latina: assassinatos políticos, subornos, campanhas de desestabilização e desarranjo de processos democráticos, o que agora chamamos de Guerras Híbridas. Para Brzezinski, a União Soviética era um problema transitório, já a América Latina, um permanente (BORÓN, 2013, p. 89). Pela geografia, daí que vem o bloqueio criminal contra Cuba, a excepcional ajuda militar prestada à Colômbia e a predisposição de intervir militarmente ou de qualquer outra forma para controlar os processos políticos internos dos países da região, por menores e mais fracos que sejam.

#### **4 AS GUERRAS HÍBRIDAS**

Sob a ótica dos autores abordados anteriormente, é possível observar que a partir do "conquisto, logo existo" e a análise da geopolítica imperial, estamos com um alvo marcado em nossas costas para sermos atacados. A globalização não é o fim do imperialismo, é um grande salto qualitativo. Desde o início do século, tivemos experiências que foram nomeadas como Revoluções Coloridas, não por sua alegria, e sim pela coincidência de nomes: Revolução Púrpura (Irã); Revolução das Rosas (Geórgia); Revolução Laranja (Ucrânia) e Revolução das Tulipas (Quirguistão). Todas tiveram um "acontecimento",

Uma revolução colorida só pode ser oficialmente iniciada após um "acontecimento". Esse acontecimento deve ser controverso e polarizador (ou ao menos retratado dessa maneira) e liberar toda a energia acumulada do movimento. O movimento manifesta-se fisicamente da maneira mais pública possível, e todas as suas partes atuam em sua máxima capacidade possível. O acontecimento é o "chamado a público" do movimento e é o gatilho da revolução colorida (KORIBKO, 2018, p. 127).

Além das Revoluções Coloridas, existe outro fenômeno que é chamado de Guerra Não-Convencional. Em vez de superioridade de armas, a superioridade é de movimento – o inimigo não tem condições de perseguir. Além dos métodos não convencionais de guerra, tem o uso da violência.

O Manual para guerras não convencionais das forças especiais dos Estados Unidos é bem claro: “O objetivo dos esforços dos EUA nesse tipo de guerra é explorar as vulnerabilidades políticas, militares, econômicas e psicológicas de potências hostis, desenvolvendo e apoiando forças de resistência para atingir os objetivos estratégicos dos EUA” (U.S. Army, 2010). O que classifica um país como potência hostil e, portanto, um possível alvo da aplicação de intervenções militares, comerciais ou diplomáticas? A resposta é quase óbvia: o não alinhamento subordinado aos EUA (PENINO, STÉDILE, 2021, p. 85-86).

Por meio da combinação das Revoluções Coloridas com as Guerras não Convencionais, as Guerras Híbridas são originadas.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Doutrina Monroe continua a converter a América Latina em seu quintal, e com legitimidade de golpeá-la com o intuito de conseguir seus recursos naturais (SKINNER *in* RAMINA, 2022, p.125). A pergunta filosófica que continua em nossas mentes que precisam de emancipação mental é: *quehacer*. Um dos desafios teóricos mais persistentes do *quehacer* filosófico latino-americano, é o da afirmação crítica desse mesmo *quehacer* e do sujeito que o leva adiante como problema da vida filosófica. Terminamos voltando ao primeiro filósofo deste continente, Juan Bautista Alberdi (1810-1884), que esclarece que nossa filosofia deva vir de nossas necessidades, nossos problemas. Em sua época, eram os problemas da liberdade, dos direitos sociais que os homens podem aproveitar na ordem social e política. Afirmamos que hoje, enquanto filosofia legítima deste continente, devemos esmiuçar nossos problemas para que cheguemos a uma legítima emancipação mental. Primeiro, devemos ver o que nos aprisiona, e aqui a sugestão, enquanto as guerras

híbridas continuarem existindo e focando em nossos sistemas de crenças, não conseguiremos nos preocupar com a filosofia deste Sul Global.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORÓN, A. *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Hiru, 2013.

CAROU, H. C. La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo. In: *Viento sur: Por una izquierda alternativa*, n. 100, p. 65-74, 2009.

CHÁVEZ, K. El neocolonialismo en nuestros días: la perspectiva de Leopoldo Zea. In: *Universitas Philosophica*, v. 32, n. 65, p. 81-106, 2015.

CÎRDEI, I. A. The Hybrid Warfare in the 21 Century: An Old Concept with a New Face. In: *International Conference knowledge-based organization*, 2017.

DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação*. Loyola: Unimep, 1977.

GROSGOUEL, R. Para um pluri-versalismo transmoderno decolonial. In: *Tabula Rasa*, n. 9, p. 199-216, 2008.

KORYBKO, A. *Guerras Híbridas: das revoluções coloridas aos golpes*. Tradução por Thyago Antunes. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

PENIDO, A.; STÉDILE, M. E. *Ninguém Regula a América*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

RAMINA, L. *Lawfare e América Latina: a guerra jurídica no contexto da guerra híbrida*. Curitiba: Íthala, 2022.



**SEÇÃO 2**  
**MARXISMO**





## 14. O IMPÉRIO EM ANTONIO NEGRI: PRINCIPAIS TÓPICOS



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-14>

*Cássia Zimmermann Fiedler<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente trabalho teve por objetivo apresentar o panorama do Império proposto na obra de Antonio Negri. Para tanto, foram realizadas três subseções, as quais tentam contemplar o cerne e progressão do conceito nos últimos vinte anos. Após realizar um apanhado geral concernente ao cenário contemporâneo imperial, objetivou-se trabalhar com maior especificidade seus entretos: sua forma de funcionamento como poder de polícia, a consolidação de um ambiente financeirizado e, por último, o sustentáculo imperial biopolítico.

Palavras-chave: Império; Polícia; Financeirização; Antonio Negri.

### 1 A CARACTERIZAÇÃO IMPERIAL: PRESSUPOSTOS E DESDOBRAMENTOS

A escalada teórica de Antonio Negri, realizada conjuntamente com Michael Hardt, apresenta enquanto uma de suas principais premissas a passagem entre um momento caracterizado pela hegemonia de práticas imperialistas até a ascensão firme de um novo tipo de poder – o qual é sublinhado como imperial.

Em outras palavras, Negri e Hardt indicam variadas configurações relacionais estabelecidas entre o Estado e o capital, sendo elas passíveis de visualização, por meio de uma ótica estratégica, através da análise do desenvolvimento capitalista - em um cenário contemporâneo, trata-se de ressaltar uma vinculação íntima entre corporações transnacionais e os Estado-nação (HARDT; NEGRI, 2001, p. 327-328).

A indicada descrição é reiteradamente exposta como o assentamento final de um cenário de embate, no qual o êxito das empresas capitalistas representaria a derrocada definitiva dos já, supostamente, debilitados Estados. Negri e Hardt, perpassando uma via diferencial, reconhecem que as funções estatais e elementos

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. E-mail: cassiazfiedler@gmail.com.

constitucionais passam a desenvolver suas tarefas em níveis alternativos, através de diferentes formas de exercício.

De maneira sintética, as incumbências são deslocadas e integradas na ampla jogatina dos organismos nacionais e supranacionais, os quais delineiam os mecanismos alternativos de comando que compõe e balizam a exibição de uma novíssima governança global (HARDT; NEGRI, 2001, p. 329). O engendramento entre dissemelhantes aparelhos e suas distintas atividades, bem como a emersão de operações irrestritas que se desenrolam pela extensão do mundo, abrem o escopo necessário para a designação do Império enquanto um "não-lugar" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 230).

Deixam de ser factíveis as descrições de espaços delimitados como os nervos da exploração – a postura imperial é compreendida enquanto descentralizada, contrapondo a concepção de um centro de poder, na medida em que engloba o absoluto em suas malhas de influência. Ao mesmo tempo, a vigente forma hegemônica aparece como demarcada pela existência de um encadeamento entre as demandas de corporações, mercados econômicos e controles políticos/jurídicos, visto que "*não há globalização sem regulamentação*" (NEGRI, 2003, p. 11).

A análise de Negri e Hardt, portanto, é desconectada da perspectiva do afloramento de um mercado global que pleitearia um vigoroso desregramento para que seja possível que as disposições capitalistas fluam em um terreno caracterizado pela ausência de barreiras (HARDT; NEGRI, 2014, p. 220) – diferentes instituições e organizações permanecem existindo, as quais produzem e mantêm hierarquias e fronteiras, nas palavras dos autores:

De fato, o sistema global está em crise na medida em que suas estruturas de autoridade e seus mecanismos de regulamentação são parciais, não raro ineficazes e aplicados de maneira desigual, mas esta crise assinala simplesmente o interregno no qual os processos de governança global estão constituindo a infraestrutura do novo Império em formação. [...] reconhecer que o imperialismo acabou e que uma nova ordem imperial se materializa de modo algum implica o fim nem mesmo uma diminuição da divisão e da hierarquia entre as sociedades e no interior delas. A alegação de certos adeptos da globalização capitalista de

que o mundo se torna "plano", de que a economia global transforma-se num espaço liso e de que as condições de oportunidade e produção econômicas tornam-se mais igualitárias no planeta não passa de uma mistificação ideológica (HARDT; NEGRI, 2016, p. 254).

A investigação das atuais propensões expressas pelo declínio de um panorama tradicional imperialista<sup>2</sup> partem da premissa de que o novíssimo horizonte configura "um tecido durável, tramado de conexões díspares e desordenada efetivamente alinhadas na direção de um projeto unificado: esvaziar os poderes públicos e impor lógicas econômicas às funções administrativas" (HARDT; NEGRI, 2018, p. 291).

A elaboração que compõe a divergente governança acaba por expor um modo de gerenciamento que, para além de associar uma diversificada formatação de estruturas<sup>3</sup>, as engendra de maneira bastante específica: uma tendência que evidencia o alinhamento de tais arcabouços às exigências mercadológicas.

Isto é, a heterogeneidade dos aparatos é contraposta pela homogeneidade de suas movimentações. Os procedimentos são realizados de maneira entrecruzada e enlaçada, o que expressa uma coerência animada pelas requisições capitalistas da articulação imperial e sua incrementação contínua, que, cada vez de maneira mais intensa, emergem enquanto relacionadas à expansão de uma regência concatenada à financeirização (HARDT; NEGRI, 2014, p. 225).

Nesse sentido, o detalhamento do horizonte imperial jamais deverá ser confundido com a perpetuação de uma composição estática. Negri e Hardt anunciam que "o Império está se materializando diante de nossos olhos" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 11), mas que não se trata de um processo enclausurado por um momento limite. Está se materializando e dessa forma permanecerá, visto que seu modo de

---

<sup>2</sup> Michael Hardt, em uma conferência conjunta com Verónica Gago, Sandro Mezzadra e Étienne Balibar, descreve que as concepções, expostas em parceria com Negri, relacionadas à derrocada do imperialismo e a consequente ascensão do Império, não são necessariamente indicativos de uma teoria do final do imperialismo, mas, sobretudo, transparecem como a sinalização de uma necessidade de revisão do conceito de imperialismo frente à nova configuração global (HARDT, 2021).

<sup>3</sup> Quando Negri e Hardt assinalam um modelo de governança imperial que contempla uma ampla variedade de componentes correlacionados, os autores referem-se, de maneira ligeira, à reunião de "uma oligarquia de diversos organismos políticos e econômicos, entre eles instituições internacionais, os Estados-nação dominantes, corporações multinacionais, alianças continentais e regionais e assim por diante". (HARDT; NEGRI, 2016, p. 252).

funcionamento está atrelado à processos incessantes de transformação e criação de novos contornos

Deste modo, o Império é um desenvolvimento constitutivo, que poderá ser identificado pela dinâmica volátil que caracteriza o relacionamento de atores estatais e não-estatais, ou seja, poderá ser exposto pela colaboração de poderes que atuam em âmbitos aparentemente desconexos.

Tais atores estabelecem e restabelecem inúmeras formas regulamentação e autoridade, objetivando, em última instância, perpetuar o controle capitalista. O desenrolar reformativo percorre as suas configurações mais substanciais, visto que é dessa maneira que o Império se perpetua: projetando perseguir e, conseqüentemente, controlar, as dissemelhanças que emanam da atividade produtiva social (HARDT; NEGRI, 2018, p. 307).

## **2 O BIOPODER DO IMPÉRIO: A POSTURA POLICIAL E A PRODUÇÃO DE CONTROLE**

A descrição do controle da produtividade social requer que seja assinalada a conduta operativa que delimita os desenrolares imperiais. Observa-se um cenário no qual está expressa uma filiação que se projeta frente à dinâmica existente entre práticas de apropriação e de criação. A partir de Foucault, através uma linha alternativa de explanação que não é comumente atribuída ao filósofo, mas que segundo Negri e Hardt é suscetível de ser verificada indiretamente em seus escritos<sup>4</sup>, os autores descrevem o sistema global enquanto engendrado através de dois tipos de forças.

Trata-se de forças que querem dominar, sendo essa a expressão do poder enquanto atividade de administração e compactação da produção de vida, e forças

---

<sup>4</sup> Esse trecho indica os pressupostos encontrados em Foucault, os quais são utilizados por Negri e Hardt para postular a diferenciação entre biopoder e biopolítica: "Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando caracterizamos essas ações pelo "governo" dos homens uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só é exercido sobre "sujeitos livres", enquanto "livres" – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. [...] não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição da existência do poder [...]". (FOUCAULT, 1995, p. 244).

que não querem ser dominadas, sendo elas as que lutam e são capazes de escapar aos programas capitalistas e, dessa maneira, criam formas alternativas de existência. Nesse limiar, encontra-se a definição daquilo que é expedido como o entrosamento entre o biopoder e a biopolítica:

Para assinalar essa diferença entre os dois “poderes de vida”, adotamos uma distinção terminológica – sugerida pelos escritos de Foucault, mas não usada sistematicamente por ele - entre biopoder e biopolítica, pela qual o biopoder poderia ser definido (de maneira bastante grosseira) como o poder sobre a vida, e a biopolítica, como o poder da vida de resistir e determina uma produção alternativa de subjetividade (HARDT; NEGRI, 2016, p. 74).

O designado biopoder exhibe-se enquanto as intervenções permanentes e harmoniosas do Império, as quais são convocadas com relação à esfera biopolítica, concretizando-se na amplitude do terreno social – o que é evidenciado como uma questão de soberania, portanto. É localizada o encabeçamento de uma soberania imperial, sendo ela desenhada por intermédio de originais características, sobretudo, pela já mencionada inexistência de um “lado de fora” com relação ao Império.

O desdobramento da formatação soberana passa a ser reconhecida enquanto externamente ilimitado, visto que o poder imperial emerge como transnacional. No entanto, segundo Negri, a soberania será sempre “necessariamente um sistema de poder dual” (NEGRI, 2003, p. 74). Tal afirmação implica também em alegar que a soberania se mantém internamente indicativa da relação estabelecida entre o biopoder e a biopolítica: a soberania é como uma associação restringida por sua segunda face.

Utilizando Marx enquanto referência, Negri e Hardt atentam para as atividades do biopoder e as detalham como vinculadas ao panorama de uma subsunção real da sociedade<sup>5</sup>. A nova regularização articulada transparece enquanto sintomática

---

<sup>5</sup> Negri e Hardt, ao trabalharem a não-limitação da execução imperial, entram em diálogo com Marx. Segundo os autores: “O capitalismo pós-moderno deve ser entendido primeiro [...] em termos do que Marx chamou de fase da real subsunção da sociedade ao capital. [...] Na fase de subsunção real, o capital não tem mais um fora no sentido de que esses processos externos de produção desapareceram”. (Tradução Livre) (HARDT; NEGRI, 2003, p. 14). Para uma explicação mais detalhada

daquilo que opera sob produtividade social, sendo a sua administração expressa através dos mecanismos que elaboram formas de exploração gerais, os quais são considerados adequados à nova edificação produtiva das sociedades (HARDT; NEGRI, 2001, p. 386-387).

A guerra, nesse ponto, manifesta-se como uma das expressões do biopoder, podendo, inclusive, pode ser apreendida enquanto configuração elementar do biopoder imperial (NEGRI, 2003, p. 187). Neste sentido, se faz necessário um movimento de deslocamento em relação à própria definição tradicional de guerra - não se trata mais de apreendê-la enquanto destruição (modo como a guerra é tipificada habitualmente), mas sim compreendê-la a partir de sua disposição de produzir e delimitar a vida.

É importante frisar que tal assunção não desvincula o biopoder de práticas que são consideradas de aniquilação. Todavia, as tecnologias consideradas negativas passam a se prevalecer através da ameaça e são utilizadas apenas em casos muito específicos. O intento basilar de causar uma espécie de morte generalizada se descostura, visto que o soberano necessita dos súditos para garantir sua própria preservação (HARDT; NEGRI, 2014, p. 42).

Em suma, o argumento é simples: aqueles que vivem sob os ditames do Império são terminantemente explorados, mas não podem ser considerados como meramente descartáveis, visto que produzem e são a substância biopolítica através da qual os desenrolares capitalistas garantem sua perpetuação.

Evidencia-se o caráter construtivo do biopoder, que se interliga à guerra e à segurança, ponderando pela transformação e regulação da vida e, em últimas instâncias, se utilizando da confecção de formas de controle, disciplina e ordenamento, espalhadas por toda extensão global - "*eis aqui a qualificação pós-moderna da guerra*" (NEGRI, 2003, p. 187), nas palavras de Negri.

Três parecem ser as consequências de se assumir tal diagnóstico: primeiramente, como reiteradamente expressa-se um cenário caracterizado pelo anuviamento das fronteiras que caracterizam os Estados-nação, pela não limitação da influência imperial, passa a ser possível apenas a detecção de conflitos que são

---

da subsunção real e formal, ver: MARX, Karl. O capital, Livro I, Capítulo VI (Inédito). São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978, p. 55-70.

civis. Toda guerra é uma guerra-civil, visto que qualquer tipo de combate que é travado no plano social passa a ser concebido como um conflito que se consolida dentro do espectro imperial, o qual tem como objetivo sustentar o controle que dele advém.

Também, ainda no limiar da nebulosidade das fronteiras nacionais submetidas ao Império, o paradigma da defesa transforma-se em paradigma de segurança. Se antes era possível sinalizar para um posicionamento reativo dos países frente à determinadas ameaças externas, agora a perpetuação do ordenamento imperial depende de uma proatividade que se realiza na amplitude dos espaços.

A guerra, nesse sentido, não é apenas uma guerra-civil, mas também é constantemente transfigurada em uma questão de polícia. Nas palavras de Negri e Hardt: "a segurança exige que se esteja constante e ativamente condicionando o ambiente através de ações militares e/ou policias. Só um mundo ativamente condicionado pode ser considerado seguro" (HARDT; NEGRI, 2014, p. 43).

Tal observação expressa de maneira mais firme a última conclusão assumida pelos filósofos: a guerra não será mais percebida enquanto uma prática pontual, mas como uma intervenção que se realiza permanentemente. Já que não é da interrupção das práticas bélicas que surge a ordem, mas sim através de sua perpetuação, passa a ser necessário que o estado de guerra se estabilize, sendo sua conservação perpetrada, inclusive, pela confecção de inimigos que são imaginários.

O inimigo é sempre a expressão de um súdito, ou um grupo de súditos, projetado como uma ameaça ao alinhamento imperial e arranjado para que sirva como base – ou legitimação - da promoção ininterrupta de uma paisagem dissimulada que, por fim, acabe por justificar o ciclo da guerra perpétua. Nas palavras de Negri: "o inimigo, com efeito, deve ser aqui continuamente construído, inventado, paradoxalmente não pode ser vencido ou, se for vencido, é preciso logo que haja outro, o inimigo é o sintoma de uma desordem a ser ordenada" (NEGRI, 2003, p. 188).

### 3 ENTRE A FINANCEIRIZAÇÃO E O COMUM: ESFERAS FORA DE SINCRONIA

A empreitada final de Negri relativa ao Império interliga-se à explicitação do estágio hegemonicamente financeirizado. Dizendo de maneira mais específica, para que seja amarrada a descrição concernente à dinâmica estabelecida entre o Império - ainda enquanto o foco - e a confecção geral de vida, sobrevém a questão da financeirização.

O novo prosseguimento da performance capitalista, que é evidenciado enquanto desvinculado do poder unitário dos Estados-nação, se conecta ao que o autor reconhece como o comum, sendo este o componente nevrálgico para produção e reprodução do mundo na contemporaneidade, sedimento por meio do qual as novas configurações de exploração do Império baseiam-se necessariamente.

Em linhas gerais, a produção social passa a ser reconhecida como cada vez mais socializada, expressando um agir relativamente autônomo em relação ao capital - as expressões biopolíticas são detectadas, antes de tudo, como alternativos modos de associação cooperativa. Neste sentido, os instrumentos de criação sociais, os quais passam a serem assimilados substancialmente como intelectuais, afetivos e comunicativos, são propulsionados para frente dos holofotes no que tange aos processos inventivos que confeccionam o desenrolar das sociedades contemporâneas (HARDT; NEGRI, 2016, p. 159-165).

Por hora, é possível descrever o comum através de duas categorias genéricas: de um lado, sinaliza-se para os recursos naturais, compreendidos enquanto o solo, os mares, as florestas, basicamente, tudo aquilo que é abrangido como as matérias primas que compõe o mundo, e que são alvo contínuo das indústrias extrativistas, na medida em que integram tradicionalmente a chamada empreitada do "*capital contra a Terra*" (HARDT; NEGRI, 2018, p. 225). Acoplado-se até a indicada riqueza ecossistêmica, a outra forma do comum se sobressai enquanto uma abundância que é envolta por uma perspectiva social, se aproximando ao desenvolvimento de diferentes formas de vida (HARDT; NEGRI, 2018, p. 225).

A segunda formatação do comum é passível de ser contemplada através de um desbloqueio da concepção de produção, a qual é engendrada pelo iluminar da já comentada paisagem biopolítica. As duas interpelações relacionadas ao comum, no



final das contas, são comunicadas através de um prisma reconhecido por um acoplamento de definição mútua, visto que não existe produção social desconectada da ambientação que a atravessa e vice-versa, sendo ambas abordagens utilizadas para sinalizar uma específica e insólita formatação da produção de valor (HARDT; NEGRI, 2019).

Daí, é possível descrever a atualização do estágio que demarca a relação entre o capital e as diferentes interações e formas cooperativas que sedimentam as sociedades. Se o Império busca se modificar para acompanhar as transformações biopolíticas, o designar de uma centralidade das capacidades sociais, as quais passam a demarcar um novo regime produtivo, acaba por sugerir também a alteração da “natureza da exploração” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 231).

A descrição relacionada às novas formas do trabalho – ou da produção de valor - implica em um movimento obrigatório do capital, justamente porque este fica impossibilitado de controlar os circuitos internos da produção, adquirindo uma postura projetada enquanto predatória e extrativa, ou seja, financeirizada.

A hegemonia financeira transpõe enquanto um cenário que se solidifica por meio da incitação derivada das demandas que acompanham o estabelecimento de novos delineamentos da produção social, os quais, pela sua composição extensiva e separação da organização direta capitalista, tornam-se não-dimensionáveis para os modos de exploração convencionais.

A finança, portanto, foi a formatação necessária que o biopoder imperial precisou tomar frente às novas capacidades socializadas que se espalharam pela sociedade: é a articulação que, para extrair o valor gerado de maneira comum, homogeneiza e violenta os contornos da produção:

O capital financeiro e a produção que ele comanda [...] são tão reais quanto o capital industrial. A principal diferença é que a organização da produção e, especificamente, da cooperação produtiva agora tende a ser externa às ações diretas do capital. A chave para a finança – e para a acumulação capitalista como um todo – é a forma como o valor é extraído da riqueza que reside alhures, ao mesmo tempo a riqueza da terra e a riqueza que resulta da cooperação e interações sociais. Os atuais valores da produção social podem ser

desconhecidos, imensuráveis e inquantificáveis; não obstante os mercados financeiro conseguem imprimir-lhes quantidades e, conquanto arbitrárias, em certo sentido, permanecem bastante reais e eficazes (HARDT; NEGRI, 2018, p. 221-224).

Negri e Hardt incrementam a descrição da comunicada paisagem pela apresentação de duas esferas, que se encontram fora de sincronia. A primeira delas, chamada de esfera externa, é indicativa do estabelecimento de diferentes formas de domínio que recaem sob o corpo social, sendo estas os componentes que colocam em funcionamento a governança transnacional imperial.

Da mesma maneira, é possível assinalar até a presença da esfera interna, a qual é representativa do campo de inventividade social. A desarticulação existente entre ambas esferas é simbólica da falta de alinhamento entre a socialização produtiva e o capital, o que resulta em eventuais colisões – a forma que a produção acaba por se articular não se exprime em consonância com o modo de governo estabelecido, isto é, a cooperação socializada entra em conflito constante com a perspectiva individualista que caracteriza uma sociedade do capital (HARDT; NEGRI, 2019).

Tal desajuste, é claro, foi respondido pelo estabelecimento de formas de administração e gerenciamento, como também novas maneiras de perpetuar a exploração - como a financeirização em si - visto que a gestão de crises contínuas faz parte do Império e de sua atuação enquanto biopoder (HARDT; NEGRI, 2018, p. 290). Apesar disso, a atual configuração da exploração aparenta cada vez mais deixar escapar os fluxos compreendidos como biopolíticos.

A perspectiva de afastamento entre o capital e a produção, que incita uma performance extrativa, corrobora com a visão de que não é mais possível haver uma previsão integral de produção capaz de emergir por meio do âmbito social. Além disso, a extração que sustenta o Império depende inteiramente daquilo que será produzido cooperativamente entre as pessoas. Isto é, depende do modo de produção comum e das subjetividades alternativas que o engendram.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: BATALHA PELA SUBJETIVAÇÃO PARA ALÉM DO IMPÉRIO

Está desenhado, portanto, aquilo que Negri e Hardt afirmam ser “um paradoxo delicioso” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 42): ao mesmo tempo que o capital está acorrentado à conexão entre a biopolítica, a produtividade comum e as subjetividades alternativas para sedimentar seu funcionamento, passa também a persistir um freio em suas interferências, já que os processos de mediação capitalistas são pautados por princípios que não são comuns.

Tentativas abruptas de intromissão sufocariam aquilo que o mantém erguido, forçando o capital a permanecer em sua forma externa e financeirizada (HARDT; NEGRI, 2018, p. 297). Já não é possível balizar ou verificar veementemente aquilo que surgirá a partir do espectro social e, conseqüentemente, a distância entre as indicadas esferas e as crises resultantes de suas colisões passam a representar verdadeiros riscos ao Império.

Sendo assim, longe de análises apocalíticas que vislumbram um futuro balizado pelo capitalismo, Negri e Hardt ao descreverem o Império o colocam como dependente da produtividade social, isto é, dependente daquilo que poderá criar uma nova forma de vida em sociedade. Trata-se de sinalizar o desenvolvimento de um cenário capitalista enquanto já demarcado pela tendência de socialização e cooperação, o que, em últimas instâncias, enaltece o potencial de superação e criação do “para além” imperial.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW; P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 1ª ed. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

HARDT, M. *Empire: twenty years on*. Youtube, 28 de maio de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fsLnNbPRvOo>. Acessado em 18/03/2022.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Assembly*. Tradução: Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. 1ª ed. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Bem-estar comum*. Tradução: Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire, Twenty Years On: Rethinking Empire in the Age of Trump*. *New Left Review*. v. 120, Londres, novembro/dezembro de 2019.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Tradução Berilo Vargas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Labor of Dionysus: a critique of the state-form*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Tradução: Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

MARX, K. *O capital, Livro I, Capítulo VI (Inédito)*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

## 15. O FETICHISMO COMO FORMA DA ALIENAÇÃO

### FETISHISM AS A FORM OF ALIENATION



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-15>

Daniel de Melo Sita<sup>1</sup>

#### RESUMO

Neste trabalho será exposto o conceito de fetichismo de Karl Marx como uma forma do conceito de alienação do autor. O primeiro passo será uma conceitualização da categoria de fetichismo tal como aparece na seção "O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo" do primeiro capítulo da obra *O Capital* (1867), em seguida uma conceitualização da categoria de alienação conforme sua ocorrência na produção da juventude (1841-1848) de Marx. O objetivo deste trabalho será apontar as semelhanças entre a dinâmica do fetichismo e da alienação, em especial da alienação religiosa, e assim como esta, o fetichismo seria uma representação da alienação humana na consciência. Da mesma maneira que, estruturalmente, a mercadoria é alienada materialmente no sistema capitalista, idealmente essa mercadoria alienada reproduz uma forma de misticismo acerca de si mesma, um fetichismo.

Palavras-chave: Alienação; Fetichismo; Marxismo.

#### ABSTRACT

This work will expose Karl Marx's concept of fetishism as a form of the author's concept of alienation. The first step will be a conceptualization of the category of fetishism as it appears in the section "The fetishistic character of the commodity and its secret" of the first chapter of the work *Capital* (1867), followed by a conceptualization of the category of alienation according to its occurrence in the production of Marx's youth (1841-1848). The objective of this work will be to point out the similarities between the dynamics of fetishism and alienation, especially religious alienation, and like this, fetishism would be a representation of human alienation in consciousness. In the same way that, structurally, the commodity is materially alienated in the capitalist system, ideally this alienated commodity produces a form of mysticism about itself, it produces a fetishism.

Keywords: Alienation; Fetishism; Marxism.

---

<sup>1</sup> Doutorando. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista CAPES. E-mail: danielsita@ymail.com.

## 1 INTRODUÇÃO

Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Mas sua análise a revela como uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos. Quando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, seja do ponto de vista de que ela satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, seja do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. [...] Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não se contenta em manter os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo em relação a todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria (MARX, 2017, p. 146).

Assim se inicia a quarta seção do primeiro capítulo de *O Capital*, "O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo", e apesar de ser a última seção dele, nem por isso é menos importante para um capítulo que define o que são valor de uso e valor de troca, trabalho abstrato e trabalho concreto, e a forma-dinheiro. Antes de ser um mero apêndice de final de capítulo, a quarta seção revela um dos elementos fundamentais da mercadoria sob a lógica do capitalismo. O fetichismo é o caráter místico, enigmático, da mercadoria. Ele surge das relações entre os produtores, que "assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho" (MARX, 2017, p. 147). Ou seja, a relação social entre os objetos do trabalho, a forma-mercadoria, refletiria as relações de produção. Não seria o valor, o valor de uso ou as propriedades físicas da mercadoria que determinariam o fetichismo, mas suas relações sociais.

Marx usa<sup>2</sup> como analogia o mundo religioso. Nele, os produtos da mente humana aparecem como se tivessem vida própria, autonomia inclusive em relação aos humanos. Da mesma maneira, o produto do trabalho, ao virar mercadoria, ganharia uma autonomia aparente dos seus produtores. Esse caráter fetichista das mercadorias surgiria justamente do caráter social peculiar do trabalho pelo qual são

---

<sup>2</sup> MARX, 2017, p. 148.

produzidas. Cada mercadoria seria produzida com seu próprio valor de uso, ou seja, seriam objetos de uso distintos entre si. O conjunto dos trabalhos privados que produzem esses objetos de uso Marx chama de trabalho social total<sup>3</sup>. O autor argumenta que os produtores do trabalho social total só travam contato social por meio do ato de troca de seus produtos, ou seja, o caráter particular dos seus trabalhos aparece somente como mercadoria, “como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2017, p. 148).

Somente no interior de sua troca os produtos do trabalho adquirem uma objetividade de valor socialmente igual, separada de sua objetividade de uso, sensivelmente distinta. Essa cisão do produto do trabalho em coisa útil e coisa de valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca e, portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de sua produção. A partir desse momento, os trabalhos privados dos produtores assumem, de fato, um duplo caráter social (MARX, 2017, p. 148).

Como já mencionado, Marx já havia nesse capítulo feito a distinção entre o valor de uso de uma mercadoria, a utilidade humana e social que o produto possui, e o valor de troca (ou simplesmente valor), que é o valor socialmente determinado pelo qual o produto poderá ser trocado por outro. Aqui ele preserva essa distinção na mercadoria para mostrar como elas se realizam no mercado. Nele, as mercadorias devem satisfazer uma necessidade social e equivalerem-se para poderem ser trocadas. Apesar de cada trabalho dentro do trabalho social total possuir suas particularidades, no mercado de trocas essas desigualdades entre os trabalhos são abstraídas como dispêndio comum de força de trabalho, ou seja, equivalem-se enquanto trabalho abstrato. Marx vai chamar de duplo caráter social dos trabalhos privados essa necessidade de os produtos do trabalho serem úteis para outrem para serem trocados e uma igualdade abstrata entre os diferentes trabalhos como trabalho humano abstrato.

---

<sup>3</sup> MARX, 2017, p. 148.

Ao realizarem a troca, Marx argumenta<sup>4</sup>, os agentes mensuram o valor de suas mercadorias equiparando-as, sem saber, como trabalho humano. “O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social” (MARX, 2017, p. 149). Para esses agentes, só importaria o valor de troca de sua mercadoria e a capacidade de trocar por mercadoria alheia. Assim que o valor de troca é estabelecido e adquire certa solidez habitual, ele aparenta derivar da natureza dos produtos do trabalho. O autor aponta que as grandezas de valor variam constantemente, “independentemente da vontade, da previsão e da ação daqueles que realizam a troca” (MARX, 2017, p. 150). Os próprios agentes da troca se encontrariam dentro do movimento reificado da troca em vez de o controlarem. A descoberta da determinação do valor pelo tempo de trabalho eliminaria a aparência de determinação contingente dos valores, mas não eliminaria sua forma reificada.

A reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real. Ela começa *post festum* [muito tarde, após a festa] e, por conseguinte, com os resultados prontos do processo de desenvolvimento. As formas que rotulam os produtos do trabalho como mercadorias, e, portanto, são pressupostas à circulação das mercadorias, já possuem a solidez de formas naturais da vida social antes que os homens procurem esclarecer-se não sobre o caráter histórico dessas formas – que eles, antes, já consideram imutáveis -, mas sobre seu conteúdo (MARX, 2017, p. 150).

A forma-dinheiro seria a forma acabada pela qual o caráter social dos trabalhos privados é velado materialmente. Consequentemente, as relações sociais entre os trabalhadores privados também serão veladas. Marx prossegue, afirmando<sup>5</sup> que as categorias da economia burguesa são constituídas por essas formas veladas, “formas de pensamento socialmente válidas” (MARX, 2017, p. 151) que são reproduções das relações do modo de produção de mercadorias. Assim que nos refugiemos em outras formas de produção, esse misticismo do mundo das

---

<sup>4</sup> MARX, 2017, p. 149.

<sup>5</sup> MARX, 2017, p. 151.



mercadorias desaparece. Como exemplo, Marx então se refugia no modelo de produção fictício de Robinson Crusóe, cuja relação entre o produtor e as coisas, assim como as determinações de valor, estão expostas. Em seguida o autor salta para a Idade Média:

Em vez do homem independente, aqui só encontramos homens dependentes – servos e senhores feudais, vassalos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as relações sociais da produção material quanto as esferas da vida erguidas sobre ela. Mas é justamente porque as relações pessoais de dependência constituem a base social dada que os trabalhos e seus produtos não precisam assumir uma forma fantástica distinta de sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e prestações *in natura*. A forma natural do trabalho, sua particularidade – e não, como na base da produção de mercadorias, sua universalidade – é aqui sua forma imediatamente social (MARX, 2017, p. 152).

Ou seja, as superestruturas dessa sociedade de homens dependentes, as “esferas da vida erguidas”, são determinadas por essa estrutura material de dependência. Nessa sociedade, as relações sociais de trabalho não aparecem, como numa sociedade cuja base de produção são as mercadorias, travestidas em relações sociais entre coisas. Em outras palavras, é a diferença entre um sistema onde as relações de trabalho das pessoas aparecem como suas relações pessoais e um sistema onde essa relação é reificada. Outro exemplo onde não há essa reificação, aponta Marx, é de uma indústria rural e patriarcal familiar camponesa. Nela, os produtos do trabalho não se confrontam como mercadorias, mas como produtos do trabalho familiar, oriundos da divisão do trabalho entre seus próprios membros.

Marx propõe que imaginemos “uma associação de homens livres, que trabalhem com meios de produção coletivos e que conscientemente despendam suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho” (MARX, 2017, p. 153). Assim como o exemplo de Robinson Crusóe, onde todos os produtos são objetos de uso para o indivíduo produtor, aqui a utilidade se dará em nível social. O objeto produzido será social, com uma parte servindo como meio de produção e outra como meio de subsistência, distribuída conforme o tipo do organismo social de

produção e o grau histórico de desenvolvimento dos produtores. As relações sociais entre os trabalhadores e entre seus produtos serão, assim, simplificadas, conforme as necessidades e possibilidades do trabalho social, e não reificadas, como numa sociedade de produtores de mercadorias.

Em seguida, Marx traça uma relação entre o modo de produção e a sua representação na superestrutura religiosa. Para a sociedade de produtores de mercadorias, onde seus trabalhos privados se confrontam como trabalho humano igual, trabalho abstrato, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, seria a religião mais apropriada. Em comparação, para os modos de produção mais antigos, como o asiático, onde as relações de produção se baseiam na servidão e o grau de desenvolvimento das forças produtivas é baixo, com "relações limitadas dos homens entre si e com a natureza" (MARX, 2017, p. 154), foram criadas religiões que refletissem esse estágio de produção, distinto do burguês. A abstração religiosa não é exclusividade da sociedade produtora de mercadorias, mas é fruto de toda sociedade onde a produção não é transparente e racional entre os produtores e com a natureza, e tal reflexo religioso só desapareceria com o fim dessa limitação na produção:

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A configuração do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento (MARX, 2017, p. 154).

Apesar da economia política ter analisado, "mesmo que incompletamente" (MARX, 2017, p. 154), a categoria do valor, ela não teria investigado de forma crítica a determinação do valor pelo trabalho. As formas do valor e da grandeza do valor

pertenceriam a uma sociedade produtora de mercadorias, cuja reificação causaria uma dominação do processo de produção sobre os indivíduos. Tais formas sociais do capital seriam naturalizadas pela consciência burguesa, como se fossem uma necessidade natural tão evidente quanto a atividade do trabalho produtivo. Continuando com a analogia religiosa, Marx comenta<sup>6</sup> como, da mesma maneira como as religiões pré-cristãs são tratadas como religiões artificiais pelos Padres da Igreja, para a burguesia as formas pré-capitalistas de produção seriam formas não naturais de produção.

Demonstração de quanto o fetichismo da mercadoria enganaria os economistas seria a disputa acerca do papel da natureza na formação do valor de troca que, como apontado por Marx durante todo o capítulo, seria uma expressão social, não natural, do trabalho abstrato na mercadoria. Tratar como coisa natural e não como uma relação social o papel de dinheiro que exerce o ouro e a prata, seria uma forma de fetichismo, assim como "a ilusão fisiocrata de que a renda fundiária nasce da terra, não da sociedade" (MARX, 2017, p. 157). O fetichismo da mercadoria seria esse misticismo que transformaria em algo natural uma relação social, soltando uma névoa sobre a mercadoria. A raiz dessa relação fetichizada é o valor de troca pela qual as mercadorias se confrontam. No mercado de trocas, as mercadorias se reificam, circulam como coisas-mercadorias, relacionando-se "umas com as outras apenas como valores de troca" (MARX, 2017, p. 158).

## 2 DESENVOLVIMENTO

O fetichismo, tal como expresso por Marx acima, carrega determinações de seu conceito de alienação tal como abordado por seus textos anteriores, em especial os do período da juventude (1841-48). Nesses textos, de influência hegeliana e feuerbachiana, a alienação seria uma objetivação humana negativa, um objeto que se estranharia do sujeito, se autonomizaria e se relacionaria com ele de forma antagônica, hostil. Os elementos do fetichismo que o definiriam como uma forma de alienação seriam sua mistificação da realidade, sua autonomização em relação ao

---

<sup>6</sup> MARX, 2017, p. 156.

valor de uso das mercadorias e o controle que exerceria sobre os próprios sujeitos. Farei uma breve exposição a seguir acerca do conceito de alienação, salientando justamente esses elementos também presentes no conceito de fetichismo.

Já em Hegel há uma distinção entre os conceitos objetivação (*Ausserung*), exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*). A objetivação seria toda a saída de si do sujeito, com a exteriorização significando uma objetivação positiva e a alienação uma objetivação negativa<sup>7</sup>. Essa alienação significaria uma perda e um estranhamento do objeto, que em sua autonomia se voltaria de forma hostil e antagônica ao sujeito. Apesar de instâncias da alienação aparecerem em momentos como a dialética do senhor e do escravo e da consciência infeliz na *Fenomenologia do Espírito*<sup>8</sup>, sua figura desempenhará papel fundante no desenvolvimento gnosiológico do Espírito. Para a razão conhecer-se, seria necessário o sujeito alienar-se do seu objeto, iniciando o movimento que vai do em-si ao para-si, a superação da alienação com a identidade entre sujeito e objeto<sup>9</sup>.

O conceito de alienação vai ser aplicado à religião de forma materialista por Ludwig Feuerbach em sua *A essência do cristianismo* (1841). Nessa obra, Feuerbach faz uma análise crítica da religião cristã sob um ponto de vista filosófico-antropológico, caracterizando-a como uma alienação humana de sua essência numa esfera supramundana. Todas as características que determinam o ser humano enquanto ser natural e genérico são transferidas para o objeto religioso, submetendo o sujeito ao seu objeto. A relação entre sujeito e predicado seria invertida pela consciência religiosa, fazendo da criatura criação, do sujeito objeto, do determinado determinante. A abstração religiosa se separaria da sua origem natural e ganharia autonomia na abstração, se voltando de forma hostil e antagônica aos sujeitos. A religião assim carregaria esse caráter de objetivação negativa, uma perda para o ser humano:

Aqui é importante que observemos – e este fenômeno é altamente curioso, característico da mais íntima essência da religião – que quanto mais humano é

---

<sup>7</sup> MENESES, 2000, p. 308.

<sup>8</sup> Nas seções IV A e IV B, respectivamente.

<sup>9</sup> LESSA, 2015.

Deus quanto à essência, tanto maior é aparentemente a diferença entre ele e o homem, i. é., tanto mais será negada pela reflexão sobre a religião, pela teologia, a identidade, a unidade da essência humana e divina, e tanto mais será rebaixado o humano tal como ele é para o homem um objeto da sua consciência. O motivo é o seguinte: uma vez que o positivo, o essencial na concepção ou qualidade da essência divina é apenas o humano, assim só pode ser a concepção do homem como ela é objeto para a consciência uma concepção negativa, anti-humana. Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada. (FEUERBACH, 2007, p. 55).

A apropriação que Marx fará do conceito de alienação preservará essa relação entre sujeito e objeto feuerbachiana. Na sua crítica à filosofia do direito de Hegel, o autor apontará o caráter místico da especulação hegeliana e operará nessa filosofia a mesma inversão entre determinado e determinante que Feuerbach operou na religião. No seu diagnóstico da alienação política, Marx aponta como a sociedade civil aliena a sua essência autodeterminadora de ser livre ao Estado, tornando-se objeto para esta. O autor argumenta que na realidade não é o Estado que determina a sociedade civil, mas a sociedade civil que determina o Estado. A delegação da liberdade para o Estado seria uma perda para a sociedade civil, que destituída de sua autodeterminação, transformaria o Estado numa instituição autônoma que, longe de representar um universal efetivo, seria gerida por interesses privados e se voltaria à sociedade civil de forma antagônica. O Estado, assim, seria um exemplo de alienação na esfera política.

Essa crítica da alienação política fez Marx avançar suas investigações para outro objeto. Ora, se o Estado na realidade é determinado pela sociedade civil, estaria nesta, e não no estudo restrito do Estado e da filosofia do direito, a origem tanto da alienação política quanto da religiosa. Afinal, o que estaria produzindo a alienação humana numa abstração religiosa e numa perda de sua autodeterminação? Para investigar a raiz da alienação humana, Marx se apropriará criticamente dos conceitos da economia política para desvelar as relações materiais internas da sociedade. É nessa definição de objeto e de método que se fundará a teoria da alienação do autor

propriamente e os futuros desenvolvimentos da sua filosofia social. A primeira categoria econômica que Marx descreve na dinâmica da alienação é o dinheiro:

O ato de vender constitui a práxis da alienação [Entäußerung]. Enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e estranha [fremden] a ele; do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha [fremden] a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho [fremden] a eles – o dinheiro. (MARX, 2010, p. 59-60, grifos do autor).

Desenvolvimento maior virá no manuscrito do autor a respeito do trabalho alienado e da propriedade privada<sup>10</sup>. Nele, Marx determina a propriedade privada e a atividade do trabalho sobre ele como as raízes da alienação humana. Ao executar o trabalho, atividade essencial do ser humano com a natureza para manter-se vivo, na divisão do trabalho cuja base é a propriedade privada, o ser humano estaria se alienando da natureza, da sua atividade essencial, dos produtos do seu trabalho e, por fim, os indivíduos se alienariam entre si através da concorrência e da luta de classes. Esses quatro aspectos da alienação seriam uma produção humana, e ao contrário de Feuerbach, Marx não tratará mais a alienação como uma relação dualista entre sujeito e objeto, mas como uma atividade, uma mediação alienada e alienante.

István Mészáros aponta<sup>11</sup> como a dinâmica da teoria da alienação de Marx funciona sob a relação tríplice dialética entre humano, natureza e indústria (atividade produtiva). Essa seria uma relação essencial para o ser humano constituir-se como espécie e sociedade. Porém, num regime de propriedade privada, o ser humano subjugua sua atividade produtiva e a natureza ao movimento de produção da propriedade privada, se alienando delas e entre si, pois o ser humano, nesse modo produtivo, tenderia a dividir-se cada vez mais entre os que possuem propriedade e

---

<sup>10</sup> MARX, 2015, p. 302.

<sup>11</sup> MÉSZÁROS, 2016, p. 100.

os que não possuem propriedade, estes últimos trabalhando para os primeiros, numa relação antagônica entre classes. Essa produção material alienante seria reproduzida nas consciências humanas, criando teorias alienadas em campos como a ética, as ciências naturais e a própria economia política<sup>12</sup>.

No desenvolvimento histórico, essa alienação teria se configurado de diferentes formas, porém sempre mantendo o caráter de produção alienada. Mesmo em sociedades pré-capitalistas, essa dinâmica alienada esteve presente por se tratar de sociedades cuja produção da vida se dava mediada pela propriedade privada. O nível produtivo, é claro, foi mudando e se desenvolvendo através da história, assim como as classes sociais foram mudando. A alienação na produção pré-capitalista é diferente, portanto, da alienação sob a propriedade privada burguesa. A diferença está justamente no caráter reificado que o fetichismo da mercadoria imprime nos produtos do trabalho, como visto na primeira parte deste trabalho. A origem da alienação na sociedade burguesa está na sua base como produtora de mercadorias, e essa alienação se reflete nas consciências tal qual a alienação religiosa, de forma mistificadora, na forma de fetichismo.

[...] a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho [fremden] e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. [...] Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjecturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha [fremde],

---

<sup>12</sup> MÉSZÁROS, 2016, p. 105.

situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX, ENGELS, 2007, p.37-38).

Por ser uma forma da alienação na consciência, o fetichismo possui um caráter de ideologia por induzir a uma falsa consciência. Como inversões que obscurecem o verdadeiro caráter das coisas, o conceito de ideologia já está presente na alienação religiosa e na alienação política. A ideologia, por isso, seria uma expressão ideal da alienação material. O fetichismo, por ser uma representação ideal da forma-mercadoria reificante, seria também uma forma de ideologia, porém de forma mais concreta. Como aponta Mészáros<sup>13</sup>, o conceito de alienação era abordado no período da juventude de Marx em termos mais gerais e abstratos. Com o estudo da economia política, o autor pôde investigar as origens materiais desse fenômeno e dar uma maior concretude à sua teoria. O conceito de fetichismo evidencia esse desenvolvimento. Apontando como origem o valor de troca das mercadorias, a alienação aparece numa concretude maior sob a forma do conceito de fetichismo.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos, de maneira resumida, o conceito de alienação da juventude de Karl Marx e como a dinâmica do fetichismo recai nas suas determinações. Como objetivação negativa, autônoma e hostil ao sujeito, o fetichismo mistifica a produção das mercadorias e fez com que, ideologicamente, os economistas políticos atribuíssem uma causa natural ao valor. Cada aspecto da alienação, assim como o fetichismo, se desdobra em diversas relações e determinações. O conceito de fetichismo foi uma forma de Marx expor o fenômeno da alienação na produção específica da sociedade produtora de mercadorias, dinâmica que se reproduz e reifica todas as esferas sociais. Assim, somente com o fim do modo de produção sob

---

<sup>13</sup> MÉSZÁROS, 2016, p. 215.



a propriedade privada burguesa, que produz essa sociedade reificada, a alienação e, conseqüentemente, o fetichismo, terá fim.

## BIBLIOGRAFIA

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

LESSA, S. Alienação e estranhamento. In: *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MENESES, P. Entfremdung e Entäusserung. Belo Horizonte: *Síntese*, v.27, n°89, 2000.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *Cadernos de Paris; Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.



## 16. O QUE TIVER QUE SER, SERÁ. SERÁ?: UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE A CONTINGÊNCIA, O MARXISMO E A TEORIA CRÍTICA



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-16>

*Francis D. P. da Silva<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este artigo trata da questão da contingência na tradição dialética, especificamente no ramo que inclui o marxismo e a teoria crítica. Pois, na concepção de quem escreve este texto, uma das características mais marcantes da teoria crítica é a afirmação da contingência, da liberdade, da incerteza, associada à aceitação - ainda que com reformulações ou revisões - do materialismo histórico. O objetivo da composição é apresentar alguns elementos da teoria crítica incluídos em uma disputa histórica acerca da possibilidade de deliberarmos sobre nossas ações, e, conseqüentemente, sobre o futuro. E, especialmente, identificar a teoria crítica com uma versão do marxismo aberta à possibilidade da liberdade, com um conceito de história como não estritamente teleológica. Para isso, é feito um resumo da questão na história da filosofia e propõe-se uma reflexão final a partir da teoria crítica atual.

Palavras-chaves: Contingência; Marxismo; Teoria Crítica; Determinismo; Livre-Arbitrio.

Em 1848, Karl Marx e Friedrich Engels iniciaram o Manifesto do Partido Comunista com a afirmação de que "um espectro ronda a Europa - o espectro do comunismo."<sup>2</sup> Logo depois, após o primeiro título, afirmaram que "a história de toda sociedade até nossos dias é a história da luta de classes."<sup>3</sup> Iniciava-se com estas palavras o movimento comunista mundial de orientação marxista, iniciava-se o marxismo como corrente de ação política prática e, paralelamente, o marxismo como fundamentação teórica de expressiva parcela dos atores políticos cuja preocupação principal fosse o desenvolvimento social igualitário. Curiosamente, parafraseando os autores citados, é possível identificar que a história de todo o marxismo até nossos dias é a história da luta entre crentes no futuro inexorável e os

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia. PUCRS. Email: silva.francis@edu.pucrs.br

<sup>2</sup> MARX e ENGELS, 2001. p. 21.

<sup>3</sup> MARX e ENGELS, 2001. p. 22.

devotos da possibilidade da liberdade. Nestes dois grupos, podemos incluir praticamente todos os estudiosos de Marx e encontrar em ambos os lados hostilidades para com o grupo diverso. Sendo que a Teoria crítica, pelo menos em sua primeira geração, pode ser identificada como uma escola da contingência, em oposição à escola teleológica.

Essa divisão tem origem na Antiguidade. Se considerarmos a historiografia ocidental tradicional, o problema aparece na Grécia antiga, quando Demócrito propõe os átomos e imagina que o processo de desenvolvimento do mundo material, composto de átomos, envolvia a queda das partículas no vazio e que a matéria (os átomos) seguia leis. A queda dos átomos ocorreria em uma trajetória necessária, uma trajetória natural da qual o átomo não teria a capacidade de desviar.

A possibilidade de desvio, não pensada por Demócrito, na tradição filosófica ocidental é chamada de *clinamen*. O *clinamen* foi proposto por Epicuro, posteriormente, imaginando a simples possibilidade de que os átomos, em sua queda permanente, pudessem, em algum momento, desviar de sua rota, aleatoriamente, ao acaso, de forma caótica. Esta aleatoriedade poderia ser a gênese, o fundamento, a causa mais profunda da possibilidade da mudança livre e do surgimento do novo, isto é, da contingência. Aristóteles se ocupou da questão quando, ao perceber o movimento constante no mundo, ao constatar o Devir, busca na racionalização dos movimentos e de suas causas a conclusão de que todo o movimento do Cosmos deveria ter uma causa causante incausada. Aristóteles se dá conta de que as relações causais necessárias devem ter uma causa inicial, um primeiro motor imóvel, semelhante ao que a tradição Judaico-Cristã chama de Deus.

No Ocidente, desde a Antiguidade, podemos perceber a divisão entre as duas posições citadas anteriormente, independentemente da aceitação da realidade como puramente material, dual ou idealista. Alguns pensadores aproximam suas reflexões do determinismo democrítico, outros se afastam de Demócrito e proclamam a contingência, a liberdade, a aleatoriedade, o caos, as probabilidades, ou outras denominações diversas para a negação de que tudo que ocorre seja consequência de processos necessários.

Quem vê relações causais em tudo o que já ocorreu, enxerga a necessidade por toda a parte, enxerga os acontecimentos exatamente da única maneira que

poderiam acontecer. Desta ótica, só se pode vislumbrar o futuro como sendo um. Afinal, se tudo o que já houve, só houve como poderia ter havido, tudo o que ocorrerá só poderá ocorrer como precisa ocorrer. Em uma concepção democrática e determinista da realidade, não há a possibilidade de dois futuros: as coisas foram como foram e serão como tiverem que ser. Neste sentido, o pensamento de Demócrito nos leva para um futuro inexorável. Posteriormente, poderemos constatar que essa visão é justamente alinhada com a percepção hegeliana do desenvolvimento da história através da realização do Espírito, embora, obviamente, Hegel não tenha sido um materialista como Demócrito.

Hegel apresenta em *Lições sobre a história da filosofia* sua impressão sobre o atomismo de Demócrito e especialmente sua discordância com Epicuro. Pois, a declinação do átomo proposta por Epicuro é uma afronta à percepção teleológica que Hegel tem da história. Hegel percebe que a metafísica geral de Epicuro também aborda o átomo, mas acrescenta a imprecisão às concepções de Leucipo e Demócrito. Hegel aponta que Epicuro, como Demócrito, considera que a essência e a verdade das coisas se encontram nos átomos e no vazio. Sendo que os átomos não teriam qualidades, além da forma, do peso e da grandeza.

Para além de figuras diferentes, os átomos têm também movimentos diferentes, devido em particular à sua gravidade, que é a sua tendência fundamental; mas este movimento difere um pouco, na sua direção, da linha reta. De fato, Epicuro atribui-lhes um movimento curvilíneo, pois de outra forma não se poderiam entrecostar-se. Isso dá origem a uma série inumerável de aglutinações e conformações especiais; e essas são as coisas.<sup>4</sup>

De acordo com a leitura de Hegel, Epicuro afirmava que todas as características da matéria são suscetíveis de mudança, mas os átomos permanecem constantes. A dissolução de algo composto requer algo que seja sólido e indissolúvel,

---

<sup>4</sup> HEGEL, 2005, p. 387: "*Aparte de distintas figuras, los átomos tienen también distinto movimiento, debido concretamente a su gravedad que es su afecto fundamental; pero este movimiento difiere algo, en su dirección, de la línea recta. En efecto, Epicuro les atribuye un movimiento curvilíneo, ya que de otro modo no podrían entrecostarse. Esto hace nacer una serie innumerable de aglutinaciones y conformaciones especiales; y éstas son las cosas*".

que não mude para aquilo que não é, nem para aquilo que surge do nada. Podemos ainda dizer que para Epicuro, segundo Hegel, no ser humano, o pensamento é semelhante ao que os átomos e o vazio são nas coisas, isto é, dentro delas. Portanto, os átomos e o vazio fazem parte do movimento do pensamento ou estão para ele como as coisas estão em si mesmas. O processo de pensamento baseia-se nos átomos da alma.

A filosofia epicurista, aliás, não é frequentemente mencionada de forma desfavorável; e é precisamente isso que nos obriga a determo-nos um pouco mais neste ponto. De fato, na medida em que o dissolvido disperso e o vazio é a essência, segue-se imediatamente que Epicuro nega a relação mútua entre estes átomos como algo com finalidade em si mesmo. Tudo aquilo a que chamamos plasmações e organizações e, em geral, a unidade do fim da natureza, faz parte, segundo este filósofo, das qualidades, da combinação externa das figurações dos átomos, que não é, portanto, mais do que um acontecimento fortuito e o resultado de um movimento fortuito; os átomos formam assim uma unidade puramente superficial, não lhes sendo essencial.<sup>5</sup>

Posteriormente, aplicando a racionalidade do desenvolvimento do Espírito à história, Hegel chega, como é sabido, na Europa de seu tempo e vê nos povos germânicos a realização do *telos* histórico, isto é, a realização da liberdade, afinal, segundo ele, *só os povos germânicos, através da cristandade, é que vieram a compreender que o homem é livre e que a liberdade de espírito é a própria essência da natureza humana.*<sup>6</sup> Em oposição a isso, Hegel interpreta que os orientais não haveriam ainda alcançado o nível de desenvolvimento dos germânicos, pois entendia

---

<sup>5</sup> HEGEL, 2005, p. 387-388: "Por lo demás, no suele hablarse desventajosamente de la filosofía epicúrea; y ello precisamente nos obliga a extendernos un poco más acerca de esto. En efecto, en cuanto que lo disperso disuelto y lo vacío es la esencia, de ello se sigue inmediatamente que Epicuro niega la relación mutua entre estos átomos como algo en sí en el sentido del fin. Todo lo que nosotros llamamos plasmaciones y organizaciones y, en general, la unidad del fin de la naturaleza, forma parte según este filósofo de las cualidades, de la combinación exterior de las figuraciones de los átomos que no es, por tanto, más que un acaecimiento fortuito y el resultado de un movimiento fortuito; los átomos forman, pues, una unidad puramente superficial, no esencial a ellos".

<sup>6</sup> HEGEL, 2001, p. 65.

que os orientais ainda não sabem que o Espírito - o Homem, como tal - é livre. E, como não o sabem, não são livres.<sup>7</sup>

A questão da causalidade e sua implicação numa realidade determinística está presente sempre que se procura uma concepção de mundo que seja monista em que a causalidade seja tomada como regra. Mas, de qualquer maneira, ainda que se tenha uma concepção dualista da realidade e se veja o mundo dividido entre mente e natureza, a questão da causalidade volta dividida nos termos do próprio dualismo. Pois, havendo uma causalidade no mundo material, é possível pensar também em uma causalidade das ideias, se supomos que há regras para a razão, obviamente. Não é pelo fato simplesmente de haver uma dualidade entre mundo e mente que haverá a certeza da liberdade da mente. No entanto, as teses hegelianas em geral estão ligadas à radicalização da concepção idealista da realidade, atribuindo a liberdade ao espírito. Afinal, Hegel, na introdução à filosofia da história, afirma categoricamente que *"A essência da matéria é a gravidade e a essência do Espírito - sua matéria - é a Liberdade"*.<sup>8</sup>

A existência das duas correntes de pensamento citadas, da Antiguidade à Contemporaneidade, permeia as reflexões filosóficas sem importar a filiação ideológica de seus autores, e no marxismo não poderia ser diferente.

O primeiro grupo, dos crentes no futuro inexorável, interpreta a análise que Marx faz da sociedade capitalista ocidental, isto é, do desenvolvimento do capitalismo como a descoberta das leis gerais de funcionamento das sociedades humanas. Tal concepção naturaliza o esforço de adequar-se intelectualmente as histórias das sociedades às categorias utilizadas por Marx no esclarecimento de como o ser humano saiu da Pré-História, quando vivia sob o comunismo primitivo, e chegou ao capitalismo, passando pelo escravismo antigo e pelo feudalismo.

Por exemplo, o historiador da filosofia, Giovanni Reale, ao apresentar o conceito de história em Marx, apresenta o autor como defensor da necessária passagem do capitalismo ao socialismo, apresentando Marx exatamente como a ortodoxia soviética:

---

<sup>7</sup> HEGEL, 2001, p. 64.

<sup>8</sup> HEGEL, 2001, p. 63.

Com a mesma fatalidade que preside os fenômenos da natureza, diz Marx, a produção capitalista gera sua própria negação. E é assim que se passa da sociedade capitalista para o comunismo. Mas essa não é passagem que se faz através de "pregações moralizadoras", que para nada servem: "A classe operária não tem nenhum ideal a realizar". Trata-se de passagem necessária para uma sociedade sem propriedade privada e, portanto, sem classes, sem divisão do trabalho, sem alienação e, sobretudo, sem Estado.<sup>9</sup>

Este grupo dos defensores do determinismo marxiano encontra em várias passagens da obra de Marx elementos que corroboram sua tese e aproximam a visão histórica de Marx com a de Hegel, identificando em ambos a tendência à uma teleologia, ou, pelo menos, a uma coincidência entre sistemas, na qual ambos os pensadores observam um sentido na história, independentemente da base material ou espiritual que possam dar movimento à história. Sentido que conduziu a História da barbárie à civilização europeia do século XIX.

Em 1857 e 1858, Marx produziu um manuscrito que posteriormente foi publicado com o título de *Grundrisse der Kritik der Politischen ökonomie* (esboço da crítica da economia política). Esse manuscrito é normalmente entendido como elaboração individual preparatória para a produção de *O Capital*. No entanto, contém trechos, raciocínios e elementos que não aparecem em *O Capital*, mas dão boas noções sobre o pensamento de Marx naquele momento da vida. Vejamos alguns que reforçam as teses do grupo do determinismo marxiano:

Há crianças mal-educadas e crianças precoces. Muitos dos povos antigos pertencem a esta categoria. Os gregos foram crianças normais. O encanto de sua arte, para nós, não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que cresceu. Ao contrário, é seu resultado e está indissolivelmente ligado ao fato de que as condições sociais imaturas sob as quais nasceu, e somente das quais poderia nascer, não podem retornar jamais.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> REALE e ANTISSERI, 2006, p. 182-183.

<sup>10</sup>MARX, 2011, p. 64.



Aqui a Antiguidade Grega aparece como infância da história da civilização, nada estranho para a historiografia ocidental tradicional. Mas, mais do que a infância da humanidade, aqui aparece a ideia de normalidade, o que demonstra uma expectativa para as fases do desenvolvimento. Em parágrafos próximos, podemos ainda ver um exemplo de Marx para a situação "precoce" apresentada pela sociedade inca:

Por outro lado, pode ser dito que há formas de sociedade muito desenvolvidas, embora historicamente imaturas, nas quais se verificam as mais elevadas formas da economia, por exemplo, cooperação, divisão do trabalho desenvolvida etc., sem que exista qualquer tipo de dinheiro, p. ex. o Peru.<sup>11</sup>

Ainda nos Grundrisse, podemos constatar a percepção da sociedade europeia ocidental como sendo a mais desenvolvida da história, evidenciando-se que outras formações sociais, distantes no tempo e no espaço, não serem consideradas como diferentes, mas inferiores:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte que nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc.<sup>12</sup>

Estes são alguns elementos que permitem ao grupo que interpreta o marxismo como determinista produzir no mundo todo tentativas de encaixe da história de povos originários e sociedades coloniais na linha do tempo criada para explicar o capitalismo. Nesta lógica, indígenas do Brasil são vistos como comunistas primitivos, os estados estabelecidos na América pré-colombiana são vistos como

---

<sup>11</sup> MARX, 2011. p. 56.

<sup>12</sup> MARX, 2011, p. 58.

escravistas antigos, procura-se feudalismo nas relações econômicas coloniais e as revoltas coloniais são obviamente comparadas com as revoluções burguesas que estão no alicerce político do capitalismo.

Sobre este assunto, há um debate sobre a posição do próprio Karl Marx. Alguns entendem que há uma deturpação do sentido original de sua obra, que seria desde o começo uma afirmação da liberdade, uma afirmação da máxima de que os homens fazem a própria história. Outros, no entanto, criticam Marx por pregar uma nova fé, baseada na suposta descoberta de leis universais do desenvolvimento social, leis que levariam a humanidade para o socialismo da mesma forma que a gravidade da Terra traz para o solo a pedra lançada ao ar.

Além disso, há ainda quem entenda que Marx mudou de discurso ao longo da vida, tendo iniciado sua vida intelectual como um humanista, partidário da liberdade, e terminado como um físico da sociedade. Apesar do autor ter demonstrado não ser este o caso em suas últimas correspondências, como veremos adiante.

Estas especulações sobre como pensava Marx sobre a inevitabilidade do futuro socialista, ou sobre a liberdade dos indivíduos e da sociedade, encontram paralelo na obra do jovem Marx, quando este, após a conclusão do curso de Direito, empenha seus esforços mentais na filosofia.

Karl Marx, em sua tese de doutorado, apresentada em 1841 à Universidade de Jena, tratou das diferenças na filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro, fazendo, como Hegel, um resgate da filosofia antiga pré-socrática e dando-lhe nova importância no pensamento ocidental. O fundamental na referida tese é a apresentação de uma diferença profunda nas concepções de dois pensadores atomistas do passado. De um lado, e primeiramente, do ponto de vista cronológico, fica Demócrito, acreditando que tudo o que existe é feito de átomos em queda, e que estes seguem as únicas trajetórias possíveis, sem espaço para a aleatoriedade, ou, muito menos, para a deliberação de suas trajetórias. Epicuro, ao contrário, teria, como mostrou Marx, uma concepção da realidade em que há espaço para o contingente, o que pode ser o aleatório.

A questão da incompatibilidade entre liberdade e causalidade aparece tanto nas concepções dualistas quanto monistas, dialéticas ou não. Neste contexto, Marx está inserido no problema da causalidade, do determinismo e da possibilidade da

liberdade. Em sua tese de doutorado, Marx defende a ideia de que há a possibilidade do novo. Há a possibilidade do átomo, em seu decaimento, não seguir uma ordem fixa regida duramente pelas leis da natureza. Hegel já havia apresentado na filosofia da história a questão que Marx vai desenvolver em sua tese:

não nos surpreende a ideia de que há Razão na natureza, de que a natureza é governada por leis universais e imutáveis - estamos habituados a isso e não lhe damos muita importância. Esta circunstância histórica também nos ensina uma lição de história: as coisas que parecem comuns para nós nem sempre estiveram no mundo; um pensamento novo como esse marca uma época no desenvolvimento do espírito humano. Aristóteles diz que Anaxágoras, como originador deste pensamento, parecia um homem sóbrio entre os bêbados. Sócrates adotou a doutrina de Anaxágoras, que daí por diante se tornou a ideia dominante na filosofia, com exceção da escola de Epicuro, que atribuía todos os acontecimentos ao acaso.<sup>13</sup>

Marx inicia sua tese expondo o fato de que a filosofia do período helenístico, em geral, se ocupa muito mais da produção intelectual pré-socrática do que da filosofia helênica clássica (Sócrates, Platão e Aristóteles).

Seguindo sua exposição, Marx procura apresentar um breve histórico de como a relação de Epicuro com a filosofia de Demócrito é entendida ao longo da história. Por exemplo, Marx cita que Cícero acusava Epicuro de se apropriar do pensamento de Demócrito e piorá-lo. Também citando que Plutarco teria honrado Demócrito pelo pioneirismo na concepção atomista.

Tomando partido a favor de Epicuro, Marx afirma que

A declinação epicurista do átomo modificou, portanto, toda a construção interna do reino dos átomos, na medida em que, por meio dela, ganhou relevância a determinação da forma e foi realizada a contradição que reside no conceito do átomo. Por conseguinte, Epicuro foi o primeiro a captar, ainda que de forma

---

<sup>13</sup> HEGEL, 2001, p. 50-51.

sensível, a essência da repulsão, ao passo que Demócrito tomou ciência apenas de sua existência material.<sup>14</sup>

Na contemporaneidade, vemos uma versão desta discussão quando físicos discutem sobre a possibilidade de sabermos posição e velocidade de partículas subatômicas (Einstein-Bohr). No entanto, alguns analistas da obra de Marx entendem que o Marx da juventude, humanista, produtor de uma obra ideológica de propaganda, foi suplantado na maturidade por um Marx científico e muito mais determinista. Isto é, que teria abandonado a perspectiva de Epicuro e abraçado o determinismo. Hegel não o fez por ter no Espírito a explicação da liberdade. O possível monismo materialista criava problemas, então. Michael Hardt e Antonio Negri, por exemplo, estão atentos a isso e trazem em seu *Bem Estar Comum* informações sobre o fato de Louis Althusser se ocupar dessa ruptura na compreensão de Marx.

Louis Althusser, por exemplo, define claramente essa mudança de perspectiva, configurando-a em termos filológicos e escolásticos como uma ruptura no próprio pensamento de Marx, entre o humanismo de sua juventude e o materialismo da maturidade.<sup>15</sup>

A partir disso, podemos identificar em diversos autores ao longo dos últimos dois séculos, a percepção de que o marxismo apresenta pelo menos duas tendências no que se refere ao determinismo histórico. De um lado, um marxismo tido como mais ortodoxo, preso à fase economicista, determinista, científica, de Marx; do outro lado, a tendência mais próxima do jovem Marx, defensor do *clinamen*, isto é, defensor da tese de Epicuro sobre a possibilidade do novo, da aleatoriedade, da liberdade.

Sobre a primeira tendência, por exemplo, podemos ver a explicação de Hardt e Negri:

---

<sup>14</sup> MARX, 2018, p. 83-84.

<sup>15</sup> HARDT e NEGRI, 2016, p. 38.

A obra de Karl Marx constitui uma base sólida para a visão que identifica modernidade com progresso. Nos capítulos de Grundrisse dedicados à análise das “formas que antecedem a produção capitalista”, por exemplo, ele insiste nas ligações deterministas que vinculam os modos asiático e antigo (escravagista) de produção à formação do modo capitalista.<sup>16</sup>

Na teoria crítica, podemos começar a tocar no assunto pelo contato com os autores fundamentais da Escola. Pois Adorno e Horkheimer, por exemplo, iniciam a *Dialética do Esclarecimento* justamente com a questão trazida aqui, ao apresentarem a *Odisseia* como texto fundamental do ocidente, no qual a condição humana do livre-arbítrio aparece na figura de Ulisses, em oposição ao mundo determinístico de outras personagens mitológicas. Pois, segundo eles, na mitologia grega “cada uma das figuras míticas está obrigada a fazer sempre a mesma coisa”<sup>17</sup>, e assim temos uma metáfora onde o mito representa a natureza determinada. Ulisses, no entanto, ao se opor ao previsto, representa a liberdade humana ao demonstrar que “é possível ouvir as sereias e a elas não sucumbir.”<sup>18</sup>

Adorno e Horkheimer, no entanto, não se aventuram nas explicações físicas microscópicas, nem afirmam ou negam um monismo materialista. Mas, pelo conjunto da obra, fica claro que a *Dialética do Esclarecimento* se insere nas fileiras de quem combate em prol da liberdade, a favor da ação do ser humano sobre a história.

Podemos ver em *Conceito Marxista do Homem*, de Erich Fromm, – onde o referido autor se apresenta como um defensor da ideia de que Marx fora desde o princípio até o fim da vida um humanista, partidário da liberdade – uma crítica à posição do partido comunista da União Soviética e seu materialismo mecanicista:

A meta de Marx, o desenvolvimento da individualidade da personalidade humana, é negada no sistema soviético com maior amplitude ainda que no capitalismo contemporâneo. O materialismo dos comunistas está muito mais próximo do materialismo mecanicista da burguesia do século XIX, combatido por Marx, do

<sup>16</sup> HARDT e NEGRI, 2016, p. 101.

<sup>17</sup> ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 56.

<sup>18</sup> ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 56.

que com o materialismo histórico deste. O Partido Comunista da União Soviética expressou este modo de ver ao obrigar G. Lukacs, o primeiro a reviver o humanismo de Marx, a uma "confissão" de seus erros, quando ele foi à Rússia, em 1934, depois de se ver forçado a fugir dos nazistas. Analogamente, Ernst Bloch, que apresenta a mesma ênfase no humanismo marxista em seu brilhante livro *Das Prinzip der Hoffnung* (O princípio da esperança) sofreu ataques severos de escritores do partido comunista.<sup>19</sup>

E, após vermos referência a Lukács, chegamos em Walter Benjamin, autor que deixa claro em "sobre o conceito de história" sua percepção de que a ação humana pode e deve intervir na história, afastando o fatalismo de sua concepção de como deveria ser a conduta do materialista histórico. Lukács está inserido nisso pelo fato de ter sido quem, através de seus textos, apresentou o marxismo e o materialismo histórico para Walter Benjamin.

Para fazer referência às teses sobre o conceito de história é necessário lembrar que tal texto é tradicionalmente entendido como multiverso, ou seja, com várias versões. Afinal, há conhecidas várias versões, dentre elas: a cópia pessoal de Benjamin, a versão francesa feita por ele, a cópia manuscrita feita para Hannah Arendt e a transcrição póstuma datilografada nos Estados Unidos.

A obra consiste em uma série de teses apresentadas em textos curtos que dão margem a interpretações, mas que basicamente afirmam a visão que Benjamin tinha do materialismo histórico associado a uma visão teológica e livre do ser humano e da natureza.

Nestes textos curtos, Benjamin começa por afirmar que o materialismo histórico tem por trás a teologia. Aparentemente, para Benjamin isto não é um problema. Em seguida, aparece o questionamento acerca da linearidade do tempo. Para o autor, o tempo do relógio, o tempo industrial, não é o tempo do ser humano. Da mesma forma que a história da historiografia oficial não é a história que remete à redenção. Pois o passado, segundo Benjamin, reivindica o presente. O tempo não é para ele homogêneo, mas uma sucessão de explosões fora do *continuum*. Ao seguir com suas teses, fica claro então que Benjamin se opunha ao determinismo do

---

<sup>19</sup> FROMM, 1962, p. 74-75.

comunismo soviético, bem como se ressentia da social-democracia, que permitira o fascismo ao esperar a natural chegada da história no socialismo.

Ele se opunha a todo tipo de progressismo, como visto anteriormente, que submetia o passado, colocando as gerações anteriores em condição de inferioridade. Benjamin entende a possibilidade da redenção dos vencidos no tempo de agora. Por isso, faz a conhecida proposta de escovarmos a história a contrapelo. Para ele, segundo Michel Löwy,

a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, o "sentido da história", o progresso inevitável. Será necessário lutar contra a corrente. Deixada à própria sorte, ou acariciada no sentido do pelo, a história somente produzirá novas guerras, novas catástrofes, novas formas de barbárie e de opressão.<sup>20</sup>

Por fim, já que o objetivo deste texto é se manter próximo da teoria crítica, justamente no período do centenário desta, encerramos com algo da teoria crítica mais recente. Pois, Nancy Fraser é um exemplo de como a questão da contingência, depois de ter passado por Demócrito, Hegel, Marx e Benjamin, reverbera até nossos dias.

Nós, humanos, estamos sempre procurando compreender o mundo e sempre procurando usar a compreensão para agir de forma consciente na realidade. Se considerarmos que o desenvolvimento social, político, econômico e científico do último século se baseou na ciência positiva, usando o termo de maneira ampla, podemos identificar uma tendência ao materialismo filosófico. Porém, quando o conhecimento implica na espera de determinados resultados, de acordo com um contexto, restam dúvidas sobre a possibilidade dos processos não poderem ser previstos.

Aparentemente, vivemos um momento civilizatório peculiar, no qual, por exemplo, temos dúvidas sobre a configuração geopolítica futura. Frente a isso, temos elementos consolidados de análise que possam apontar para onde estamos indo?

---

<sup>20</sup> LÖWY, 2005, p. 74.

Caso tenhamos os ditos elementos, temos a possibilidade de corrigir nosso rumo, se entendermos que é necessário fazê-lo? Podemos deliberar sobre o futuro?

Em 2019, Nancy Fraser publicou um pequeno texto com o título “o velho está morrendo e o novo não pode nascer”. A ideia de que o novo está dentro do velho é uma constante no marxismo e remonta à dialética hegeliana. No entanto, a escolha de Fraser se refere especificamente ao uso destes termos por Antonio Gramsci, que refletira em seus cadernos do cárcere acerca da situação da Itália logo após a I Guerra Mundial tendo como referência o 18 Brumário de Luís Bonaparte.

Nesta publicação, a preocupação principal está relacionada com as perspectivas políticas nos Estados Unidos e no mundo. Visto que aparentemente as únicas duas forças reais seriam o populismo de esquerda e o populismo de direita, em um contexto em que a hegemonia do neoliberalismo progressista (democrata) havia sido suplantada por um neoliberalismo hiper-reacionário não hegemônico (Trump).

No final de seu texto, Fraser deixa clara sua concepção alinhada com Benjamin, por exemplo, e provavelmente com a maioria das produções em teoria crítica. Fraser se coloca no grupo de quem vê a história como algo aberto, algo com incertezas, com a marca da contingência, com a marca do *clinamen*:

Independentemente de nossa incerteza em relação ao ponto final, uma coisa é certa: se falharmos, agora, em dar consequência a essa opção, prolongaremos o atual interregno. Isso significa condenar os trabalhadores de todas as convicções e todas as cores a tensões crescentes e ao declínio da saúde; ao aumento do endividamento e ao excesso de trabalho; ao apartheid de classe e à insegurança social. Significa imergi-los também em uma extensão cada vez mais ampla de sintomas mórbidos – em ódios nascidos do ressentimento e expressos em bodes expiatórios; em surtos de violência seguidos de arroubos de repressão; em um mundo perverso, onde as solidariedades se contraem até o desaparecimento. Para evitar esse destino, devemos romper definitivamente tanto com a economia neoliberal quanto com as várias políticas de reconhecimento que ultimamente a apoiaram – rejeitando não apenas o etnonacionalismo excludente, mas também o individualismo liberal-meritocrático. Somente unindo uma política fortemente igualitária de distribuição a uma política de reconhecimento substancialmente



inclusiva, sensível à classe, é que podemos construir um bloco contra-hegemônico capaz de nos levar além da crise atual, na direção de um mundo melhor.<sup>21</sup>

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALTHUSSER L.; BADIOU, A. *Materialismo Histórico e Materialismo Dialético*. São Paulo: Global, 1979.
- BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito de História: Edição Crítica*. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.
- FRASER, N. *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FROMM, E. *Conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- HEGEL, G. W. F. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, K. *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858: Esboços da Crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- REALE, G.; ANTISSERI, D. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2006.

---

<sup>21</sup> FRASER, 2020, p. 67-68.



# 17. GREEN NEW DEAL OU PROGRAMA ECOSOCIALISTA DE TRANSIÇÃO? UMA POLÊMICA SOBRE AS SAÍDAS DO LABIRINTO CLIMÁTICO



<https://doi.org/10.36592/9786554600972-17>

*Matheus Hein Souza*<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente ensaio tem por objetivo contribuir para o debate sobre os caminhos capazes de solucionar, dentro do possível, a emergência climática. O título é uma provocação que expressa o centro da polêmica que visamos abordar: Qual a matriz teórico-prática que melhor oferece soluções para a atual crise? A resposta para tal questionamento se faz fulcral, já que a gravidade da situação exige um planejamento crível que evite as consequências mais catastróficas que já se apresentam no horizonte. Salvo as perspectivas negacionistas, uma hipótese cruza diferentes polos do espectro político: O Green New Deal (GND). Como seu próprio nome indica, a proposta possui inspiração no New Deal, um conjunto de reformas e projetos econômicos e sociais instituído pelo presidente Franklin D. Roosevelt nos Estados Unidos durante os anos de 1933 até 1939. O objetivo do presidente Roosevelt era de impulsionar uma retomada econômica dos EUA após a crise que se instaurou a partir de 1929. Neste conjunto, entrava uma série de medidas que visavam proporcionar maior estabilidade para as populações mais empobrecidas. De maneira análoga, o GND - ou talvez o mais correto fosse GNDs, no plural - visa um conjunto de medidas que garantam uma transição energética com impulso econômico e o que consideram uma "transição justa", garantindo empregos e estabilidade aos mais pobres. A maior diferença entre o exemplo histórico e a proposta atual diz respeito ao funcionamento próprio do capitalismo: O New Deal lidava com uma crise cíclica do capital e propunha respostas que operavam no interior da lógica do capital; já o GND, propõe operar dentro da estrutura do capital, mas indicando mudanças estruturais que romperiam com a sua própria lógica. O que nos propomos neste ensaio é expor esta contradição supracitada, explorando seus elementos, mas também indicar um outro caminho possível. Assim como o GND busca referência em um programa elaborado na década de 1930, propomos tomar como inspiração outro programa elaborado na mesma década: O Programa de Transição, de Leon Trotsky.

Palavras-chave: Mudanças Climáticas; Ecosocialismo; Transição Energética; Comunismo; Ecologia Política.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

## 1 INTRODUÇÃO

O mundo enfrenta uma crise sem precedentes. A emergência climática é uma realidade já em todo o globo, com os eventos climáticos extremos vitimando milhares de pessoas, destruindo vidas e arrasando países. Este cenário atual, entretanto, não é o pior possível. Caso não consigamos conter a taxa de aumento da temperatura em 1,5°C em relação à média pré-industrial, o resultado será ainda mais catastrófico. Segundo os estudos na área, temos até 2030 para conseguirmos corrigir todo o curso sob o qual estamos andando. Para alcançar o objetivo de reverter a atual crise, é preciso um conjunto de transformações na base da sociedade. Entre as propostas para tal mudança, o Green New Deal (GND) destaca-se, sendo tomado como solução por diferentes agentes em diferentes pontas do espectro político. Inspirados pelo New Deal de Franklin Roosevelt, aqueles que apostam no GND acreditam ter encontrado uma referência e método para enfrentar a crise climática e apontar para um futuro ecologicamente sustentável e socialmente justo. Nosso objetivo aqui é analisar sua viabilidade, mas também apontar uma alternativa que nos parece mais condizente com a atual conjuntura.

## 2 O NEW DEAL E O GREEN NEW DEAL

Não é por acaso que os proponentes do GND referenciam-se ao New Deal como um modelo ou inspiração para a criação de um programa que dê conta da atual crise. O New Deal foi elaborado na década de 1930 pelo presidente estadunidense Franklin D. Roosevelt com a intenção de lidar com a situação econômica que o país atravessava depois da crise de 1929, período conhecido como a "Grande Depressão". Em termos gerais, a crise que se inaugura neste momento trata-se de uma profunda crise econômica de proporções globais. De acordo com o historiador Hobsbawm,

Durante a Grande Depressão, até mesmo o fluxo internacional de capital pareceu secar. Entre 1927 e 1933, os empréstimos internacionais caíram mais de 90%. Por que essa estagnação? Sugeriram-se vários motivos, como por exemplo que a maior das economias do mundo, a dos EUA, passara a ser praticamente auto-suficiente, exceto pelo suprimento de umas poucas matérias-primas; jamais

dependera particularmente do comércio externo. Contudo, mesmo países que tinham sido comerciantes de peso, como a Grã-Bretanha e os Estados escandinavos, mostravam a mesma tendência. Os contemporâneos concentravam-se numa causa de alarme mais óbvia, e com certeza quase tinham razão. Cada Estado agora fazia o mais possível para proteger suas economias de ameaças externas, ou seja, de uma economia mundial que estava visivelmente em apuros (HOBSBAWM, 2003, p. 93)

Assim, cada país precisa encontrar maneiras de lidar com a crise em desenvolvimento. Ao não se tratar de uma crise localizada em um setor da economia ou em um país, cada Estado precisava desenvolver seus próprios mecanismos para contenção da crise e seus efeitos mais nefastos. Ainda segundo Hobsbawm,

Para aqueles que, por definição, não tinham controle ou acesso aos meios de produção (a menos que pudessem voltar para uma família camponesa no interior), ou seja, os homens e mulheres contratados por salários, a consequência básica da Depressão foi o desemprego em escala inimaginável e sem precedentes, e por mais tempo do que qualquer um já experimentara. No pior período da Depressão (1932-3), 22% a 23% da força de trabalho britânica e belga, 24% da sueca, 27% da americana, 29% da austríaca, 31% da norueguesa, 32% da dinamarquesa e nada menos que 44% da alemã não tinha emprego. E, o que é igualmente relevante, mesmo a recuperação após 1933 não reduziu o desemprego médio da década de 1930 abaixo de 16% a 17% na Grã Bretanha e Suécia ou 20% no resto da Escandinávia (HOBSBAWM, 2003, p. 97).

Como tende a ser, o maior impacto da crise deu-se entre as camadas mais pobres da população, a saber, a classe trabalhadora e o semi-proletariado. A crescente do desemprego arrastou parcelas gigantes das populações de todo o globo para a miséria e extrema pauperização. Essa não era uma realidade estranha ao Sul global, mas o que surpreende é o impacto no Norte global. Os países considerados "ricos" e "desenvolvidos" foram fortemente impactados pela crise e sua população trabalhadora teve que lidar ou com o desemprego ou com a redução drástica nos salários e nas condições básicas de vida. É diante deste cenário que Roosevelt propõe um programa ousado de recuperação econômica combinada com medidas

que visavam lidar com o desemprego e oferecer algum alívio econômico para as camadas mais empobrecidas. Esse programa, o New Deal, tinha como objetivo

umentar as obras públicas, apoiar os preços agrícolas, criar novos mercados hipotecários, reduzir o dia e a semana de trabalho, regular os títulos, restaurar o comércio internacional, reflorestar o campo e revogar a Lei Seca. Depois de assumir o cargo em 1933, Roosevelt trabalhou com o Congresso para aprovar leis para todas estas medidas e muito mais: no final da década, o New Deal tinha crescido para incluir seguro social contra a velhice, o desemprego e a invalidez; gestão de bacias hidrográficas; apoio à sindicalização; seguro de Depósito; e uma União Federal fortalecida (RAUCHWAY, 2008, p. 12)

De tal modo, o New Deal foi relativamente bem-sucedido nos seus objetivos: conseguiu estabilizar a economia estadunidense, controlar as taxas de desemprego, criar programas sociais para os mais vulneráveis e impulsionar a economia do país. É importante destacar que se tratava de uma crise cíclica do capitalismo. Apesar do seu impacto devastador nas economias nacionais, a Grande Depressão estava inserida dentro do ciclo constante de crises próprios do sistema do capital. De todo modo, independentemente das diferenças históricas, os defensores do GND buscam referência diretamente nesse processo histórico e, mais especificamente, no tipo de programa que Roosevelt colocou em curso nos EUA. Como explicitado,

O GND inspira-se no New Deal, que foi uma série de políticas econômicas, programas governamentais de emprego e programas de obras públicas que foram adotados pelo governo dos EUA durante o mandato do Presidente Franklin Delano Roosevelt (FDR) para enfrentar a Grande Depressão. Tal como acontece com o New Deal, proporcionar emprego é um elemento central do GND. Contudo, uma diferença fundamental entre os dois programas é que, além dos problemas econômicos, O GND também deve enfrentar uma crise ecológica global de perturbações climáticas, perda de biodiversidade, degradação do solo, poluição plástica e inúmeras outras questões (TIENHAARA; ROBINSON, 2023, p. 02).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> No original: *The GND draws inspiration from the New Deal, which was a series of economic policies, government employment programs, and public works programs that were adopted by the US government during the tenure of President Franklin Delano Roosevelt (FDR) to tackle the Great Depression. As with the New Deal, providing employment is a central plank of the GND. However, a key*

Portanto, o GND direciona sua atenção ao passado com a intenção de pegar a estrutura de um programa e atualizá-lo ao tempo presente. Em outros termos, aqueles que propõem um GND buscam aplicar um método aplicado na década de 1930 e que foi bem-sucedido, mas incorporando os principais desafios do nosso tempo, especificamente, a crise climática. Contudo, é preciso perguntar-se: as condições atuais validam tal empreitada? Ou mais, a lógica do sistema capitalista no século XXI oferece paralelos que permitam que um método como o do New Deal seja relevante para o contexto de hoje? Autores que defendem o GND não ignoram essa questão: “É claro que é lógico perguntar: se o mercado não vai liderar uma transformação socioeconômica, então quem ou o que o fará? Para a maioria dos *Green New Dealers*, a resposta a esta pergunta é, antes de tudo, o Estado” (TIENHAARA; ROBINSON, 2023, p. 05)<sup>3</sup>. Então, para os defensores do GND é evidente que a saída não pode ser meramente através da autorregulação do mercado. Há uma autoconsciência sobre o papel do mercado na própria crise. Contudo, o que apontam como saída é uma esperança na utilização da ferramenta do Estado para a implementação de um programa que lide com a crise climática. Isto é trabalhar exatamente na matriz do New Deal, já que a proposta de Roosevelt apostava centralmente na intervenção direta do Estado como meio de mitigar e reverter a crise iniciada em 1929.

Acreditamos que essa visão incorre em dois erros cruciais: 1) não compreender a lógica e dinâmica do sistema capitalista; 2) ignorar o capitalismo e seu funcionamento como a causa primeira da crise climática. Portanto, de modo a melhor compreender a crise e os caminhos para a sua solução, é preciso entender o papel do capitalismo na situação em que nos encontramos hoje.

---

*difference between the two programs is that in addition to economic ills, the GND must also tackle a global ecological crisis of climate disruption, biodiversity loss, soil degradation, plastic pollution, and numerous other issues.*

<sup>3</sup> No original: *Of course, it is logical to ask: if the market is not going to lead a socio-economic transformation, then who or what will? For most Green New Dealers, the response to this question is, first and foremost, the state.*

### 3 AS BASES MATERIAIS DA CRISE CLIMÁTICA

Uma característica central do sistema do capital é a permanente busca pela superação das barreiras que lhe são impostas. Mézáros afirma que “a tentativa de ir além de suas possibilidades é a marca da relação do capital também com as condições elementares de reprodução sociometabólica, no intercâmbio absolutamente inevitável da humanidade com a natureza” (MÉSZÁROS, 2002, p. 250). Assim, a relação do capital com a natureza não difere de sua relação com os outros elementos materiais do mundo. Deve ser explorada e qualquer limitação superada. De todo modo, sendo a natureza finita, um limite claro é posto diante do capital. Entretanto,

é da natureza do capital não reconhecer qualquer medida de restrição, não importando o peso das implicações materiais dos obstáculos a enfrentar, nem a urgência relativa (chegando à emergência extrema) em relação a sua escala temporal. A própria ideia de “restrição” é sinônimo de crise no quadro conceitual do sistema do capital. (MÉSZÁROS, 2002, p. 253).

Assim, mesmo com os possíveis resultados catastróficos de levar ao extremo a lógica incontrolável de seu sistema, o capital não pode restringir-se. As consequências são de um completo desbalanço nos ciclos naturais e em elementos cruciais da relação entre a sociedade e a natureza. Como afirma Mézáros,

Isto não vale apenas para as exigências de energia da humanidade ou para a administração dos recursos naturais e dos potenciais químicos do planeta, mas para todas as facetas da agricultura global, inclusive a devastação em grande escala das florestas e a maneira irresponsável de tratar o elemento sem o qual nenhum ser vivo pode sobreviver: a água (MÉSZÁROS, 2002, p. 153).

De tal modo, o sistema capitalista não pode reconhecer e jamais reconhecerá os ciclos próprios da natureza. Tal reconhecimento implicaria na necessidade de impor limites a si próprio. Pelo contrário, o capitalismo deve ignorá-lo o máximo possível, de modo a prosseguir com a exploração dos recursos naturais. Marx, já no



século XIX, identificava tal lógica. Em “O Capital”, Marx identifica – na sua análise da agricultura industrial – que o modo de produção capitalista no campo levava a um esgotamento total dos nutrientes do solo. Transgredindo os ciclos naturais de restauração do solo, o capitalismo provocava uma crise ecológica localizada na Inglaterra do período e, por consequência, numa crise de abastecimento. Os autores da ecologia marxista denominam essa descoberta de Marx como “ruptura metabólica”.

John Bellamy Foster, Brett Clark e Richard York visam trazer a ideia de “ruptura metabólica” para os dias atuais na obra *The Ecological Rift* (2010). Apoiados por pesquisas coordenadas por cientistas e agências internacionais, os autores tratam de nove limites planetários, sendo eles: “acidificação do oceano, destruição estratosférica da camada de ozônio, os ciclos de nitrogênio e fósforo, uso global da água doce potável, mudança no uso da terra, perda de biodiversidade, carregamento atmosférico de aerossol e poluição química” (CLARK; FOSTER; YORK, 2010, p. 14), além do aquecimento global. Os limites planetários elencados pelos autores, em especial a crise climática, representam uma globalização da ruptura metabólica. Se o estudo de Marx apontou uma ruptura em um processo específico, agora a ruptura está presente em todas as dinâmicas socioambientais. Logo, a relação entre o metabolismo social e o metabolismo da natureza está caracterizado, na atualidade, pela ruptura metabólica. O economista brasileiro Eduardo Sá Barreto, especialista em economia ecológica, afirma, em confluência com o que foi supracitado, que

é comum entre os climatologistas o reconhecimento da provável existência de pontos críticos a partir dos quais haveria uma aceleração das mudanças climáticas, o aumento de fenômenos naturais extremos e a diminuição significativa da possibilidade de revertermos ou nos adaptarmos ao processo (BARRETO, 2018, p. 27)

Esta constatação baseada em pesquisas científicas reforça a compreensão de que vivemos em um contexto de ruptura metabólica global. Barreto avança na sua exposição e aponta outros elementos da crise ecológica atual que também corroboram com a tese de uma ruptura generalizada e que se intensificaram caso rompermos os limites metabólicos do clima:

alguns dos efeitos possíveis de um aumento de 2°C na temperatura média do planeta seriam: (i) seca e desertificação na África, Austrália, sul da Europa, e oeste dos Estados Unidos, acompanhadas de reduções significativas das terras cultiváveis; (ii) perdas glaciais na Ásia e na América do Sul; (iii) derretimento das calotas polares e consequente aumento no nível dos oceanos; (iv) e a possível extinção de 15-40% das espécies vegetais e animais (BARRETO, 2018, p. 26).

É claro, o próprio sistema do capital visa encontrar soluções, ao menos paliativas, para os efeitos mais graves da crise. Apostas em saídas de mercado verde e geoengenharia são as mais difundidas no mainstream político. Mas como Mészáros afirma categoricamente, “todos os que continuam a postular que ‘ciência e tecnologia’ resolverão as graves deficiências já inegáveis e as tendências destrutivas da ordem estabelecida de reprodução, ‘como sempre aconteceu no passado’, estão se iludindo” (MÉSZÁROS, 2002, p. 254). A escala de tempo necessária para ações demanda saídas urgentes que possam ser aplicadas de imediato, entretanto, todas as saídas oferecidas pelo capital são ineficientes – já que as saídas de mercado, aplicadas com grande ênfase desde o Protocolo de Quioto, não produziram qualquer efeito significativo – e, em muitos casos, nem mesmo existentes, já que a grande saída da geoengenharia se baseia em conceitos tecnológicos que ainda não possuem possibilidade de realização. Até mesmo Marx, há mais de 150 anos, n'O Capital “rejeita claramente a ilusão de que o desenvolvimento das forças produtivas em termos tecnológicos permite a manipulação arbitrária da natureza, transformando completamente o mundo sensível externo em uma segunda natureza” (SAITO, 2021, p. 321). Em confluência com todas as questões expostas por Saito e Foster, Mészáros afirma que

no período da ascendência histórica do capital, a capacidade do sistema de ignorar a causalidade espontânea e o ritmo da natureza – que circunscreviam e “fechavam” as formas de satisfação dos seres humanos – trouxe um grande aumento em seu poder de produção, graças ao desenvolvimento do conhecimento social e à invenção das ferramentas e dos métodos exigidos para traduzi-lo em potencialidade emancipadora (MÉSZÁROS, 2002, p. 254).

Mas, “como esse progresso teria de ocorrer de forma alienada, sob o domínio de uma objetividade reificada – o capital – que determinasse o rumo a seguir e os limites a transgredir, o intercâmbio reprodutivo entre a humanidade e a natureza teve de se transformar no oposto” (MÉSZÁROS, 2002, p. 254), isto é, na negação de qualquer potencialidade emancipadora. Como supramencionado, esta dimensão é ainda mais problemática em um contexto no qual já não estamos na fase ascendente do capital e, mesmo assim, o sistema intensifica suas dinâmicas, abrindo crescentemente espaço para seus efeitos destrutivos. Segundo Mézáros,

como toda a nossa experiência histórica nos ensina, o sistema do capital, mesmo em sua fase histórica marcada apenas por recorrentes crises conjunturais, em contraste com a sua grave crise estrutural em nosso tempo, caracteriza-se pelo curto prazo a todo custo, cobrindo apenas alguns anos em seu ciclo de reprodução usual, e de modo algum muitos milhares de anos com a previsão confiável necessária (MÉSZÁROS, 2008, p. 54-55).

Esta lógica de curso ciclos temporais, mecanismo vital para o funcionamento do capital, está completamente em contradição com os ciclos da natureza – longos e complexos. A partir de tudo que foi elaborado nesta seção sobre a dinâmica entre capital e natureza, podemos afirmar que a situação atual é de alto risco para a humanidade, já que “a história da formação socioeconômica capitalista possui uma lógica imanente, patentemente destrutiva e, em seu sentido mais fundamental, incontrolável” (BARRETO, 2018, p. 213). Se o GND visa operar dentro dos limites do sistema capitalista, utilizando-se do Estado como mecanismo de reformas, como poderia lidar com a contradição aberrante entre capital e natureza? A resposta parece clara: não pode. Contudo, identificar que o GND possui limitações graves como programa de solução para a crise não é o bastante. É preciso apontar uma outra saída, uma solução.

#### **4 PROGRAMA DE TRANSIÇÃO E PROGRAMA DE TRANSIÇÃO ECOSSOCIALISTA**

O próprio New Deal, apesar de relativamente bem-sucedido, também demonstrou-se limitado. No decorrer da década de 1930 o mundo viu-se novamente

a beira de outra guerra mundial e a propulsão da desigualdade e de crises estourando. Como aponta o teórico e revolucionário russo Leon Trotsky:

O New Deal, apesar da sua pretenciosa determinação inicial, representa apenas uma forma especial de perplexidade política, possível apenas num país onde a burguesia conseguiu acumular riqueza incalculável. A atual crise, longe de ter chegado ao seu curso completo, já conseguiu mostrar que a política do New Deal, tal como a política da Frente Popular em França, não abre nenhuma nova saída para o beco cego econômico (TROTSKY, 1977 [1938], p. 111)<sup>4</sup>

É a partir do próprio revolucionário russo que queremos provocar uma alternativa. Na mesma década de 1930, Trotsky pretendeu construir uma alternativa à crise capitalista. Como marxista, Trotsky apostava na ruptura revolucionária com o marxismo conquistada através da organização e luta das massas trabalhadoras. Para Trotsky, o mundo deparava-se com uma “contradição entre a maturidade das condições objetivas revolucionárias e a imaturidade do proletariado e sua vanguarda” (TROTSKY, 1977 [1938], p. 113-114)<sup>5</sup>. Isto é, a realidade do capitalismo já garante condições para que a revolução global fosse deflagrada. A desigualdade brutal entre as classes, o perigo iminente da guerra, a massiva industrialização a nível global, todas as condições objetivas e materiais estavam postas. Entretanto, o proletariado ainda vivia na infância da sua consciência política. Não havia entre a massa a consciência da conexão entre as condições miseráveis a qual eram submetidos e as dinâmicas próprias do sistema capitalista. É por isso que Trotsky afirma que “é necessário ajudar as massas no processo da luta diária para encontrar a ponte entre as reivindicações atuais e o programa socialista de revolução” (TROTSKY, 1977 [1938], p. 114)<sup>6</sup>. Em outras palavras, os revolucionários precisam atuar de modo a auxiliar a classe trabalhadora a realizarem o salto de compreensão

---

<sup>4</sup> No original: *The New Deal, despite its initial pretentious resoluteness, represents but a special form of political perplexity, possible only in a country where the bourgeoisie succeeded in accumulating incalculable wealth. The present crisis, far from having run its full course, has already succeeded in showing that New Deal politics, like Popular Front politics in France, opens no new exit from the economic blind alley.*

<sup>5</sup> No original: *contradiction between the maturity of the objective revolutionary conditions and the immaturity of the proletariat and its vanguard*

<sup>6</sup> No original: *It is necessary to help the masses in the process of the daily struggle to find the bridge between present demands and the socialist program of the revolution*

no sentido de conectar as condições atuais de vida e a necessidade de superação do capitalismo.

Para atingir esse objetivo, Trotsky elabora o "Programa de Transição". Segundo o trotskista estadunidense George Novack, esse Programa

apresenta um método de abordagem e um conjunto de propostas que visam mobilizar as massas para a ação revolucionária. Procede das condições objetivas e do nível de consciência existente dos trabalhadores e de outros setores dos oprimidos para liderá-los, passo a passo, através da educação que recebem no decorrer de suas lutas, para a constatação da necessidade da conquista do poder (NOVACK, 1972, p. 4)<sup>7</sup>

Assim, o Programa de Transição possui um método: a partir da realidade cotidiana da população e os desafios que enfrenta, criar um conjunto de reivindicações transitórias que choquem a classe contra o sistema capitalista e suas barreiras. O resultado, no nível da consciência do proletariado, é da impossibilidade de realização das suas reivindicações dentro dos limites do capitalismo. A conclusão? É preciso superá-lo. Como prossegue Novack, "a essência de nosso método é considerar a situação atual e seu nível de desenvolvimento, distinguir os problemas específicos, que mais preocupam aos participantes típicos do movimento e aprovar soluções que iremos propor" (NOVACK, 1972 [1938], p. 6). Ainda de acordo com o marxista estadunidense, "o fato mais notável sobre o Programa de Transição não é a necessidade de tais alterações e o carácter de tais adaptações, mas a validade substancial do seu método" (NOVACK, 1972 [1938], p. 05)<sup>8</sup>.

É a partir dessa constatação final de Novack que queremos encerrar nossa exposição. O método do Programa de Transição, como mencionamos, consiste em conectar os problemas cotidianos da classe trabalhadora com a necessidade de superar o capitalismo, fazendo isto através de uma série de reivindicações que

---

<sup>7</sup> No original: *it presents a method of approach and a set of proposals aimed at mobilizing the masses for for revolutionary action. It proceeds form the objective conditions and the existing level of consciousness of the workers and other sections of the opressed to lead them, step by step, thorough the education they receive in the course of their struggles, to the realization of the necessity for the conquest of power*

<sup>8</sup> No original: *The most remarkable fact about the Transitional Program is not the necessity for such amendments and the character of such adpatations but the substantial validity of its method*

correspondam a estes problemas e entrem em choque com a ordem existente. Tal processo, através da construção de um partido revolucionário que possa organizar a classe, permitiria o amadurecimento das condições subjetivas e abriria o caminho para uma revolução que rompa com o sistema. Num mundo de crise climática, num contexto de aprofundamento dos impactos dos eventos climáticos extremas e do escancaramento da impossibilidade e incapacidade das economias capitalistas oferecerem respostas para a crise atual, nos parece que a saída só pode ser a ruptura com o atual sistema. Para tal, será necessário a construção de um programa que permita trilhar o caminho para esta superação. O método do Programa de Transição nos parece válido ainda hoje, apesar de seu conteúdo precisar ser atualizado. Já o GND, apoiado no método do New Deal, nos parece fadado ao fracasso.

## 5 CONCLUSÃO

Os Green New Dealers partem de uma intuição correta: o mercado está na raiz do problema atual e não pode solucioná-lo. Entretanto, sua proposta de programa esbarra na limitação de colocar no Estado a responsabilidade e solução para os problemas. Ignorando o papel do Estado no sistema capitalista, isto é, submetido ao sistema atual, ignoram que não é possível utilizar as ferramentas do sistema como mecanismo para superar os elementos da crise atual. Afinal, o sistema capitalista é inerentemente destrutivo à natureza, sendo impossível separar desenvolvimento capitalista e destruição dos recursos naturais. De tal modo, o GND não consegue dar um passo decisivo e central para superar a crise climática, que é a superação do sistema capitalista. Por mais que não haja uma resposta pronta como alternativa ao GND, o método do Programa de Transição aponta uma direção promissora para sua elaboração. A população sente diretamente os efeitos da crise climática e dos seus impactos surgem necessidades imediatas e urgentes. A partir destas, utilizando-se do método do Programa de Transição, é possível construir um conjunto de reivindicações transitórias que apontam para a superação do sistema capitalista e direcionem para um projeto de sociedade ecossocialista.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETO, E. S. *O Capital na Estufa*. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.
- CLARK, B.; FOSTER, J. B. YORK, R. *The Ecological Rift*. Nova York: Monthly Review Press, 2010.
- HOBBSAWM, E. *Era dos Extremos*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- MÉSZÁROS, I. *Para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MÉSZÁROS, I. *El Desafio y la Carga del Tiempo Histórico*. Valencia: El Peerro y la Llama, 2008.
- NOVACK, G. The Role of the Transitional Program in the Revolutionary Process. *National Educational department of the Socialist Workers Party*, Nova York, p. 01-22, 1972.
- RAUCHWAY, E. *The Great Depression and the New Deal*. Nova York: Oxford University Press, 2008.
- SAITO, K. *O Ecosocialismo de Karl Marx*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- TIENHAARA, K.; ROBINSON, J. *Routledge Handbook on the Green New Deal*. Nova York: Routledge, 2023.
- TROTSKY, L. *The Transitional Program for Socialist Revolution*. Nova York: Pathfinder, 1977.







