

Τύραννος:

Contribuições filosóficas para a
compreensão do horizonte político
contemporâneo



Organização
Vicente Brazil

Ed
UECE

Coleção
Argentum nostruM

Τύραννος:

Contribuições filosóficas para a compreensão do
horizonte político contemporâneo



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE †
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
XESÚS BLANCO-ECHAURI

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY BEZERRA DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ÉRASMO MIESSA RUIZ
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)
ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)
HOMERO SANTIAGO (USP)
IEDA MARIA ALVES (USP)
MANUEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)
MARIA LÍDIA CALLOU DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)
PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)
ROMEU GOMES (FIOCRUZ)
TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)

Coleção
Argentum nostrum

ORGANIZAÇÃO
Vicente Brazil

Τύραννος:
Contribuições filosóficas para a compreensão do
horizonte político contemporâneo



1. EDIÇÃO
FORTALEZA - 2021

Τόραννος:
Contribuições filosóficas para a compreensão do horizonte político contemporâneo

© 2021 *copyright* by **organizador**

ISBN: 978-85-7826-782-7

1. Edição: Setembro de 2021

Publicação da EdUECE EM COEDIÇÃO COM O CMAF/UECE

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do organizador. O *download* e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao organizador e aos tradutores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará CEP:

60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

Editora filiada à



COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CAPA, CONTRACAPA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

DIAGRAMAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO NA FONTE

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ/BIBLIOTECA CENTRAL DO CENTRO DE HUMANIDADES
BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281**

T883 *Τόραννος:* contribuições filosóficas para a compreensão do horizonte político contemporâneo [recurso eletrônico] / Vicente Brazil (org.). – 1. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2021.

297 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-782-7

1. Filosofia. 2. Política. 3. Fascismo. I. Brazil, Vicente Thiago Freire. II. Título.

CDD 100

Sumário

Apresentação

Vicente Thiago Freire Brazil

p. 9

1 O verdadeiro papel do governante da Cidade Virtuosa segundo Al-Fārābī

Virgínia Braga da Silva Santos

p. 11

2 A Alma do Tirano Segundo a República de Platão

José Wilson da Silva

p. 33

3 A distopia como crítica ao negacionismo e autoritarismo: Uma análise da obra “a revolução dos bichos” de George Orwell

Marco Aurélio Dantas Nepomuceno

p. 51

**4 Bonapartismo, fascismo e autocracia burguesa:
Emergência das ditaduras de classe em perspectiva**

David Albuquerque de Menezes

p. 67

**5 Tirania deseducadora:
Uma denúncia a partir de “Educação e Mudança”, de Paulo
Freire**

Diala de Sousa Silva Nicolau

Marcos Fábio Alexandre Nicolau

p. 105

**6 A tirania, a confusão das ordens e o ridículo em uma
perspectiva relacional**

Rafael Britto de Souza

p. 127

**7 Filosofia e Literatura:
Ética, revolta e solidariedade em A Peste de Albert Camus**

Leandson Vasconcelos Sampaio.

p. 149

8 A tirania da tristeza em Deleuze

Lucas Dilacerda

p. 179

**9 Política, polarismo ideológico e democracia:
Advertências Filosóficas para o problema do messianismo**

Robert Brenner Barreto da Silva

p. 195

10 O poderoso *versus* o despótico e tirânico:

O *lógos* no *Elogio de Helena*

Vicente Thiago Freire Brazil

p. 215

11 O paradigma do estado de exceção e o governo da pandemia:

Breves considerações a partir das intervenções de Agamben

Francisco Bruno Pereira Diógenes

p. 233

12 Breve apresentação da *Redução Sociológica* de Guerreiro Ramos

Allison Duarte Barbosa

p. 269

13 A revolução copernicana do poder em Pierre Clastres.

Variações da política ameríndia contra o Estado.

Mateus Uchoa

p. 281

Apresentação

Os múltiplos dilemas que as sociedades contemporâneas vivem estabeleceram novas modalidades de crises que exigem outras reflexões. Novas abordagens não implicam num abandono ingênuo da tradição em nome da adoção simplória de hipóteses surpreendentemente inéditas. A história do pensamento político tem muito a nos ensinar, assim, partindo da antiguidade clássica, atravessando o medievo e a modernidade, para enfim chegar no contemporâneo, esta obra pretende discutir as várias formas de resistência e sociabilidades possíveis para o novo mundo que se impõe a nós, de maneira tanto inevitável quanto invariável.

Os sofistas, Platão, Camus, Benjamim, Hegel, Marx, Nietzsche, dentre outros, serão os pensadores com quem as autoras e os autores deste livro dialogarão com a finalidade de apresentar conceitos, hipóteses, chaves-de-leitura e assim introduzir os leitores desta obra ao conhecimento de formas alternativas de trato da politicidade e de enfrentamento aos abusos totalitários, às violências ditatoriais, aos personalismos de líderes com inclinações tirânicas.

Nunca é demais ressaltar que o simples ativismo político, sem um quadro teórico fundador, pode gerar um contingente inteiro de indivíduos meramente manipulados, instrumentalizados por ideologias ou partidos políticos, ao invés de capacitá-los à cidadania plena.

O estado-de-coisas vigente na política atual constitui-se como um experimento contínuo de validação e teste dos limites institucionais e reais das democracias contemporâneas. Polarização social, limites da liberdade de expressão, politização e instrumentalização das redes sociais, dentre outras questões, são as temáticas incomuns que povoam a filosofia contemporânea. Dentre as várias possibilidades de acesso a essas questões, optou-se por utilizar-se na presente obra a figura do tirano, a qual desdobra-se no curso da história como várias outras imagens: o déspota antigo, o suserano medieval, o rei absolutista moderno, o ditador militar contemporâneo.

Através da experiência de uma rede de pesquisadoras e pesquisadores com larga vivência acadêmica e profícua produção investigativa, foi realizado o webnário Τύραννος, esforço acadêmico organizado pelo Professor Vicente Brazil da Universidade Estadual do Ceará através do coletivo de projetos de pesquisa e extensão que esse coordena, cujo êxito da atividade materializa-se neste livro que apresenta em cada capítulo parte das discussões sobre os dilemas e desafios da conjuntura político-social da nossa época.

O organizador

1

○ verdadeiro papel do governante da Cidade Virtuosa segundo Al-Fārābī

Virgínia Braga da Silva Santos¹

INTRODUÇÃO

A reflexão política desenvolvida por Abū Nasr Al-Fārābī (870-950) expressa sua pretensão de propor mudanças à comunidade na qual vivia. A argumentação que ele desenvolveu sobre o que seria uma Cidade Virtuosa pode, até mesmo, ser encarada como uma crítica aos governos de sua época. Sua própria vida, com diversas viagens, exemplifica a ideia de que “[...] o homem virtuoso está proibido de permanecer em políticas imorais e deve emigrar às cidades virtuosas, se é que existem, de fato, em sua época” (AL-FĀRĀBĪ, 2009. p. 221, tradução nossa). Deste modo, compreende-se que seu interesse não era apenas ideológico, mas que ele realmente acreditava ser possível estabelecer um regime virtuoso. Pensar esse tipo de comunidade é algo indispensável, pois para o filósofo árabe, tal como já

¹ Mestra em Filosofia. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: ginnybraga@gmail.com

afirmava Aristóteles², o ser humano é naturalmente político. Os humanos sempre buscam estar em comunidade, pois é a partir dela que eles suprem as necessidades pelas quais são apenas animais, e alcançam a perfeição que os identifica como racionais. Assim, é na comunidade que se alcançam os interesses humanos, mas apenas na comunidade virtuosa se obtém o fim último que é a felicidade (*sa'ādah*). Portanto:

É impossível ao homem obter a perfeição para a qual seus dons naturais foram criados a não ser formando sociedades gerais e muito variadas onde se ajudem mutuamente e se ocupem uns em favor de outros, em nome do que necessitam para viver. Eles se associam, então, para que possam encontrar no trabalho de todos o que necessitam para que cada um subsista e obtenha a perfeição. (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 82, tradução nossa)

O maior bem que pode ser conquistado na cidade é a felicidade. Segundo Al-Fārābī, a felicidade se sobrepõe a todo e qualquer bem, pois os bens que o ser humano prefere são escolhidos em virtude de outros, mas quando se adquire a felicidade não há necessidade de se dirigir a outro fim. Portanto, a felicidade é desejada por si mesma, de modo a ser o maior, o mais preferível e o mais perfeito dos bens. Uma vez que a felicidade é o fim a vida humana quem deseja alcançá-la deve seguir um caminho que exige o conhecimento dos: “[...] princípios últimos dos seres, seus graus, a felicidade, o governo primeiro que a cidade

2 Os árabes tiveram acesso a quase todas as obras aristotélicas, exceto a *Política*. Apesar disso, Al-Fārābī tinha conhecimento de que o filósofo grego considerava os seres humanos dependentes da esfera política, pois, já na *Ética a Nicômaco* Aristóteles anuncia que “[...] o ser humano é, por natureza, um ser social” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1097b 12), enquanto na *Política* isto é apenas definido com mais clareza: “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade [...]” (ARISTÓTELES, *A Política*, 1253a 2-3).

virtuosa tem e os graus de seus governantes; e, em seguida, as ações determinadas que, uma vez feitas, levam à felicidade” (AL-FĀRĀBĪ, 2009. p. 109, tradução nossa). O que é proposto pelo pensador é a articulação de teoria e prática, os humanos devem saber o que é a felicidade e o que deve ser feito para obtê-la.

Considerando que uma comunidade é constituída por distintos indivíduos, seria difícil que todos, de modo unânime, pensassem sobre a mesma definição de felicidade ou nas ações que conduzem a ela. Neste sentido, compreende-se que:

[...] os homens precisam, para viver, de uma direção e, por consequência, de uma lei; eles precisam, para viver bem, para alcançar a felicidade, de uma lei divina que lhes dirige não apenas, como a lei humana, em direção à paz e à perfeição moral, mas também em direção à inteligência das verdades supremas e, assim, rumo à perfeição suprema; a lei divina é dada aos homens por (intermédio de) um homem que é “profeta”, ou seja, que reúne em sua pessoa todas as qualidades essenciais também do filósofo [...]. (STRAUSS, 1937. p. 125, tradução nossa).

Disso é perceptível a necessidade de um governante para cidade, mas qual é o verdadeiro papel que deve ser desempenhado por ele para que a comunidade chegue ao seu fim? Segundo Al-Fārābī, o líder precisa ser sábio, pois: “Se houvesse uma época em que o governante não fosse dotado de sabedoria, embora todas as outras condições fossem cumpridas nele, então o Estado Modelo estaria sem um rei, o chefe que ocupasse o comando daquele Estado não seria rei e o Estado arruinaria” (AL-FĀRĀBĪ, 1995. p. 94-95, tradução nossa). A sabedoria consiste na posse dos conhecimentos para a felicidade, mas para além de ter esse conhecimento o governante deve saber repassá-lo aos demais. Portanto, tendo em vista o fim da Cidade Virtuosa, o governante também deve ser um educador para ela. Assim, levando em consideração esta breve introdução, bem como o

problema apresentado, este trabalho se propõe a expor o papel desempenhado pelo governante na Cidade Virtuosa farabiana. Para alcançar esse objetivo, parte-se de um trabalho bibliográfico, no qual são utilizadas como fontes principais as obras políticas de Al-Fārābī. Diante disto, segue-se a uma investigação que será desenvolvida em três pontos: a felicidade como o verdadeiro fim; as cidades e os fins; o governante como educador da Cidade Virtuosa.

1.1 A FELICIDADE COMO O VERDADEIRO FIM

Al-Fārābī é um dos partidários da filosofia aristotélica e considera, assim como o filósofo grego, que a felicidade deve ser compreendida como algo de caráter especulativo³ que é o maior bem a ser alcançado pelos humanos:

[...] entre os bens a felicidade é o maior bem e entre as coisas preferíveis é a mais preferível e é o mais perfeito de todos os fins até os quais se esforça o homem, pelo fato de que os bens que se preferem uns se preferem para alcançar por meio deles outro fim, como, por exemplo, o exercício físico e o tomar medicamentos, e outros se preferem somente por razão de si mesmos. É evidente que os que são preferíveis por razão de si mesmos são preferíveis e mais perfeitos que os que são preferíveis por razão de outra coisa distinta. (AL-FĀRĀBĪ, 2002. p. 43-44, tradução nossa).

De acordo com Al-Fārābī, uma vez que só é possível obter a felicidade na posse das coisas belas e é a filosofia que estuda o belo, é por meio da filosofia que a felicidade pode ser alcançada. O belo possui duas partes, uma que consiste apenas

³ “Conclui-se que a atividade de Deus, que é transcendente em bem-aventurança, é a atividade especulativa, e assim entre as atividades humanas aquela que é a mais aparentada à atividade divina da especulação será a maior fonte de felicidade”. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1178b1)

no conhecimento e outra que implica conhecimento e ação, sendo assim, a filosofia segue a mesma divisão: uma por meio da qual se conhece os seres que não são objeto da ação humana, sendo definida como filosofia teórica, e outra através da qual é possível conhecer aquilo cuja natureza consiste na ação, sendo denominada de filosofia prática e filosofia política. A filosofia teórica inclui três classes de ciência que compreendem os seres que podem ser conhecidos: matemática, física e metafísica. A filosofia política se divide em duas partes: a ética, por meio da qual se adquire o conhecimento das ações belas, os hábitos morais que promovem as ações belas e a capacidade de adquirir esses hábitos morais; a outra é a filosofia política e ciência política, encarregada do conhecimento daquilo pelo qual os cidadãos conseguem o belo e a capacidade de adquiri-lo e conservá-lo.

Uma questão levantada pelo próprio Aristóteles é útil a Al-Fārābī que é sobre se a felicidade pode ser apreendida ou não⁴. Na obra *O Caminho da Felicidade*, bem como nas demais obras políticas, o pensador árabe responde à questão aristotélica propondo que qualquer ação humana, afecção ou discernimento quer seja bom ou mau pode ser aprendido, pois são adquiridos e fixados na alma pelo costume. Ademais, qualquer dessas disposições devem ser escolhidas voluntariamente, pois só deste modo conduzirão à felicidade. Disto resulta que só será possível obter a felicidade quando por vontade se escolhe aquilo que é louvável em tudo o que se faz e ao longo de toda a vida. Todos os humanos têm a mesma disposição para o discernimento, as ações e as afecções passíveis de louvor ou reprovação, mas apenas quanto o discernimento, as ações e as afecções se tornam um

4 Na *Ética a Nicômaco* observa-se a questão sobre “[...] se a felicidade é algo que possa ser apreendido ou adquirido através do treinamento, ou cultivado de alguma outra maneira, ou se é conferida por algum favor divino ou mesmo pela sorte” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1099b1)

hábito fixado é que são classificados como virtuosos ou não. Em termos farabianos se diz que todo indivíduo, após um hábito se fixar em sua alma, pode ter a excelência do discernimento ou o mal discernimento, enquanto suas ações e afeições podem se converter em um hábito moral belo ou em um hábito moral feio.

Tendo compreendido como ocorre a relação entre vontade e formação do hábito moral, cabe agora aprofundar os conhecimentos acerca das virtudes. A filosofia prática é a que se ocupa desse estudo, mais especificamente a ética. Partindo disto, afirma-se que ética é aquela que investiga as virtudes responsáveis pela aquisição da felicidade, compreendendo que elas são quatro: “[...] virtudes teóricas, virtudes deliberativas, virtudes morais e artes práticas” (AL-FĀRĀBĪ, 1962. p. 13, tradução nossa). Al-Fārābī as distribui em duas categorias: intelectuais (virtudes teóricas e virtudes deliberativas) e éticas ou morais (virtudes morais e artes práticas). As virtudes intelectuais correspondem à parte racional da alma humana, enquanto as virtudes morais são relativas à parte apetitiva e são originadas por hábito e costume.

1.1.1 VIRTUDES INTELECTUAIS

As virtudes intelectuais são a perfeição do entendimento humano, ou em outros termos, a excelência do discernimento. Sua importância se demonstra uma vez que é pela filosofia que se obtém felicidade e é pela excelência do discernimento que se chega à filosofia. Mas uma questão não pode deixar de ser levantada: como um indivíduo pode desenvolver um excelente discernimento? Segundo Al-Fārābī, isto é possível por meio da lógica, uma vez que ela é:

[...] aquilo pelo qual se chega a saber qual é a verdadeira opinião e qual é a opinião falsa; as coisas pelas quais o homem chega à verdade e aquelas pelas quais a mente do homem se afasta da verdade;

aquelas pelas quais o homem acredita que a verdade é falsa e aquelas que o fazem imaginar o falso na forma da verdade e induzem a mente do homem ao falso sem perceber; por esta arte chega a conhecer o caminho pelo qual o homem afasta o falso de sua mente, quando resulta que o crê sem saber, e aquele pelo qual aparta o falso dos outros se são levados a ele sem saber, de modo que se o homem se propõe alguma questão que quer conhecer, utiliza aquelas coisas que o levam ao correto com relação a essa questão e evita aquelas outras que o separam do correto nesse assunto. Quando tem lugar uma opinião sobre algo e surge sobre ela a dúvida sobre se é correta ou não, é possível examiná-la até que ela atinja a certeza de que está correta ou não; e quando às vezes acontece que cai no falso sem saber, lhe é possível, se examinar bem, afastar a falsidade de sua mente. (AL-FĀRĀBĪ, 2002. p. 67, tradução nossa).

A lógica é o primeiro passo para aquele que quer obter a felicidade, mas vale destacar que indivíduo só pode se aprofundar em uma arte quando possui os primeiros conhecimentos para o aprofundamento. Disto entende-se que todo humano possui um tipo de saber intuitivo. Portanto, no processo de conhecimento algo é conhecido pelo ser humano desde o começo de sua vida e há aquilo que depende de um conhecimento adquirido por meio da investigação e do estudo. O conhecimento intuitivo são os primeiros princípios, ou seja, “[...] aquelas coisas cujo conhecimento pertence ao homem, alguns são aqueles cujo conhecimento ninguém carece, desde que ele seja de mente sã, tal como o todo é maior e mais do que a sua parte ou que o homem não é um cavalo e outros semelhantes” (AL-FĀRĀBĪ, 2002. p. 72, tradução nossa). Assim, a partir dos primeiros conhecimentos e ao aperfeiçoar o intelecto com a lógica o indivíduo pode ter um excelente discernimento.

Com isso, Al-Fārābī desenvolve um projeto metodológico que inclui todo plano de estudos aristotélico, tendo início com a lógica e terminando com a metafísica, implicando no

conhecimento do princípio de todas as coisas. Ao atingir o nível mais elevado do conhecimento teórico, o indivíduo terá se unido ao Intelecto Ativo, nesta fase se desfruta a felicidade suprema. Uma vez que o indivíduo possui o excelente discernimento é possível escolher entre o certo e o errado. Portanto o caráter teórico e intelectual se constitui em algo essencial para alcançar a felicidade na esfera prática. Ambas são fundamentais para a aquisição da felicidade, de modo que as virtudes morais são um complemento das intelectuais. Cabe, então, analisar essa segunda categoria de virtudes.

1.1.2 VIRTUDES MORAIS

As virtudes morais são relativas à parte apetitiva da alma, sendo originadas e fixadas na alma pelo hábito, tratam-se de virtudes adquiridas e não inatas (como os primeiros inteligíveis). Neste sentido, não há hábito que não possa ser adquirido ou modificado, de modo que “Se estes atos são bons, o que aparece em nós é a virtude; se são ruins, o que resulta para nós é o vício” (AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 170, tradução nossa). No que respeita ao hábito moral belo, ou virtude moral, Al-Fārābī o considera como algo semelhante a saúde: deve ser adquirido quando não existe e conservado quando está presente. Contudo, o que caracteriza um hábito moral belo? Segundo o pensador árabe são os atos “[...] equilibrados e intermediários entre dois extremos, ambos ruins, um por excesso e outro por falta” (AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 174, tradução nossa). Quando as ações se distanciam do meio termo fazem desaparecer o hábito moral belo e surgir o hábito moral feio.

Um indivíduo que deseje recuperar a mediana precisa, primeiramente, identificar qual hábito moral possui (se é por excesso ou falta) e praticar o hábito contrário (se é por excesso

deve-se habituar à falta, se é por falta, deve-se habituar ao excesso). Em seguida, deve persistir na ação contrária por um certo tempo e depois seguir a uma análise sobre qual é o hábito moral resultante, este pode ser de três tipos: hábito moral que vai para o outro extremo; termo médio; hábito moral próximo do termo médio. Se o que se possui é o que está próximo ao termo médio, deve-se persistir nas mesmas ações até que se alcance o termo médio. Se o resultado é o outro contrário, deve-se retornar para as ações do primeiro hábito moral e praticá-las por um tempo e, então, refletir sobre o estado em que se encontra. Para transitar entre os extremos há dois meios: a excelente deliberação e o prazer. Por deliberação é possível saber o que deve ser feito ou evitado, enquanto que pelo prazer há uma lógica que se desdobra do seguinte modo: as ações belas proporcionam prazer futuro, já as ações feias implicam em um prazer imediato e um dano futuro. Assim, quando alguém se vê inclinado a realizar uma ação feia pelo prazer imediato, deve ter em mente o dano futuro que resultará da ação; e uma vez que se manifeste desmotivação na realização de ações belas devido o dano imediato, é preciso pensar no prazer futuro que a ação irá proporcionar. O resultado será a possibilidade de controle das ações feias devido o dano futuro e o incentivo das boas ações pelo prazer futuro.

Mesmo diante da solução individual, Al-Fārābī não se esquece do fato dos seres humanos serem constituídos com distintas disposições. Portanto, nem todos podem, por si só, ter um excelente discernimento ou calcular bem os prazeres e danos a ponto de optar pelas coisas belas ao invés das coisas feias. Diante disto, como é possível auxiliar esses indivíduos? A partir da analogia com a saúde, o filósofo árabe afirma que o responsável por orientar os humanos a perseverarem nas virtudes e desistirem dos vícios é o político, pois “Quem prescreve o tratamento dos corpos é o médico, enquanto quem prescreve o

tratamento das almas é o político, que também é chamado de rei” (AL-FĀRĀBĪ, 2009. p. 164-165, tradução nossa). Disto surge a necessidade de um governante virtuoso para orientar o povo. Contudo, na ausência desse tipo de governante a comunidade pode se extraviar para obtenção de fins que não são o verdadeiro. Com isto, é preciso investigar como a partir de distintos governos as cidades de estruturam.

1.2 AS CIDADES E OS FINS

Ao analisar as distintas comunidades, Al-Fārābī afirma que elas podem ser consideradas perfeitas ou imperfeitas tanto pelo seu tamanho, quanto à medida em que se voltam ou não para a verdadeira felicidade. Com relação ao tamanho, a comunidade mais perfeita é aquela que reúne várias nações, enquanto a menos perfeita é uma organização de indivíduos em uma casa. Por mais que essa classificação possa não parecer muito importante, ela revela o interesse da filosofia política farabiana que era estabelecer uma comunidade ideal em largas proporções, ao modo do que ocorre com a expansão mulçumana logo após a morte do profeta Muḥammad (571-632). A classificação que se baseia na relação com a verdadeira felicidade, considera que cada comunidade terá um governo e educação bem específicas e a partir desses fatores pode ser considerada virtuosa ou não virtuosa. Disto se tem a Cidade Virtuosa (al-Madīna al-fādila) e cidades que não são virtuosas: cidade ignorante (al-Madīna al-ŷāhiliyya), cidade imoral ou corrompida (al-Madīna al-fāsiqa), a cidade do erro (al-Madīna al-dālla) e a cidade alterada ou versátil (al-Madīna al-mutabaddala).

No que respeita a primeira cidade não virtuosa, a cidade ignorante é aquela na qual os habitantes não conhecem a verdadeira felicidade e, portanto, não se voltam para ela. Seus

cidadãos consideram que a felicidade e o bem maior são as coisas secundárias, dentre as quais: a saúde física, as riquezas, os prazeres, as paixões, as honras e as grandezas. A partir do interesse por esses bens eles se organizam⁵ de modo que:

Suas cidades e associações políticas são de várias classes: as associações necessárias, a associação de moradores vis nas cidades vis, a associação depravada na cidade depravada, a associação de honras nas cidades das honras, a associação do poder nas cidades do poder e a associação da liberdade na cidade geral e comum e na cidade dos livres. (AL-FĀRĀBĪ, 2009. p. 113, tradução nossa).

Nas associações da necessidade (*al-Madina al-ḍaruriyya*), os indivíduos se reúnem para alcançar o que é necessário para sua manutenção física (o que inclui: comida, bebida, vestimenta, moradia e relações sexuais); seu governante será aquele que possui a melhor habilidade para alcançar o objetivo da cidade. A cidade e associação vil, também denominada Estado de troca (*al-Madina al-baddala*), é aquela onde os moradores se ajudam para

5 A principal obra política que os árabes tiveram acesso foi a *República* de Platão (428/427-347/346 a.C) e a classificação dessas associações demonstra essa influência. O filósofo da Academia argumenta sobre um governo virtuoso e quatro governos que a ele são contrários: timocracia, oligarquia, democracia e tirania (PLATÃO, *A República*, 544a-569c), também explica como cada uma dessas cidades deriva outra (partindo da timocracia até a tirania). No *Comentário sobre a República* Averróis (1126-1198), herdeiro da tradição platônica e farabiana, afirma o seguinte sobre as cidades contrárias à virtuosa na filosofia platônica: “Dizemos que Platão estimou que os governos simples, com que são formadas as cidades, são ao todo de cinco espécies. O primeiro governo é o excelente, cuja exposição já foi feita; o segundo, a soberania da honra (=timocracia); o terceiro, a soberania de poucos homens (=oligarquia), e esta é a soberania das riquezas (=plutocracia), também chamada de soberania do vício; o quarto, a soberania da assembleia das diversidades (=democracia); o quinto, a soberania do déspota ou tirano (=tirania)” (AVERRÓIS, *Comentário sobre a República*, III, §I, §5).

alcançar riquezas; o seu governante será o que consegue organizá-los para adquirir mais riquezas. A cidade e associação depravada (al-Madina al-nadala) é aquela onde há cooperação dos cidadãos para desfrutar dos prazeres dos sentidos (comida, bebida e relações sexuais) e da imaginação (jogos). O quarto tipo de cidade e associação é a da honra (al-Madina akaramiyya), nela os méritos não se devem à virtude, mas ao que é necessário, às riquezas, aos prazeres e à dominação. Quando o amor às honras é excessivo a cidade pode se converter na cidade dos tiranos, tornando-se a cidade do poder (al-Madinat al-tagallubiyya), nela os habitantes subjugam os demais, seu prazer reside na vitória e no poderio; seu governante é o mais forte entre eles e o que consegue orientá-los na dominação de outros, ele também é capaz de proteger o seu governo da dominação de outros. A última classe de cidade e associação ignorante é a geral (al-Madinat al-ÿama'iyya), nela os habitantes são livres para fazerem o que quiserem, de modo que nela existem diversos objetivos; seus governantes apenas seguem as vontades dos seus governados.

Além da cidade ignorante, com todas as suas classificações, ainda existem três tipos de cidades contrárias à Virtuosa. A segunda dessas comunidades é a cidade imoral ou corrompida. Nela, diferente do que ocorre na cidade ignorante, se conhece a felicidade e que ela depende do verdadeiro conhecimento das realidades superiores, mas as suas ações são como as dos moradores da cidade ignorante. Desta forma, mesmo conhecendo a felicidade a rejeitam. O terceiro tipo de cidade é a do erro, na qual é admitida a felicidade, mas as noções que possuem dos seres superiores são falsas; isto ocorre, pois os seus primeiros governantes imaginaram estar inspirados sem estarem e, assim, criaram falácias para convencer os cidadãos de sua inspiração. O último tipo de cidade não virtuosa é a cidade alterada ou versátil, na qual as opiniões foram, no tempo antigo, as mesmas da Cidade

Virtuosa, mas as alteraram e anexaram outras opiniões, com isso a cidade acabou se perdendo.

Diferente de todas as cidades não virtuosas, a Cidade Virtuosa é aquela na qual os habitantes se ajudam para obter a verdadeira felicidade. Cada morador da cidade tem uma função própria que contribui para um bem comum, assim pode-se dizer que eles são como partes de um todo, semelhante a unidade que existe no corpo. Contudo, para que a cidade preserve a sua unidade é preciso que esteja sob a liderança de um indivíduo perfeito, que dispõe de conhecimentos superiores e é capaz de repassá-los aos que com ele convivem. Uma vez que cada comunidade expressa o desejo daquele que a lidera, a Cidade Virtuosa deve ter um governante virtuoso. É neste sentido que Al-Fārābī afirma que o governante é como o coração para o corpo: aquele que impulsiona a atividade das partes da cidade. Dada a importância que o governante tem, resta analisar qual a principal função que ele desempenha para que a cidade se mantenha virtuosa e alcance o seu objetivo.

1.3 O GOVERNANTE COMO EDUCADOR DA CIDADE VIRTUOSA

No que consiste à definição das características do governante virtuoso, Al-Fārābī afirma que ele tem a capacidade de “[...] guiar o outro para uma certa coisa e induzi-lo a ela ou empregá-lo nela [...]” (AL-FĀRĀBĪ, 2009, 1 p. 103, tradução nossa). É a partir dele que surgem as leis que regem a comunidade ideal:

[...] é necessário que o chefe do Estado Modelo seja o primeiro e que logo dê, ele mesmo, existência ao Estado e suas partes, formando nos demais aqueles hábitos voluntários que terão suas partes de modo que fiquem ordenadas em seus graus, e se uma se perturba, o primeiro deve ajudá-la a sair dessa perturbação. (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 87, tradução nossa).

Com base na orientação do governante a comunidade funciona como um todo ordenado, no qual todas as partes cooperam voluntariamente e se organizam em uma certa hierarquia que leva em conta o conhecimento de cada um. Deste modo, se alguém tem um conhecimento maior sobre algo será um líder para aquele que não possui o conhecimento e este que é orientado em algum momento passará a ensinar outros. Assim se institui uma ordem segundo a qual um sujeito é liderado por outro e todos se submetem a uma liderança maior: o governante virtuoso. O governante virtuoso não necessita da orientação de nenhum outro, pois ele já possui o pleno conhecimento de todos os assuntos fundamentais para a aquisição da felicidade. Um indivíduo que possui esse nível de conhecimento deve ser tido como um autêntico rei, aquele do qual pode-se dizer que é inspirado.

Além de ser possuidor de conhecimentos excelentes, Al-Fārābī lista outras qualidades essenciais para o governante. Inicialmente, o pensador árabe menciona doze qualidades inatas que o governante deve possuir. As qualidades elencadas são de influência platônica, seguem o que o filósofo grego define para o rei-filósofo no livro VI da República⁶. Os atributos são os seguintes:

⁶ Ao realizar uma leitura comparativa o primeiro aspecto elencado por Platão e reafirmado por Al-Fārābī para governante é seu dever de amar a ciência, pois ela pode lhe permitir conhecer a essência eterna que não está submetida à geração e a corrupção (ao citar essa essência o filósofo grego está se referindo aos objetos do mundo inteligível – as ideias ou formas -, o que corresponde ao mundo inteligível farabiano). Além disto, os seguintes aspectos elencados pelo filósofo grego são mencionados por Al-Fārābī no que diz respeito ao governante da cidade: não deve admitir voluntariamente a mentira, mas odiá-la e amar a verdade (oitava característica mencionada por Al-Fārābī); convém buscar os prazeres da alma e renunciar os do corpo (semelhante ao sétimo aspecto farabiano); precisa ser temperante e não ser amigo das riquezas (décima qualidade citada pelo filósofo árabe); não pode possuir baixeza de sentimentos (nono aspecto mencionado por Al-Fārābī);

- 1) A primeira é que tenha completos todos os membros e as suas potências devem estar bem adaptadas à prática do que devem fazer, de modo que quando se proponha a um ato qualquer com qualquer de seus membros, o membro lhe obedeça com facilidade.
- 2) Deve ser naturalmente de boa inteligência e compreensão para que tudo o lhe seja dito, de modo que com seu entendimento chegue a conhecer o que pretende incutir nele, o que está falando e o que a coisa por si mesma merece.
- 3) Há de ter uma boa memória, do que uma vez tenha entendido, visto, escutado ou contado e, em geral, não deve esquecer de nada.
- 4) Deve estar dotado de muita perspicácia e sagacidade para que, quando veja a menor indicação de algo, consiga se fixar e assumir aquele aspecto próprio que o tal indicio implica.
- 5) Deve ser dotado de fácil e boa expressão, de modo que sua língua coloque em termos claros tudo o que deve ter uma perfeita clareza.
- 6) Deve ser amante do ensino e da instrução e ser dócil e fácil em aceitá-la sem se entristecer pelo cansaço do ensino e sem que o incomode o trabalho que o ensino tem que produzir.
- 7) Deve ser sóbrio em comer, beber e no uso do matrimônio. Naturalmente deve estar longe do jogo e odiar o prazer que vem disto.
- 8) Deve amar a sinceridade e a verdade e aqueles que a amam, assim como deve odiar a mentira e aqueles que a seguem.
- 9) Deve ser magnânimo, amante da honra e da dignidade, e apartar-se naturalmente e afastar-se de todas aquelas coisas que rebaixam e naturalmente envergonham.
- 10) Os dirhems e os dinares e outras coisas mundanas sejam para ele desprezíveis.
- 11) Ame a justiça e aqueles que a procuram; abomine a injustiça e a opressão ou tirania e aqueles que a cometem. Seja justo com os seus e com os outros, exortando todos a fazê-lo, reprimindo a injustiça e favorecendo o que vê que é bom e honesto.
- 12) Deve ser reto, dócil, não mostrando dificuldade em deixar-se corrigir,

não temer a morte (décimo segundo traço farabiano); ser justo e brando ao invés de insociável e selvagem (décimo primeiro aspecto mencionado por Al-Fārābī); ter boa memória e facilidade de aprender (terceira característica descrita pelo pensador árabe). Além de todas qualidades mencionadas, Platão afirma que é preciso buscar no filósofo um espírito dotado de medida e graça, no qual as disposições inatas conduzirão à Ideia de cada ser. (Cf. PLATÃO, *República*, 485a-487a; Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1995. p. 92-93).

nem ser obstinado nem severo, quando é convidado para o que é justo; pelo contrário, mostrar dificuldade em deixar-se levar quando convidado para o mal e o desonesto. Deve ser constante e decisivo nos negócios que deve executar, corajoso, empreendedor, jogando fora todo o medo e fraqueza. (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 92-93, tradução nossa).

Dentre essa descrição identificam-se virtudes intelectuais e virtudes morais e quem as possui deve ser o governante, suas aptidões são tantas que ele pode ser considerado Filósofo, Imã e Legislador da Cidade Virtuosa. Contudo, o que deve ser feito se essas características não estiverem em um único indivíduo? A fim de solucionar este impasse, Al-Fārābī pensa em quatro tipos de liderança para cidade ideal, assim a comunidade poderá se manter virtuosa ao longo do tempo, a única capacidade que não pode faltar ao governante é a sabedoria. Partindo disto, poderá ser governante aquele que possui as seguintes seis qualidades: “[...] sabedoria, prudência perfeita, excelência em persuadir, excelência em poder evocar imagens, capacidade de guerra em pessoa, e que não haja nada em seu corpo que o impeça de se engajar nos assuntos de guerra” (AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 195-196, tradução nossa). Uma vez que um único indivíduo não possua essas qualidades, surge uma segunda possibilidade de governo, na qual dois, ao invés de um serão os governantes, desde que um seja sábio e o outro possua as demais qualidades; contudo, se essas qualidades estão reunidas e um grupo, então eles serão os líderes da comunidade, denominados chefes bons e virtuosos. Diante disto, a comunidade pode ter um governante ou um grupo de governantes. O terceiro tipo de governo ocorre quando é preciso que sejam seguidas as leis do primeiro líder e de seus sucessores, com isso, surge o rei da tradição que deve possuir as seguintes qualidades:

[...] ser conhecedor das leis e tradições precedentes estabelecidas pelos primeiros líderes e com as quais governaram as cidades; ter,

ademais, excelência em ser capaz de discernir as circunstâncias e os casos em que essas tradições devem ser usadas, de acordo com os propósitos dos primeiros líderes; ter também a capacidade de inferir o que não é explícito nas antigas tradições que são preservadas na memória ou por escrito, imitando o que foi previamente descoberto delas; ter excelente deliberação e prudência nos eventos que sucedem, um por um, que não são encontrados nos modos de proceder dos antigos para preservar a prosperidade da cidade; ter excelência em persuadir e em poder de evocar imagens e ter, além disso, capacidade para a guerra. (AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 196, tradução nossa).

Todos esses atributos são essenciais para conservação das Cidade Virtuosa. No entanto, se essas virtudes não se encontram em um único sujeito, mas distribuídas entre um grupo, eles deverão ser os líderes, sendo denominados chefes da tradição, assim, se tem o quarto tipo de governo. Diante dessas possibilidades, Al-Fārābī deixa claro que a cidade pode se manter virtuosa mesmo na ausência do governante primeiro, pois é ele quem determina as leis e modos de viver e aos demais líderes cabe preservar essas orientações. Assim, o governante é um modelo para os habitantes da Cidade Ideal. Contudo, vale chamar atenção para o fato de que todas essas qualidades não são elencadas apenas tendo em vista a cidade, pois ela não é o um fim em si mesma, essas qualidades servem para a conquista da felicidade pelos cidadãos. Com isto, uma das qualidades do governante que mais se voltam ao objetivo final da comunidade é o ensino e a instrução, pois “A vocação do Príncipe-filósofo é se tornar o pedagogo e o professor de todo o mundo [...]” (VALLAT, 2004, p. 172, tradução nossa). Suas atividades educacionais compreendem as seguintes tarefas:

[...] aquisição, pelo indivíduo, de valores, conhecimentos e habilidades práticas, em um dado momento e cultura. Ele tem por obje-

tivo conduzir o indivíduo à perfeição, uma vez que o ser humano foi criado para esse fim e que a finalidade de sua existência aqui é alcançar a felicidade que é a suprema perfeição, o bem absoluto. (AL-TALBI, 1993, p. 2, tradução nossa).

Portanto, além de ter as virtudes teóricas e práticas é preciso que o governante saiba ensiná-las. Neste sentido, o projeto político farabiano traz para discussão os modos pelos quais os cidadãos podem ser ensinados. Tal questão é relevante uma vez que cada indivíduo é formado com disposições particulares e, por conseguinte, tem a necessidade de ser ensinado por um modo que considere suas particularidades. As vias pelas quais é possível ensinar os conhecimentos para felicidade são:

[...] primeiro, fazendo com que sua essência seja percebida pelo intelecto e, segundo, fazendo com que ela seja imaginada pela similitude que a imita. O consentimento, também, é provocado por um dos dois métodos, ou pelo método de certa demonstração ou pelo método de persuasão. Agora, também, quando alguém adquire conhecimento sobre os seres ou recebe instruções neles, se ele percebe suas próprias ideias com seu intelecto, e sua concordância com eles é por meio de certa demonstração, então a ciência que compreende essas cognições é a filosofia. Mas se eles são conhecidos por imaginá-los através de similitudes que os imitam, e concordar com o que é imaginado a causa são métodos persuasivos, então os antigos chamam o que compreende essas cognições de religião. (AL-FARĀBĪ, 1962. p. 44, tradução nossa).

Pode-se denominar essas duas possibilidades como métodos argumentativos, a filosofia se identifica com a dialética, enquanto a religião corresponde à retórica: “[...] a dialética fornece uma opinião poderosa, onde as demonstrações fornecem segurança, ou na maioria dos casos, e a retórica produz persuasão na maioria dos casos em que não há nem

demonstração nem consideração dialética [...]” (AL-FĀRĀBĪ, 2009, p. 142, tradução nossa). O trabalho do governante nesse processo consiste em traduzir as verdades universais em algo acessível para as percepções particulares. Disto resulta que “De duas maneiras podem conhecer estas coisas: ou as imprimindo na alma como elas são em si ou imprimindo-se na alma mediante analogias e semelhanças enquanto se produz na alma uma imagem que as representa” (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 110, tradução nossa). Assim, o governante tem a possibilidade de aprender e ensinar pela via filosófica, mas também pode utilizar algo que é próprio da comunidade muçulmana lhe atribuindo um valor racional. A partir da definição de dois modos para o ensino do povo compreende-se que a educação deve proporcionar o desenvolvimento das potencialidades individuais e fazer com que “[...] cada um dos indivíduos seja capaz de inserir-se na sociedade criando nela a unidade indissolúvel de um verdadeiro organismo social” (NOGÁLES, 1985, p. 246, tradução nossa). Assim, a filosofia política farabiana leva em conta os particulares, mas sem deixar de fazê-los entender que fazem parte de um todo.

CONCLUSÃO

Diante do exposto pode-se concluir que nas obras políticas farabianas o governo da cidade é uma questão essencial, pois é o governante de formula a comunidade, é por ele que as leis são definidas, de modo que a comunidade é um reflexo dos interesses daquele que a dirige. Se o governante for virtuoso conduzirá os habitantes para a verdadeira felicidade que é de caráter especulativo, mas se o político não é virtuoso os cidadãos que estão sob o seu comando serão manipulados para a conquista de bens inferiores. Assim, entende-se que apenas um governante virtuoso pode criar uma cidade virtuosa. Ele consegue liderar a

comunidade em um grau de perfeição semelhante ao de Deus, ou melhor dizendo, a Causa Primeira, que mantém em ordem todo universo. Os indivíduos que estão sob a sua liderança são bons, virtuosos e felizes e juntos trabalham para a manutenção de um regime virtuoso.

A Cidade Virtuosa é definida como aquela na qual todos trabalham em unidade para obtenção da felicidade que é o fim último da vida humana. O sistema de cooperação entre os indivíduos é orientado por alguém que detém todos os conhecimentos para felicidade. Neste sentido, o governante virtuoso é o mais sábio e por ser detentor de um conhecimento superior se dedica a auxiliar os demais no mesmo processo de conhecimento e aperfeiçoamento. O político, como já afirma Vallat, pode ser identificado como aquele que se libertou da caverna e retorna no propósito de ajudar os seus companheiros a enxergarem além das sombras (Cf. VALLAT, 2004, p. 156). É na capacidade de ensinar que repousa a possibilidade de todos obterem a felicidade, assim, afirma-se que o governante deve ser o educador Cidade Virtuosa.

Em suma, entende-se que a política farabiana converge necessariamente em um sistema pedagógico no qual os conhecimentos teóricos e práticos conduzem todos à felicidade. Pensando em todos, Al-Fārābī considera que o político mesmo sendo o filósofo e podendo ensinar por uma via filosófica, deve se utilizar de um meio secundário: a religião. Pela religião a grande maioria pode ter acesso aos conhecimentos para felicidade. Contudo, entenda-se que a religião é um instrumento de manipulação do político e só trará benefícios à cidade se estiver sujeita à filosofia e nas mãos de um governante virtuoso. Diante de tudo isto é possível concluir a filosofia desenvolvida por Al-Fārābī conduz a uma reflexão sobre qual o papel do político, a influência que ele exerce sobre a comunidade e os meios que

ele se utiliza para isso. Nas mãos de um governante ignorante a comunidade pode padecer na ruína, mas quando guiada por um bom líder todos obtém o que é preciso para sua subsistência física e alcançam o bem maior.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. In: *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2009.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La ciudad ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In: *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2009.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. In: *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2009.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *The attainment of happiness (Tahsíl al-Sacáda)*. In: *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. United States of America: Agora Editions. 1962.

AL-TALBI, 'Ammar. Al-Farabi. Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée. Paris, UNESCO: Bureau international d'éducation, v. XXIII, n. 1-2. 1993. Paginação irregular.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2º Ed. Bauru-SP: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 3º Ed. Bauru-SP: Edipro, 2009.

NOGALES, Don Salvador Gómez. Papel de la educacion en el sistema filosófico-religioso de al-Fārābī. *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid. p. 241-249. 1985.

PLATÃO. *A República*. Organização e tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

STRAUSS, Leo. Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fārābī. *Revue des Etudes Juives*, v. 100 bis, p. 1-37, 1937. Disponível em https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-476-00728-5_2. Acesso em 28/10/2020.

VALLAT, Philippe. *Farabi et l'école d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004.

2

A Alma do Tirano Segundo a *República* de Platão

José Wilson da Silva

INTRODUÇÃO

Com o objetivo de demonstrar que agir justamente compensa por si mesmo para o agente que pratica a justiça, o que significa dizer agir independentemente das consequências da ação justa, Sócrates propõe uma metodologia que consiste em procurar a justiça em “letras maiores” com o propósito de ver mais claramente a própria justiça para, em seguida, enxergá-la em “letras menores”. É importante para o argumento que a justiça seja a mesma tanto nas letras maiores, aquela que se manifesta na cidade, quanto nas menores, a que se encontra na alma dos indivíduos (procedimento platônico já conhecido desde os primeiros diálogos, que consiste em apreender o mesmo *eidos* nas coisas que compartilha o mesmo nome¹). O argumento platônico é conhecido como a analogia da cidade e da alma, fundamental para toda argumentação que se desenvolverá até o Livro IX da *República*, principalmente para mostrar uma relação

1 Platão chama de método habitual na *República*, Livro X, 596a.

profunda entre a ordem interna à alma humana e a ordem em que a cidade se organiza, uma interdependência isomórfica entre alma e cidade.

Sobre a relação de interdependência entre a alma e a cidade, alguns especialistas tentam estabelecer quais das duas seria a prioridade: parte dos comentadores defende que a alma humana é um reflexo da cidade na qual foi criada²; outros especialistas defendem que a cidade é um reflexo ampliado da alma humana³. Existem evidências textuais a favor de ambas as interpretações, isso representa um impasse e dificuldade para a sua resolução – forçosamente levaria a uma discussão demasiado longa, o que não é pretendido aqui. Para evitar todo este dilema, adota-se, portanto, a postura de suspensão do juízo em relação a cada uma destas leituras, já que o foco deste artigo não é a alma do governante que governa em uma tirania (como, por exemplo, indagar quais as motivações para o estabelecimento das leis e mandatos típicos da mentalidade de um verdadeiro déspota), nem o que classifica aqueles que são governados nesta forma de governo, já que a psique, dada a sua plasticidade, assume internamente a estrutura externa na qual foi formada e educada. Na realidade, assim como as formas de governo são classificadas pelo tipo de poder constituinte (a oligarquia, a

² WOODS (1987, p. 23) é um exemplo destes especialistas, ele afirma: “The division of the soul is central to the *Republic* in another way, because the threefold structure of a soul is represented by Plato as mirroring the structure of the ideal city that Plato constructs as part of his inquiry”.

³ Como exemplo, tomemos a afirmação de JAEGGER (2001, p. 751) que afirma: “é na teoria das partes da alma que desemboca a investigação do problema do que é justo. O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos veem a medula da *República* platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a ‘imagem reflexa ampliada’ da alma e da sua estrutura reflexiva”.

tiranía, a democracia dentre outras são classificadas pelo tipo de governante), o caráter dos indivíduos também é classificado pelo tipo de governante na sua alma – há uma constituição interna, psíquica, que é análoga a certas formas de governo. Assim, um indivíduo é tirano, e apenas por isso mesmo, pelo tipo de governo que se instala na sua alma. É por esta razão que o classificamos como tal e não pelas funções, atividades ou ações realizadas por ele. Porém, o cargo de tirano, as atividades tirânicas e as mais injustas e perniciosas ações peculiares ao tirano são produzidas por aquele que tem uma espécie de tirania interna à sua alma.

O PROBLEMA DO GOVERNO NA ALMA DO TIRANO

Para explicar o tipo de governo instalado na alma dos indivíduos categorizados como tiranos, Platão retoma a sua classificação dos tipos de desejo-apetite, a saber: os desejos-apetite necessários e os não-necessários (Rep. 558d-559c – essa classificação aparece no argumento sobre a democracia e o indivíduo democrático). Ressalta-se ainda que o desejo-apetite pensado por Platão é nomeado de *epithymía*, que representa aqueles desejos que são antes de tudo classificados por sua força e pujança, é por sua intensidade que recebem tal nome. Os tipos mais evidentes de *epithymía* são a fome, a sede e o apetite sexual, mas também podem ser o desejo por dinheiro, por proveito ou ter vantagem e por ter ganho material ou financeiro; a *epithymía* também pode ser desejo por conhecimento das coisas as mais elevadas e desejo por coisas nobres, louváveis e honrosas. Esta variedade de objetos de desejo possui imensa coesão com as descrições platônicas sobre os indivíduos democráticos e tirânicos, principalmente para o argumento relativo a este último tipo de indivíduo como será argumentado mais adiante no texto. Enfim, a *epithymia* é um forte desejo por coisas as mais

diversas e que é classificada como necessária e não-necessária nos argumentos presentes no Livro VIII e IX da República.

Os desejos-apetite necessários são aqueles que são úteis e fundamentais para a manutenção da vida porque são inevitáveis: “destes desejos o que não seríamos capazes de evitar, justamente chamaríamos de necessários, e quantos nos for útil satisfazer? Pois ambos a necessidade impôs pela natureza”.⁴ Os não-necessários são aqueles que podem ser evitados, que deles podemos nos libertar se formos desde pequenos educados para isto de acordo com Platão. Os desejos-apetite não-necessários admitem ainda uma subdivisão, que é, segundo descreve Platão, “uma espécie de *epithymía* terrível, intratável e sem lei” (δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος, Rep. 572b).⁵ Sobre eles, Platão se ocupa em expô-los no início do Livro IX da República, onde explica: “(...) dentre os prazeres e desejos não-necessários, há alguns que me parecem ilegítimos, que provavelmente são inatos em toda a gente, mas, se forem castigados pelas leis e pelos desejos melhores, com o auxílio da razão, em alguns homens, ou se dá a libertação total deles ou os que restam são poucos e débeis; ao passo que em outros se tornam mais fortes e mais numerosos” (Rep. 571b). Logo, existe um certo tipo de desejo que é classificado como desejo-apetite (*epithymía*) não-necessário e sem lei.

Os desejos-apetite não-necessários e sem lei são descritos, ou sua existência e evidência é demonstrada, como aqueles que surgem durante o sono quando o controle da nossa parte racional está afrouxado, ou seja, quando a lei adormece. Como exemplos para este tipo específico de desejo, Platão lista o desejo sexual pela mãe, por qualquer ser humano, divindades ou feras e bestas;

4 A tradução da *República* aqui utilizada é a tradução portuguesa de Maria Helena Pereira da Rocha da Fundação Calouste Gulbenkian.

5 A transliteração do termo em grego não está presente na tradução original.

desejo de cometer crimes de toda espécie; e desejo de se alimentar das coisas as mais repugnantes. A evidência deste tipo de desejo é o próprio sonho e Platão ainda ressalta que *estão presentes em todos nós*. A função desta descrição dos desejos-apetite não-necessários e sem lei é retratar o governo da alma que representa a estrutura psíquica de um tirano. Eles são realmente fundamentais para este propósito, já que Platão explica que a gênese de um tirano se dá pela total satisfação sem resistência e censura de qualquer espécie de desejo, incluindo os desejos-apetite não-necessário e sem lei – fruto de uma educação sem lei e controle.

Com base no que foi aqui exposto, naturalmente, somos levados a pensar que o tirano seria aquele que tem como governo de sua alma os desejos-apetite não-necessários e sem lei, pois de acordo com a psicologia platônica o caráter do indivíduo é determinado pelo tipo de governo interno. Acontece que a partir de 572e em diante, Platão estabelece que a alma do tirano é comandada por Éros, como está declarado na seguinte passagem: “Então líder popular da alma adota a loucura como seu guarda-costas e é picado pelo frenesi” (Rep. 573a-b). Em vez de considerar que a alma do tirano é governada por desejos-apetite não-necessários e sem lei, Platão estabelece que, na realidade, a alma do tirano é governada por Éros. A admissão de um governo de Éros suscita diversos questionamentos: qual a natureza do governo da alma do homem tirânico? O que se encontra no comando de sua alma, seria Éros ou desejos-apetite não-necessários e sem lei? Sendo Éros, o que Platão quer dizer quando afirma este tipo de comando e qual a razão de ter estabelecido que é Éros o tirano interno?

A literatura sobre as considerações platônicas relativas ao tirano apresenta quatro interpretações para o problema acima mencionado: 1) há a interpretação que mantém que a alma do tirano é governada pelos desejos-apetite não-necessários e sem

lei; 2) a interpretação que assume que o caráter desta alma é determinado pelo governo de um forte desejo sexual; 3) a interpretação de que é governada por um desejo pelo poder; 4) a interpretação de que é governada por um único desejo, desejo por prazer corporal. A exposição a seguir pretende apresentar em linhas gerais cada uma destas interpretações e mostrar as suas limitações e os problemas que as comprometem. Posteriormente, segue-se uma nova tentativa de interpretação: a que reconhece que é realmente Êros *tout court* que Platão quer como o governante da alma do tirano, pois tem em mente a sua teoria presente no Banquete que estabelece que o amor é a própria fonte de todos os impulsos humanos. Além disso, assume-se aqui que a mesma compreensão de Êros como essa fonte primordial é tratada de maneira análoga no modelo hidráulico da alma argumentado em República 485d.

AS QUATRO INTERPRETAÇÕES

A primeira interpretação defende que a alma do tirano é governada pelos apetites não-necessários e sem lei.⁶ A alma tirânica seria, segundo essa interpretação, aquela em que as piores formas de apetite comandam o agente, não importa quais sejam tais apetites. O que significa dizer que não há um único tipo de apetite não-necessário e sem lei que sempre estará no comando da alma. Há de se pensar que talvez seja realmente o caso tal interpretação, já que o Livro IX, dedicado a apresentar a alma do tirano, inicia a sua exposição tratando desse tipo de apetite. Assim, a explicação do tirano teria por base os apetites não-necessários e sem lei.

Os argumentos na literatura contra esta interpretação não são fortes o suficiente para refutá-la. Os adversários desta

6 Cf. REEVE (1988), p. 47, 157, 257.

interpretação argumentam que não parece ser uma plethora de desejos não-necessários e sem lei que estão governando a alma de um tirano devido a dois motivos: 1) o fato de que o uso do termo Éros encontrar-se no singular na sua primeira aparição no Livro IX, o que leva a crer, segundo esta objeção, que Platão não tem em mente uma plethora de desejos competindo pela liderança da alma; 2) tal interpretação desprezaria a analogia da cidade e da alma, pois, segundo esta objeção, a alma tirânica deve ter um único governante por ser análoga à Tirania que, por definição, é o governo de um único governante.⁷

A primeira objeção não se sustenta, não apenas por ser um argumento fraco e, portanto, não decisivo, mas porque aparece também no texto do Livro IX o termo Éros no plural em referência à alma tirânica (Rep. 578a e 579b).⁸ Dizer que é por causa do uso plural ou singular do termo Éros não é suficiente para objetarmos a primeira interpretação, é um argumento demasiado fraco. Para o segundo caso, não há no Livro VIII em qualquer lugar a definição da tirania por um critério quantitativo. Na verdade, o que faz uma tirania é o desejo insaciável (*ἀπληστία*) pelo o que a democracia toma como bem supremo (Rep. 562c), a mesma razão que encontramos no Livro IX para explicar o caráter tirânico. Consideramos que a primeira interpretação não seja o caso, porque na passagem 572e-573a fica bem claro que se instaura na alma o governo de Éros, a evidência textual nos impede de dizer o contrário; e ainda, é Éros, segundo Platão, quem preside todos os apetites não-necessários e sem lei.

Em virtude de Platão ter posto Éros como o regente da alma do tirano e os outros apetites como séquito de seu governo, os intérpretes buscaram compreender o significado de Éros e desse governo, no entanto, eles compreenderam que Platão, ao

7 As duas objeções são elencadas por JOHNSTONE (2015, p. 425).

8 As passagens da *República* são 578a e 579b.

declarar ser Éros o governante, quis dizer um certo tipo de desejo, assim, teremos três formas de elucidar este desejo de acordo com alguns especialistas: 1) alguns compreenderam Éros enquanto um forte desejo sexual; 2) outros enquanto um forte desejo por poder; 3) e a interpretação de John Stone que compreende uma única espécie, persistente e poderosa, de desejo por prazer corporal. Como foi mencionado anteriormente.

Assim, todas estas três interpretações têm em comum a compreensão de que se trata de um único tipo de desejo a menção a Éros no argumento do Livro IX. A objeção que imediatamente pode ser feita a essas três interpretações é o fato de que nenhum delas exhibe onde Platão argumenta na República que há um certo tipo de desejo entre os outros que domina a alma do tirano. Da mesma forma, estes especialistas não explicam de onde encontraram na República evidência textual para hipóteses que os levam a considerar que Éros é ou um desejo sexual, ou por poder ou por prazer corporal.

Os que defendem que se trata de uma espécie de desejo sexual, são motivados pelo sentido mais conhecido da palavra Éros, a qual denota desejo sexual. Alimentam a crença de que os outros desejos são derivados do desejo sexual, por exemplo, Barney (2008, p. 369) explica: “O que essa tirania interna parece significar é que os desejos sexuais do homem tirânico se tornam insaciáveis e o levam a obter riqueza de todos os lugares, até mesmo forçando seus pais e por meio de atos criminosos”.⁹

As objeções levantadas apontam que eros não significa necessariamente desejo sexual, mas sim uma poderosa paixão que pode ser direcionada para as mais diversas coisas. Além disso, no texto do Livro IX, a descrição das ações do tirano não

⁹ Outros exemplos são LUDWIG (2007, p. 224-225) que diz que o tirano tem um “éros sexual”; e PARRY (2007, p. 395-396) que também fala que o éros em questão deva ser sexual.

são exemplos de satisfação sexual. Sócrates afirma (576b3-4) que a vida de vigília do homem tirânico é como o pesadelo que ele havia descrito, mas esta descrição incluía referências a alimentos, bebidas, assassinatos e “loucura e falta de vergonha” em geral, não apenas para delitos sexuais específicos – não há indicação que tais atividades são motivadas por um desejo sexual.

Na própria *República*, o chamado Princípio dos Correlativos serve como objeção: “contudo, todo objeto em relação com outros, em determinadas qualidades, está em relação, ao que parece, com determinado objeto; ao passo que, em si mesmo, só está consigo”. Para exemplificar, utiliza-se aqui a sede e a fome que são tipos de desejo: a sede enquanto tal é puramente desejo por bebida; da mesma forma que a fome enquanto tal é simplesmente desejo por comida. Assim, uma determinada *epithymía* em si é um desejo por seu objeto correspondente sem qualificativos: a sede em si não é um desejo por uma bebida quente ou fria, muita ou pouca, e o mesmo vale para qualificativos como bem e mal. Assim, como o desejo sexual não é desejo por determinados alimentos, bebidas, crimes, assassinatos etc., pois o desejo sexual é relativo ao sexo.

É provável que a interpretação de que o Éros do caráter tirânico seja desejo de poder se apoie nas discussões platônicas sobre o tirano no diálogo *Górgias* (466b em diante) e sua caracterização pela personagem Trasímaco no Livro I da *República*. Parece ser esta motivação que fez com que alguns especialistas acreditassem ser este o caso. Blössner (2007, p. 364), por exemplo, declara que “a distinção fundamental entre os cinco tipos de indivíduo na República repousa em sua conexão com objetivos distintos na vida: o tipo filosófico aspira ao conhecimento, o tipo timocrático à preeminência (incluindo a honra), o oligárquico à riqueza, o democrático à liberdade, e o tirânico ao poder”. Esta visão parece não compreender que as formas perniciosas de almas debatidas nos Livros VIII e IX não

são apenas daqueles que ocupam o lugar de governante em cada forma de governo que lhe é correspondente. Antes de tudo, não é por estar em certo cargo exercendo tal função (ou aspirando a eles) que um indivíduo é um tirano, mas sim devido a uma certa condição relacionada aos seus apetites não-necessários e sem lei. Não precisa estar no cargo de governante para ser um tirano, mas apresentar uma estrutura em que Êros preside tais apetites. Além disso, o desejo de poder, assim como o desejo por dinheiro, é tomado como algo que não é buscado por si mesmo. O desejo por poder e dinheiro são meramente instrumentais, pois são meios para a satisfação de todos os demais apetites.

Por fim, há a interpretação de Johnstone que propõe a alternativa de que a alma do homem tirânico é melhor entendida se considerarmos que é governada por um único, persistente e poderoso desejo de prazer corporal: “(...) a aspiração do homem tirânico de se tornar um tirano está enraizada em seu desejo de ser capaz de satisfazer seus múltiplos desejos clamorosos por prazer corporal (...)”, (2015, p. 429). Esta interpretação é problemática devido a dois motivos: primeiro, que ela dá a entender que por prazer corporal entende-se um tipo de desejo apetite diferente dos outros apetites (sede, fome e desejo sexual). Porém, o que caracteriza a parte apetitiva da alma é que sua atividade (seus impulsos, desejos, aversões etc.) está voltada para a busca do prazer corporal (Rep. 436a-b), ou seja, todo apetite é um poderoso desejo de prazer corporal. O problema é que essa ilação cai em uma petição de princípio. O segundo motivo é que esta interpretação não é suficiente para diferenciar o caráter tirânico do caráter democrático. O indivíduo democrático adota internamente à sua alma o princípio de que todos os seus desejos são iguais e que, portanto, podem igualmente ser satisfeitos, não importando se são desejos necessários ou não-necessários. É neste ponto que Platão vê o que é propriamente democrático, a

liberdade de satisfazer qualquer desejo e buscar qualquer prazer: “(...) em todos estes casos sacode a cabeça e afirma que todos os prazeres são semelhantes e devem honrar-se por igual” (Rep. 561c). Quando no Livro IX Platão descreve o indivíduo tirânico, o mesmo princípio presente no democrático se apresenta no tirano: “(...) é levado para toda espécie de desregramentos, intitulada de suprema liberdade” (Rep. 272d-e). Do ponto de vista da busca pela satisfação de seus desejos sem restrições, o indivíduo democrático e o indivíduo tirânico não se diferenciam em nada. Não há durante a exposição do indivíduo tirânico qualquer lugar em que Platão mostra claramente que o Éros que governa a alma de tal indivíduo seja uma espécie de desejo. Neste quadro, nem esta última interpretação nem as anteriores que identificam Éros com um certo tipo de desejo são tão sólidas.

ÉROS: GOVERNANTE DA ALMA TIRÂNICA

O que se pretende agora é mostrar uma interpretação alternativa, a qual pensa que Éros não seja outra coisa do que ele mesmo. Desta forma, ele não é desejo por isto ou aquilo, por tal ou tal coisa qualificada. Admite-se ainda que na alma do indivíduo tirânico, Éros não é nem desejo sexual, nem desejo por poder, nem desejo por prazer corporal, a não ser ele mesmo. Ora, mas o que seria este Éros ele mesmo? A resposta se encontra na descrição de Éros argumentado no diálogo Banquete juntamente com o famoso argumento do modelo hidráulico da alma no Livro VI da República, considerando, portanto, que tanto no Banquete quanto na República há uma única e mesma fonte para todos os tipos de desejos. Essa é uma das soluções sugeridas por Kahn para pensar uma doutrina unitária do desejo entre o Banquete e a República, a qual, ele afirma, “ajuda a explicar um dos mais

intrigantes pontos da psicologia da República”,¹⁰ qual seja, o governo na alma do tirano.

Para entender que Éros é uma fonte comum para todo tipo de desejo, é necessário recorrer à passagem 205c-d da República. Aqui, Sócrates explica por que a noção geral de Éros e a sua noção particular possuem o mesmo nome. Neste momento, ele explica que todas as formas de desejo são Éros enquanto uma como uma fonte que é comum a todas elas. Ele expõe:

Bem, o mesmo vale para o amor. Em suma, tudo o que é desejo do bem, tudo o que é desejo de felicidade, isso é “o Éros muito poderoso, o Éros traiçoeiro” para todos. Enquanto alguns tendem a fazê-lo por vários meios, por se interessarem seja pela riqueza, seja pelos exercícios do corpo seja pela aquisição de conhecimentos, sem que se diga “amar” (erân) ou que mereçam o nome de “amante” (erastai), os outros, que se voltam para um determinado tipo de amor e que se dedicam a ele, reservam para eles os nomes que se aplicam ao amor em geral: “amor” (Erōs), “amar” (erân) “amante” (erastai).¹¹

A passagem explica que o termo Éros não é usado para designar cada um dos vários tipos de desejo, pois todo desejo é Éros, ou seja, a sede não se chama Éros, a fome não se chama Éros, o desejo por justiça e o desejo por conhecimento não se chamam Éros; porém, são formas particulares de Éros, ou seja, a fome é Éros particularizado, a sede é Éros particularizado, o desejo por conhecimento é Éros particularizado e assim por diante. Uma vez que Éros é desejo do que é bom e todo desejo é desejo do que é bom, logo Éros é todo e qualquer desejo. Este é um raciocínio correto se for tomando como pressuposto que o desejo do que é bom seja um desejo simpliciter, sem qualificativo. No entanto,

¹⁰ KAHN (1987), p. 98.

¹¹ As traduções do *Banquete* têm por base a tradução francesa de Luc Brisson da coleção GF Flammarion.

quando se tratar de um desejo X por um objeto X, o termo usado deve corresponder ao tipo particular de desejo. Platão explica: “não é verdade, em primeiro lugar, que Eros é sobre algo e, em segundo lugar, é sobre algo que nos falta? (Ἄλλο τι ἔστιν ὃ Ἔρωσ πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῷ; Banq. 200e). À vista disso, Éros é o puro impulso, o elã que nos compele em direção ao que faz falta, do que se carece.

Em vários momentos no Banquete, Éros é identificado com a *epithymía* principalmente no discurso de Sócrates/Diotima.¹² Provavelmente, o caráter genérico do termo permita essa identificação por parte de Platão, como foi explicado anteriormente: a *epithymía* não é um desejo que possui um objeto que lhe é relativo. Todo e qualquer desejo que seja muito intenso é uma *epithymía* exatamente pela sua intensidade e não por um objeto em particular. Geralmente, a *epithymía* é compreendida como desejo relativo aos prazeres corporais, o que não é completamente equivocado, já que são desejos que realmente possuem grande poder no direcionamento da ação do desejante. Porém, um forte desejo por vitória, por justiça, por ser honrado, por segurança, por conhecimento, por uma boa deliberação, em suma, todos os desejos intensos que não sejam apenas por prazer corporal são também *epithymía*.¹³ É provável que Platão

12 No que concerne ao que é Éros, existe uma flutuação terminológica entre *epithymía* e *boulesis*. Por vezes Éros é tido como *boulesis* e, por vezes, é tido como *epithymía*. No *Banquete*, no entanto, é mais frequente a identidade entre Éros e *epithymía*. SHEFFIELD (2017, p. 131) afirma que Éros é *epithymía*: There is some terminological slippage in the initial characterization of *erōs* here: *boulesthai* and *epithumein* are used interchangeably at numerous points (e.g. 205a5–b1), but this need indicate only that *erōs* is a specific kind of desire (*epithymia*), namely, a kind of desire that is concerned specifically with good things and happiness, and not that all desire is so concerned.

13 Em 580d, na *República* cada parte da alma tem sua própria *epithymía*.

tenha escolhido o termo *epithymía* para ressignificá-lo como um termo genérico para o desejo assim como fizera Aristóteles ao empregar o termo *órexis*¹⁴ nas suas obras. Apesar de Platão não argumentar como alega no Banquete, no qual existe um Êros genérico e um éros particular; é possível ousar dizer que o mesmo pode ser pensado acerca da *epithymía* segundo o pensamento platônico. Torna-se evidente que o caráter genérico da *epithymía* coincide com a compreensão de Êros apresentada no Banquete como uma espécie de força motora atuante em nossa natureza e que é comum a todos os desejos.

Platão mantém na República a mesma ideia de uma força motora que atua em cada ser humano. É por meio da imagem do modelo hidráulico da alma em 485d que ele explica que a *epithymía* é a fonte comum a todos os desejos tal como foi argumentado no Banquete. Na passagem mencionada, ele explica: “[...] quando os apetites [*epithymíai*] de alguém são fortemente inclinados em uma direção, certamente sabemos que eles se tornam mais fracamente inclinados nas outras, assim como uma corrente que foi parcialmente desviada para outro canal”. A mesma *epithymía* pode fluir para os mais diversos objetos de desejo, mas que em si mesma ela é o puro fluxo, a própria corrente que se direciona para o que é faltante, para o que é carecente. Ou melhor, em si mesma é o próprio motor que impulsiona o desejante, enquanto particularizada é desejo disto ou daquilo.

Essa força motora, essa fonte comum aos desejos, a *epithymía* ou Êros representa a condição humana enquanto carecente, representa a busca constante e incessante de satisfação ou plenitude. No mito de Êros no *Banquete*, a natureza carecente que busca constantemente plenitude é caracterizada da seguinte forma:

¹⁴ Ver Aristóteles *EN*. I, 13, 1102b26.

Por ser filho de Póros e Pênia, Eros está na seguinte condição: em primeiro lugar, ele é sempre pobre e está longe de ser delicado e bonito, como muitos acreditam. Pelo contrário, ele é rude, bagunceiro, descalço e não tem abrigo, sempre dorme no chão e e sem forro, dormindo sob as estrelas nas soleiras das portas e nas bermas das estradas, porque herdou da mãe, é a indigência que ele tem em comum. Por outro lado, como o pai, está à procura do que é belo e do que é bom, é viril, decidido, ardente, é um caçador formidável; nunca para de tramar truques, é apaixonado pelo conhecimento e fértil nos expedientes, passa o tempo todo filosofando, é um formidável feiticeiro, um mágico e um sofista. (Banq. 203c-d).

Como Platão explica, Êros herdou a natureza carecente de Pênia (a pura insatisfação) e por causa disso tem sede, tem fome, tem necessidade permanente. Mas, graças à natureza de Póros, Êros não é a pura necessidade cega e sem motivação, é por seu pai que há nele o germe da caça, da procura, das maquinações. O resultado é que o fruto de Pênia e Póros é uma inquietação, uma demanda e busca contínua e infindável, uma procura oscilante entre a carência e a obtenção do que se carece.

Na natureza humana, Êros é o esforço de busca de permanência na existência, o qual se manifesta na busca do que se carece, do que faz falta, assim como o desejo de que a coisa desejada futuramente se conserve consigo. Para encontrar a plenitude almejada, a qual se dá pela satisfação do desejo, o ser humano precisa insistir em uma sequência de repetições de busca-satisfação até o momento inevitável da morte. A única maneira de se alcançar uma real plenitude é a contemplação daquilo que permanece sempre idêntico a si mesmo, o que nunca muda e que se basta a si mesmo.

A alma do tirano é aquela em que se dá a total liberdade para satisfazer todos os desejos. O tirano é o indivíduo que foi educado sem limites e censura, formando em si uma série sem fim de demandas. A interpretação aqui proposta defende

que essa série de demandas gera um estado de insaciabilidade, um estado puro de carestia, já que não há nada que consiga aplacar esse sentimento de vazio na alma. O que Platão deixa claro na seguinte passagem: “então, também uma alma tirânica é sempre forçosamente pobre e insaciável” (Rep. 578a). Foi aqui argumentado que Êros é uma inquietação e demanda infundáveis, uma oscilação entre ter o que se deseja e carecer desta própria coisa. Isto é exatamente o que se instala na alma tirânica, a insaciabilidade implacável, a qual Platão chama de Êros, é como se a própria fonte de todos os desejos e o próprio impulso em direção ao que se carece sem qualificativo domina-se o tirano, o qual é vascolejado para todos os lados sem que nada o traga a real satisfação.

Por fim, esta interpretação, diferentemente das que foram aqui elencadas, não compreende que o Êros que governa a alma do tirano se identifique com um desejo particular. Da mesma forma, nenhuma destas interpretações considerou a insaciabilidade que caracteriza o tirano, seja na alma seja na própria tirania. Entre os especialistas, Kahn quem considerou fundamental perceber a importância da doutrina unitária do desejo para compreender o argumento do Livro X sobre a alma do tirano. De fato, a interpretação aqui proposta demonstra ter uma coerência maior, em relação ao argumento da *República* como um todo, do que as demais interpretações. Admitir que é a insaciabilidade que governa a alma do Tirano traz luz para o papel de Êros enquanto o governante da alma que possui como súditos os outros desejos, principalmente, os desejos-apetite não-necessários e sem lei. Dado isso, entende-se que não há incoerência em dizer que o tirano tem um forte desejo por poder, tem um forte desejo sexual e tem forte desejo por prazer corporal, pois ele pode ter todos eles e nenhum proporcionar a satisfação almejada.

BIBLIOGRAFIA

BARNEY, R. 'Eros and Necessity in the Ascent from the Cave'. In *Ancient Philosophy* Vol. 28, no. 2, 2008, p. 357–372.

BLÖSSNER, Norbert. 'The City-Soul Analogy'. Traduzido do alemão por G. R. F. Ferrari. In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, organizado por G. R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 345–385.

JAEGER, W. *Paidéia: A formação do homem grego*, trad. br. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JOHNSTONE, M. A. Tyrannized souls: Plato's depiction of the 'tyrannical man'. In *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 23, No. 3, 2015, 423–437.

KAHN, C. H. Plato's Theory of Desire. In *The Review of Metaphysics*, Vol. 41, No. 1, 1987, p. 77–103.

LUDWIG, Paul. 'Eros in the *Republic*'. In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, organizado por G. R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PARRY, Richard. 'The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule'. In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, organizado por G. R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PLATON. *Le Banquet*. Tradução, introdução e notas por Luc Brisson. 5ª edição. Paris: GF Flammarion, 2007.

REEVE, C.D.C. *Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*. Princeton University Press, 1988.

SHEFFIELD, F.C.C. *Erōs and the Pursuit of Form*. In *Plato's Symposium: a critical guide*. Organizado por Pierre Destrée e Zina

Giannopoulou. Reino Unido e Nova York: Cambridge University Press, 2017.

WOODS, M. Plato's Division of the Soul. *In* Proceedings of the British Academy, LXXIII, 1987, p. 23-48.

3

A distopia como crítica ao negacionismo e autoritarismo: Uma análise da obra “*a revolução dos bichos*” de George Orwell

Marco Aurélio Dantas Nepomuceno ¹

O presente trabalho tem como objetivo abrir uma discussão acerca da obra *A Revolução dos Bichos* do escritor inglês George Orwell no sentido de compreender os abusos e a violência Soviética instaurada na Rússia em 1917, como também propor uma reflexão acerca do autoritarismo imbuído nos regimes políticos de nosso tempo. Ambientada na época das Catástrofes a obra revela indícios que atestam a violência dos regimes totalitários de esquerda que através do discurso da “igualdade” e do “humanismo” projetaram os mais terríveis mecanismos de poder como os campos de concentração, onde os dissidentes eram enviados para serem exterminados. Dessa forma, *A Revolução dos Bichos* torna-se pertinente para a compreensão não apenas dos desmandos e abusos dos regimes comunistas, mas sobretudo por levantar questionamentos acerca dos modelos políticos e totalitários ainda emergentes em nosso presente incerto e crítico.

¹ Universidade Estadual do Ceará - dantasarelio@hotmail.com

GEORGE ORWELL – UM SOCIALISTA LÚCIDO E “DISTÓPICO”

George Orwell nasceu em 1903, na Índia e estudou em colégios tradicionais na Inglaterra. Jornalista, crítico literário e romancista, é um dos mais influentes escritores do século XX. Dentre suas publicações estão *A Revolução dos Bichos*, *Na pior em Paris e Londres*, *A Flor da Inglaterra*, 1984, *como Morreram os Pobres* e *outros ensaios*. Morreu de tuberculose em 1950.

A narrativa de Orwell nasce através de suas experiências traumáticas em meios a Guerra civil e os desdobramentos da Revolução Russa:

Pensei em denunciar o mito soviético numa história que fosse fácil de compreender por qualquer pessoa e fácil de traduzir para outras línguas. (...) Vi gente inocente ser atirada na prisão só por suspeita de desvio da ortodoxia. No entanto, quando voltamos a Inglaterra, encontramos muitos observadores sensatos e bem informados que acreditavam nos relatos mais fantasiosos- envolvendo conspirações, traição e sabotagem – que a imprensa fazia dos processos de Moscou. (ORWELL, p.115. 2010)

Em 1936 Orwell lutou na Espanha contra o fascismo do General Franco que almejava criar um regime totalitário apoiado pelas forças reacionárias de Hitler e Mussolini. Para entendermos melhor a escrita desencantada e niilista do autor inglês faz-se necessário um mergulho no contexto histórico, no sentido de situar o espaço na qual nasce à escrita de Orwell e o motivo da obra se revelar como um gênero distópico².

² Distopia é qualquer representação ou descrição social cujo valor representa a antítese da utopia ou promove a vivência de uma utopia negativa. Termo se refere a um lugar imaginário onde se vive sobre o regime de opressões e

A partir da Primeira Guerra Mundial o mundo começa a apresentar as fissuras do modelo de romântico idealizado pelos lemas Iluministas que preconizavam a razão e o progresso como elementos inerentes a felicidade humana e ao bem estar social. Assistiu-se ao contrário, massacres em escala mundial, mostrando ao mundo o poder letal das armas que poderiam destruir a humanidade. Os intelectuais que emergiram durante esse contexto obscuro faziam parte de uma geração deserdada, destinada a rejeitar algumas experiências essenciais em sua existência. Essa geração nascida depois de 1900 viveu alguns acontecimentos capitais na história: a I Guerra Mundial, a depressão econômico – financeira de 1929, os expurgos do processo de Moscou em 1936, a Guerra Civil espanhola (1936-1939), a defecção da democracia liberal burguesa diante de Hitler em Munique, os massacres e destruição de populações inteiras durante a Segunda Guerra Mundial, Culminando as suas experiências históricas com a destruição cientificamente controlada de Hiroshima e Nagasaki.

Em 1936 com a eclosão da guerra Civil espanhola já temos o prenúncio do que iria ser mais tarde o maior conflito que a humanidade presenciou: a Segunda Guerra mundial. Temos então a ascensão da Alemanha nazista e dos demais regimes totalitários.

A humanidade assiste assim as luzes do progresso iluminista galgadas na modernidade se apagarem de um dia para o outro. Estamos falando da *Era das Catástrofes* como atestou o historiador inglês Eric Hobsbawn. Reforçando ainda o sentimento de terror e angústia dessa época assistem-se os mais terríveis mecanismos de poder e extermínio criados pelo homem moderno: os campos de concentração.

violência, muitas vezes praticadas pelos próprios agenciadores ou pelo Estado. As distopias clássicas encontradas nas literaturas são: 1984, *A Revolução dos Bichos*, *Admirável Mundo Novo*, *O senhor do Mundo*.

Nesse sentido, a literatura que emerge nesse momento de conflito, delírio, absurdo e incertezas é denominada de Literatura do Trauma ou Testemunho estético, pois o artista produz seu texto em situações limite. Em outras palavras, seu texto ganha contornos jurídicos na medida em que sente a necessidade de expor uma verdade pra fora, como extirpar a dor, metaforicamente falando. George Orwell, portanto, assistiu assim como seus contemporâneos europeus todo esse clima de desencanto e desespero onde a violência não era apenas perpetrada pelo fascismo ou nazismo, mas acima de tudo pelo totalitarismo de esquerda representada na poderosa União Soviética que figurava como a grande força “redentora das desigualdades sócias”, figurando como o “Estado Proletário” que através da ideologia de classes que amarrou a história e que serviria de modelo a outros Estados no sentido de vencer os fascismos e as injustiças. Entretanto o que se viu após a Revolução de 1917 foi um Estado totalitário e violento que sob a alcunha do discurso coletivista cometeu os mais variados abusos e atrocidades principalmente aos dissidentes do regime, seja no âmbito político, ideológico e até mesmo cultural³.

Na época de Guerra fria o mundo exalava uma mentalidade maniqueísta onde se exigia um posicionamento do intelectual, seja este de direita e esquerda. O simples fato de neutralidade levava ao entendimento por parte das alas extremistas que o artista figurava na primeira esfera, sendo rechaçado por seus pares. Em compensação a ala esquerdista estava composta por escritores que defendiam o Estado Stalinista e em suas obras

³ Com a institucionalização do regime comunista na União Soviética a censura atingia os meios culturais proibindo artistas de realizarem obras que fugissem dos lemas da Revolução. Para isso, foi criado o *realismo social*, modelo estético que subordinava a cultura em nome do partido. Para uma análise mais apurada Ver: *Os Crimes de Stalin: A Trajetória Assassina do Czar Vermelho*.

disseminavam louvores a tal sistema. O clima de ódio era frequente. Escritores como Maiakovski e Albert Camus foram rechaçados por seus escritos ao denunciarem os horrores e os abusos de poder do regime comunista na URSS.

George Orwell também figurava entre os escritores que se desencantaram com o regime comunista do leste, não perdendo, contudo seu entusiasmo pelo socialismo democrático de linha mais moderada. A influência de Orwell na cultura contemporânea, tanto popular quanto política, perdura até os dias de hoje. Vários neologismos criados por ele, assim como o termo **orwelliano**⁴ - palavra usada para definir qualquer prática social ou autoritária- já fazem parte do vernáculo popular.

LITERATURA E TRAUMA

Literatura do trauma ou literatura do testemunho trata-se da análise de gêneros literários específicos das Épocas das Catástrofes.⁵ Nesse sentido, podemos aqui elencar várias obras que nasceram durante os períodos mais catastróficos da humanidade cuja tensão estava implícita em suas narrativas: *O Estrangeiro* de Albert Camus, *Entre Quatro Paredes* de Sartre, *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, 1984 e *A Revolução dos Bichos* de George Orwell.

O século XX traz consigo as incertezas políticas e ideológicas na qual os mais extremados fascismos tanto de direita como de esquerda davam as rédeas no sentido de guiar a sociedade para um futuro ainda incompreensível. É a época das incertezas, do niilismo, da descrença tanto espiritual como ideológica. Assiste-se então as contradições da modernidade na qual as luzes que foram galgadas durante o projeto iluminista

4 Termo ligado ao escritor George Orwell para definir uma visão futurista de mundo totalitário.

5 Ver o Capítulo *A Era das Catástrofes*, in: *A Era Dos Extremos*. Hobsbawn.

do século XVIII se “apagam”, fazendo surgir o lado sombrio das guerras mundiais, dos carrascos e, por conseguinte dos campos de concentração.

A arte, portanto, que emerge nesse espaço de tensão e incertezas representará a morte e o lado desfigurado do mundo. Não mais um mundo racional, perfeito como a imagem da *Belle Époque*⁶, mas narrativas de trevas, conflitos e incertezas. No campo da literatura a narrativa dá-se com as problemáticas existenciais dos personagens. É o caso do personagem Merseault no romance *O Estrangeiro* de Albert Camus que não se enquadra nem aceita o mundo a sua volta e acaba tendo uma morte trágica e absurda. Aldous Huxley em *Admirável Mundo Novo* nos coloca a frente de uma visão pessimista do mundo moderno na qual os personagens são máquinas manipuláveis de um regime totalitário. Orwell na *Revolução dos Bichos* nos mostra através de animais rebeldes como os regimes socialistas também assumem a marca do terror no sentido de manter a ordem estabelecida. Essa literatura que se encontra situada em tal época, assume assim, uma característica ética, no sentido de levar o “real” a falar e testemunhar, pois o sujeito que escreve nesse momento de dor figura como um sobrevivente de uma situação limite:

Literatura de testemunho é um conceito que, nos últimos anos, tem feito com que muitos teóricos revejam a relação entre literatura e “realidade”. O conceito de testemunho desloca o “real” para uma esfera da sombra: testemunha-se, via de regra, algo excepcional e que exige um relato. Esse relato não é só jornalístico, reportagem, mas é marcado também pelo elemento singular do “real” (SILVA, 2013, p.47).

⁶ A *Belle Époque* foi um período de cultura cosmopolita na Europa que começou no fim do século XIX e teve fim no Início do século XX com a Primeira Guerra mundial e os demais conflitos que a seguiram como a Segunda Guerra, e a Ascensão dos movimentos fascistas e os genocídios étnicos.

A experiência traumática é para Freud, aquela que não pode ser assimilada enquanto ocorre. Os exemplos de eventos traumáticos são batalhas e acidentes: o testemunho seria a narração não tanto desses fatos violentos, mas da resistência à compreensão dos mesmos⁷.

Assim sendo, essa literatura que nasce a partir dessas experiências traumáticas de conflito assume um estatuto, sobretudo ético na medida em que seu autor sente a necessidade de escrever para ‘aliviar sua dor’. É como se no texto estivesse contida uma defesa quase jurídica no qual a denúncia do fato assumisse uma importância para a escrita.

Na medida em que tratamos da literatura de testemunho escrita a partir de Auschwitz, a questão do trauma assume uma dimensão e uma intensidade inauditas. Ao pensar nessa literatura, redimensionamos a relação entre linguagem e o real: não podemos mais aceitar o “vale tudo” dito pós- moderno que acreditou ter resolvido essa complexa questão ao afirmar simplesmente que “tudo é literatura/ficção”.

Dessa forma, faz sentido enquadrar a *Revolução dos Bichos* nessa espécie de gênero literário, pois seu autor, assim como os demais escritores que presenciaram situações extremas, viveu os infortúnios da Segunda Guerra e, sobretudo das contradições do regime soviético que sob o lema do discurso igualitário perpetrou os mais terríveis abusos, expurgos e carnificinas se igualando aos regimes fascistas de extrema direita. Orwell lutou ao lado dos militantes soviéticos contra os fascistas de Franco na Espanha em 1936, levando inclusive um tiro na garganta que ultrapassou as costas o que acarretou quase a perda total de sua voz. Do

⁷ É o caso do romance *A Peste* de Albert Camus escrito de forma alegórica. O tema se passa na cidade litorânea de Argel onde uma peste de ratos coloca a cidade de quarentena exterminando a maioria dos moradores. A obra na verdade faz uma referência a ocupação nazista à França a partir de 1940.

leste o escritor ouvia rumores dos crimes de Stalin através dos expurgos de Moscou⁸ e da construção das temíveis Gulags⁹ onde os dissidentes do regime comunista eram enviados para trabalhos forçados, cujo intuito era a *Degradação de sua condição humana*¹⁰ até a morte. Portanto, é através dessa situação- limite que nasce a obra de George Orwell, num clima de terror e incredulidade na qual a obra do escritor, situada em tal época de conflito só poderia revelar o “testemunho da dor”.

IDEOLOGIA E TERROR NA GRANJA SOLAR

A Revolução dos Bichos foi escrita em 1943. Nessa época George Orwell já se apresentava descontente com os rumos que a União Soviética apresentava. Os crimes da Stalin já eram percebidos em boa parte da Europa, principalmente os expurgos de Moscou que se tratava de processos públicos impetrados aos dissidentes do regime comunista soviético. Além da denúncia contra o terrorismo de Estado comunista, um fato peculiar chamou a atenção de Orwell antes de escrever a referida obra. Numa visita a uma cidade interiorana da Inglaterra o autor se depara com uma cena impactante de violência contra um animal:

Os detalhes concretos da história só me ocorreriam depois, na época em que morava numa cidadezinha, no dia em que vi um menino de uns dez anos guiando por um caminho estreito um imenso

8 Referência aos julgamentos públicos dos dissidentes políticos do regime soviético. Muitos foram exterminados a mando de Stalin, como o caso de Trotsky assassinado no México.

9 Campos de Concentração para trabalhos forçados geralmente construídos em locais longínquos e frios na Sibéria por exemplo. Lá eram enviados não apenas presos de ordem política, mas artistas e intelectuais que não seguiam o modelo estético autorizado pelos censores do Estado comunista, no caso o realismo social.

10 Para uma maior informação acerca de o referido conceito Ver: *Origens do Totalitarismo* de Hannah Arendt.

cavalo de tiro que cobria de chicotadas cada vez que o animal tentava se desviar. Percebi então que, se aqueles animais adquirissem consciência de sua força, não teríamos o menor poder sobre eles, e que os animais são explorados pelos homens de modo muito semelhante á maneira como o proletariado é explorado pelos ricos. (ORWELL, 2007, p.145)

Portanto, além dos ecos que denunciavam o totalitarismo soviético pela Europa, esse foi um dos pequenos detalhes que impulsionou a escrita de denuncia de Orwell.

A obra é uma fábula num tom cômico e jocoso, na qual os animais após muitos anos de exploração e sofrimento por parte dos donos da fazenda Solar resolvem numa atitude de revolta expulsar os homens e realizam uma revolução na propriedade, fazendo dela uma sociedade animalesca igualitária na qual a irmandade era o lema entre eles. Os condutores da Revolução são dois porcos, Napoleão, o mais radical, tecnocrata e autoritário e Bola de Nova, este mais moderado e com características humanistas no que se refere ao tratamento com os outros bichos que os ajudaram na insurreição á fazenda e, por conseguinte na tomada de poder. A Revolução então é consolidada e o modelo político denominado de “animalismo” é posto como o elemento principal que norteará a ordem da fazenda, uma alusão ao sistema socialista.

A Granja sob o comando dos porcos passa por um processo de mudanças políticas e na mentalidade, pois a coletivização dos recursos naturais e materiais são seguidos por uma forte ideologia de Estado, no qual os animais deveriam abraçar. Nesse sentido, são estabelecidos sete mandamentos a serem obedecidos na granja, como passagens quase que religiosas:

1- Qualquer coisa que ande sob duas pernas é inimigo.

- 2- O que andar sob quatro pernas, ou tiver asas, é amigo.
- 3- Nenhum animal usará roupa.
- 4- Nenhum animal dormirá em cama.
- 5- Nenhum animal beberá álcool.
- 6- Nenhum animal matará outro animal.
- 7- Todos os animais são iguais. (ORWELL, 2007, p. 25)

Assim sendo, essas normas construídas pela mentalidade totalitária dos porcos guiarão a massa de animais, impondo um modelo estatal a ser seguido por todos, onde qualquer dissidência a tais lemas será passível das mais terríveis punições. Esses lemas, portanto, não funcionavam para a classe privilegiada, no caso os porcos, que sob o pretexto de *líderes da Revolução* conseguiam burlar essas regras, ou até mesmo apagá-las para benefício próprio. Na medida em que os mandamentos não eram cumpridos efetivamente, outros animais começam a se posicionarem contra a Revolução, como o próprio Bola de Neve um dos guias da Insurreição. Essas atitudes de resistência, na visão de Napoleão deveriam ser sufocadas, no sentido de manter a ordem e a marcha histórica da Revolução, ou seja, algo típico dos regimes totalitários, que através de expurgos e do terror tentam manter sua existência. A granja Solar assim assume estatuto de um Estado burocrático, racional e, sobretudo policialesco:

Napoleão decretou uma ampla investigação sobre as atividades de Bola de Neve. Com seus cachorros em atitude de alerta, saiu e fez uma cuidadosa inspeção nos galpões da fazenda, com os outros animais a segui-lo a uma distância respeitosa. A pequenos intervalos, Napoleão parava e farejava o chão em busca de Bola de Neve,

cuja presença, segundo disse, podia perceber pelo faro. Cheirou cada canto, no celeiro, no estabulo, nos galinheiros, na horta, encontrando vestígios de Bola de Neve em toda parte. (ORWELL, 2007, p.25)

Temos assim, a representação histórica do que ficou conhecido como os temíveis processos de Moscou, onde os divergentes do Estado soviético foram punidos com a morte ou enviados para os Gulags na região fria da Sibéria.

Os julgamentos – espetáculo “colocariam um fim de uma vez por todas nas infrações subversivas contra as funções do Estado soviético”, disse Stalin. Kamenev, Zinoviev e outros 14 réus apareceriam nos primeiros desses julgamentos. O grupo já havia sido acusado pelo assassinato de Kirov. Eles então foram acusados de associação com Trotsky a fim de formar uma organização terrorista que deporiam Stalin do poder para afinal executá-lo. As técnicas dos interrogatórios incluía o “espancamento, tortura, fazer os prisioneiros ficarem em pé ou sem dormir por dias a fio e ameaçar de prender ou executar os familiares dos prisioneiros” (CAWTHORNE, 2012, p.153).

Assim como os prisioneiros políticos que tiveram seus destinos selados pelo poder despótico de Stálin, o personagem Bola de Neve também sofreu o peso do terror por ordem de Napoleão. Bola de Neve, um dos idealizadores e condutores da Revolução que expulsou os fazendeiros e a tirania que perdurou anos, agora era um foragido, uma lenda no imaginário dos animais. Despereceu inexplicavelmente, acredita-se que tenha sido executado a mando de Napoleão, tal como no caso de Trotsky, morto no México em 1941 a mando de Stalin. O Estado totalitário para perpetuar sua existência buscava sempre dois mecanismos de poder: a Ideologia e o terror. A ideologia, seja de direita ou de esquerda atua no sentido de entorpecimento das massas, pela propaganda efetuada pelos meios de comunicação

ou através dos discursos inflamados de seus líderes exaltados¹¹. O terror tem por função aniquilar as vozes dissidentes, expurga-las, enxotá-las do convívio social. Nisso, são criados os mais temíveis mecanismos de violência como as torturas, fuzilamentos ou espaços da morte como os campos de concentração ou câmeras de gás. Hannah Arendt em seu clássico *Origens do Totalitarismo* nos oferece uma ideia clara do conceito do Terror:

A diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. O terror, como conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor. Esse foi o caso da Alemanha nazista, quando a campanha do terror foi dirigida contra os judeus, isto é., contra pessoas cujas características comuns eram aleatórias e independentes da conduta individual específica. (ARENDR, 2007, p. 26).

O estabelecimento de um regime totalitário requer a representação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido.

A granja Solar agira sob a liderança dos porcos que imputavam o terror era um território onde as vozes discordantes eram eliminadas e massacradas para o bom funcionamento das engrenagens do sistema *animalista*. A adesão e o culto dos demais animais à figura paternalista de Napoleão eram visíveis. Agora depois dos expurgos e das cenas de violência todos os animais conclamavam num voz dissonante e exaustiva discursos como:

¹¹ Hitler, Stalin e Mussolini discursavam durante quatro ou cinco horas para suas massas exaltadas.

“Napoleão tem sempre razão”, “Humano bom é Humano morto”, “duas pernas mal, quatro patas bom”.

Assim sendo, o policialismo da Revolução era, além da doutrinação ideológica, um instrumento de poder que garantia através da força e intimidação a consolidação dos porcos na condução da nova fazenda. A granja dos bichos agora era um espaço do medo e da vigilância:

Havia chegado uma época em que ninguém ousava dizer o que pensava, em que cachorros rosnadores e malignos perambulavam por toda parte e todos eram obrigados a ver camaradas feitos em pedaços após confessar os crimes mais chocantes. Não tinham em mente ideias de rebelião ou desobediência. (ORWELL, p. 72).

O tempo na Granja solar passa e com ela as contradições da Revolução e os privilégios da alta cúpula são visíveis. Os porcos assim passam a obter os benéficos que os outros animais desconheciam como dormir em camas, comprar equipamentos de som como rádio, comer sobre a mesa à semelhança dos humanos, e andarem de chicote na mão, expressando a simbologia do terror do mandonismo, no sentido de intimidar o animal “transgressor”, etc. Os prazeres mais comuns dos humanos são adquiridos, como o hábito de fumar charutos ou beber uísque, onde cada noitada era resultado de confusões e badernas entre os próprios porcos. A revolução assim ganhava contornos de violência e acima de tudo de banalidade, na medida em que o terror e os privilégios dos idealizadores do animalismo eram escancarados aos olhos dos demais animais que se questionavam acerca dos meandros tomados da Revolução. Quitéria então pergunta a Benjamin acerca dos mandamentos que foram corrompidos:

‘Os sete mandamentos são os mesmos de sempre Benjamin?’

Pela primeira vez Benjamin consentiu em quebrar sua norma, e

leu para ela o que estava escrito na parede. Nada havia, agora, senão um único mandamento que dizia:
 TODOS OS BICHOS SÃO IGUAIS, MAS..
 ALGUNS BICHOS SÃO MAIS IGUAIS QUE OS OUTROS.
 (ORWELL, 2007, p.106).

A obra se encerra com uma reunião entre os porcos e os humanos, marcada pelos primeiros. À medida que o tempo passa a política do *Animalismo* é contaminada por um processo de abertura liberal na qual os porcos buscarão estabelecer transações comerciais com os odiados “duas pernas”. Nessa noite é oferecido um banquete aos humanos no sentido de selar agora uma união na qual a paz seria consolidada. Nos primeiros ecos da madrugada os demais animais que estão no celeiro acordam com barulhos de algazarra e de copos quebrados, dando a entender que no local da festa se passava atos de briga e pancadas. Ao chegarem à janela para visualizarem o que estava acontecendo, os animais se chocam com a cena: já era impossível distinguir quem era homem, quem era porco. (ORWELL, 2007, p.112).

CONCLUSÃO

Na *Revolução dos Bichos* o escritor Inglês George Orwell apresenta uma visão pessimista e aterradora dos mecanismos de poder da política estatal, seja ele atrelado aos ideais de direita ou de esquerda. Na verdade o que se observa na pequena fábula são as falências e fraquezas humanas onde os condutores da Revolução são representados como feras num processo de animalização do humano.

Até que ponto podemos entender nos dias atuais como um ideal de fraternidade e emancipação se transformou em 1917 numa doutrina de onipotência do Estado, praticando a disseminação sistemática de grupos inteiros, sociais ou nacionais,

recorrendo a massacres gigantescos? A abertura dos arquivos que hoje denunciam os crimes do comunismo traz o foco para o que no futuro será uma evidência: os países comunistas tiveram um maior êxito no cultivo de campos de concentração do que nos de cereais, ou seja: eles produziram mais cadáveres do que bens de consumo.

Hoje, passadas seis décadas de profundas transformações da face do mundo, esta pequena obra-prima escrita por George Orwell resiste intacta como trabalho de fantasia em torno dos mecanismos do poder, no qual os diversos animais que levam à corrosão dos ideais igualitários e sua transformação em tirania¹².

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. Companhia das Letras. São Paulo, 2006.

COURTOIS, Stéphane. Revolução Mundial, Guerra Civil e Terror. In: O Livro Negro do Comunismo: Crimes, Terror e Repressão. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 1997.

NIGEL, Catwthorne. Os Crimes de Stalin. Madras. São Paulo, 2012.

ORWELL, George. A Revolução dos Bichos. Companhia das Letras. São Paulo, 2007.

SELIGMAN, Marcio. História Memória Literatura: O Testemunho Na Era das Catástrofes. Editora Unicamp. São Paulo, 2013.

¹² Para uma análise mais detalhada dos crimes perpetrados pelos regimes comunistas ver: O Livro Negro do Comunismo: Crimes, Terror e Repressão. A obra foi produzida por historiadores russos que vivenciaram os horrores da política da ex União Soviética.

4

Bonapartismo, fascismo e autocracia burguesa: emergência das ditaduras de classe em perspectiva

David Albuquerque de Menezes ¹

No debate político e teórico no Brasil, desde o golpe de 2016 e, sobretudo, com a emergência repentina do bolsonarismo ao poder, elevou-se a preocupação com a questão da forma política. Vivemos em que democracia? Caminhamos para uma ditadura? Qual o futuro da república? Não tenho qualquer pretensão de estabelecer termos definitivos a esse problema, mas estou convicto de que visitar as formas históricas de ditaduras burguesas nos ajuda a refletir. Penso que conhecer a história nos permite perceber o caráter histórico do presente, seu aspecto “determinado” e, ao mesmo tempo, transitório. E também acho que isso tem um papel subjetivo importante hoje, seja porque ajuda a detectar as determinações essenciais dos fenômenos, seja porque expressa a abertura da história, as possibilidades de novas rupturas e transições que podem recuperar outros horizontes de vida.

¹ Sociólogo, bacharel em Ciências Sociais pela UECE, mestre em Filosofia pela UFC e, atualmente, professor substituto na Faculdade de Educação de Crateús – FAEC/UECE.

Estarei empenhado neste trabalho em retornar às origens, em verificar algumas formas históricas de ditaduras de classe que emergiram na modernidade capitalista, no centro e na periferia, em diferentes fases do sistema, a fim de apanhar algumas categorias importantes para pensar o presente e para refletir sobre a forma política atual. As categorias a que me refiro são as seguintes: o bonapartismo, o fascismo e a autocracia burguesa. Para isso, passo por obras de Karl Marx (1982), August Thalheimer (2009), Clara Zetkin (2021) e Florestan Fernandes (2008). Quero analisar essas formas de ditaduras de classe a fim de extrair o sentido, as problemáticas e questões que condicionam essas categorias. Espero poder colaborar para a reflexão sobre o presente como realidade histórica dessa forma.

1 MARXISMO, TEORIA POLÍTICA E DEMOCRACIA

Antes de discutir as categorias indicadas quero defender, resumidamente, o ponto de vista de onde parto, que é o do marxismo. Quero remontar a um argumento segundo o qual o marxismo não oferece uma teoria da política. Boron (2007) buscou discutir criticamente alguns termos desse debate e relembra a alegação de Norberto Bobbio segundo a qual a perspectiva do marxismo sobre o estado é uma visão meramente instrumental, isto é, o estado seria, para o marxismo, um mero instrumento de opressão nas mãos das classes econômicas dominantes. Como produto *direto* da base econômica, o fenômeno político teria perdido, no marxismo, qualquer autonomia. Não é novidade que a autonomia da esfera política está “teorizada” de forma aberta num texto fundante da teoria marxista, um texto de 1852, em que Marx aponta a emergência, com o bonapartismo, da burocracia e a transformação do Estado numa força autônoma (MARX, 1982, p. 502). Marx é explícito nessa ideia: se sob Napoleão o

estado foi um meio de preparação da dominação burguesa e sob a monarquia e a república parlamentar um mero “instrumento da classe dominante”, sem autonomia, sob Louis Bonaparte a burocracia ganha poder próprio, isto é, “parece ter-se o Estado autonomizado completamente” (Id., *Ibid.*, p. 502). Penso que Marx considera a autonomia e o “grau” de autonomia entre o estado e os interesses econômicos das classes dominantes como eventos históricos, não como dogma, e penso que isso deve ser lembrado.

Quero, por último, me reportar à ideia bastante difundida segundo a qual Marx seria um teórico de outra ditadura, a ditadura do proletariado, e que, portanto, suas preocupações com a ditadura da burguesia são preocupações indevidas, hipócritas, porque, no fundo, também anti-democráticas. Vou tentar me deter no que é realmente importante nesse assunto, da forma mais sintética que conseguir. Primeiro é indispensável reconhecer que Marx defendia uma *ditadura do proletariado*. Aguardava e trabalhava por ela – isso está em seus textos e em sua vida militante. É preciso dizer também que ele a definiu como a primeira forma de ditadura da maioria sobre uma minoria, do proletariado sobre a burguesia, e como uma fase transitória, já que a sua direção aponta para a superação das classes sociais com a socialização da propriedade. Mas por que não uma “democracia do proletariado”? Curiosamente, nos termos de Marx a ditadura do proletariado se converte como única forma radical de democracia *num regime de classes*, isto é, num regime em que persiste o controle privado da riqueza e do poder, e única forma democrática de direcionamento do poder de estado precisa ser exercida em sentido radicalmente oposto ao interesse privado da classe dominante, da burguesia. Ora, o estado como meio de exercício de um poder político de uma classe sobre outra é o que define, para Marx, o estado como

uma ditadura de classe. A democracia burguesa é, no essencial, uma ditadura de classe pois é “democrática” para uma minoria, e despótica para a maioria². É nesse quadro teórico que o problema pode ser bem compreendido.

Sei que a questão de como um “estado proletário” ou uma “política proletária” deve ser dirigido ou dirigida para realizar o fim de superação das classes e impedir o surgimento de novas formas de dominação é uma questão verdadeiramente importante. Esse fim último, no entanto, não envolve somente posições ideológicas corretamente direcionadas, mas também condições materiais. Aqui, veremos como esses fatores se relacionam com as formas de ditadura aberta da burguesia. Minha visão, concordando com a de um importante marxista brasileiro (NETTO, 1995), é que à realização desse fim é fundamental uma concomitante *socialização do poder político*. Penso também que há diferenças entre, por exemplo, fascismo e república burguesa que devem ser sempre levadas em conta na análise das formações sociais concretas, e isso aparecerá logo adiante.

2 O BONAPARTISMO: AS ORIGENS DA DITADURA BURGUESA NO CAPITALISMO CONCORRENCIAL

A primeira dentre as formas de ditadura burguesa que serão discutidas aqui, e que surgiu primeiro historicamente, se configurou no fenômeno do bonapartismo. Esse termo remete a Louis Bonaparte, sobrinho de Napoleão Bonaparte. Napoleão governou a França na primeira fase da Revolução Burguesa, a partir de um golpe no 18 de Brumário (data segundo o calendário da revolução), dado em 1799. Louis Bonaparte instaurou uma ditadura depois de um golpe de estado a 2 de dezembro de 1851 e fundou o Segundo Império Napoleônico: declarou-se Napoleão

² Confira um interessante debate a esse respeito em MOTTA, 2014.

III e governou a França até 1870. O livro em que Marx analisa o fenômeno do bonapartismo é *O 18 Brumário de Louis Bonaparte* e foi escrito dois meses apenas depois do golpe³. Os fatos que narram o momento exato do golpe são um capítulo à parte nessa história e são relatados por Marx da forma que segue:

Rouba ao banco de França 25 milhões de francos, compra o General Magnan por um milhão e os soldados por 15 francos cada um e por aguardente, reúne-se de noite com seus cúmplices, como um ladrão, manda assaltar as casas dos parlamentares mais perigosos e tirar das suas camas Cavaignac, Lamoricière, Le Flô, Changarnier, Charras, Thiers, Baze, etc., manda ocupar por tropas as principais praças de Paris e o edifício do parlamento e afixar, de manhã cedo, em todas as paredes, cartazes charlatanescos, proclamando a *dissolução da Assembleia Nacional e do Conselho de Estado, o restabelecimento do sufrágio universal e a declaração do departamento do Sena em estado de sítio*. Do mesmo modo, publica depois no *Moniteur* um documento falso segundo o qual influentes personalidades parlamentares se agruparam em torno dele num Conselho de Estado.// Os restos do parlamento, formado principalmente por legitimistas e orleanistas, reúnem-se no edifício da *mairie* do 10^o *arrondissement* e decidem entre repetidos gritos de “Viva a república!” a destituição de Bonaparte, arengam em vão à massa boquiaberta congregada diante do edifício e, por último, sob a guarda de atiradores africanos, são arrastados primeiro para o quartel de Orsay e depois empacotados em carros celulares e transportados para as

³ Marx escreveu, entre Janeiro e Fevereiro de 1852, cada capítulo como se fosse um artigo a ser publicado, um a um, numa revista semanal que viria a ser editada por Joseph Weydemeyer, o que acabou não acontecendo (MARX, 1982, p. 413); então, o que era para ser uma série de artigos acabou sendo publicado, depois, como livro. Nos textos, Marx se propõe a explicar o processo que culminara no golpe de estado de Louis Bonaparte, indicando, nas suas palavras, como a “um personagem medíocre e grotesco” foi permitido “representar o papel de herói” (MARX, 1982, p.414). Marx demonstra que “as circunstâncias e as condições que permitiram esse fato” (Id., *Ibid.*, p. 414) são criadas pela luta de classes.

prisões de Mazas, Ham e Vincennes. *Assim terminaram o partido da ordem, a Assembleia Legislativa e a revolução de Fevereiro.* (MARX, 1982, p.496-7, grifos meus)

Por que triunfou o golpe de Bonaparte? Essa é uma pergunta decisiva. Ora, “como resultado necessário e inevitável do processo anterior”, diz Marx (Ibid., p. 493). Em outra ocasião ele é mais específico: “a luta parece ter se arranjado de tal modo que todas as classes se prostraram de joelhos, com igual potência e com igual mutismo” (Id., Ibid., p. 500), isto é, as classes já não tinham força para reagir. São os eventos e as condições da luta de classes que explicam o fato, e já nas condições de emergência a forma do fenômeno se apresenta. A ela é preciso remeter. O que houve entre fevereiro de 1848 e dezembro de 1851 tem de entrar nessa conta. Tentarei ser sintético, embora essa não seja uma tarefa fácil.

Eis a composição de forças políticas em 1848, após a revolução de fevereiro: as forças da ordem de um lado e a oposição de outro. Os legitimistas representavam os interesses da grande propriedade fundiária, enquanto os orleanistas representavam o capital, isto é, “a alta finança, a grande indústria, o grande comércio” (MARX, 1982, p. 442). Esses atores estavam reunidos no partido da ordem. “O grande partido de oposição”, afirma Marx (Ibid., p. 440), “era constituído pela *Montagne*”, expressão parlamentar do partido social-democrata.

Essa composição pós-revolução de fevereiro se consolidou após junho de 1848, durante a manifestação francesa da chamada Primavera dos Povos. O proletariado, depois de derrubar a monarquia de Luís Felipe em fevereiro de 1848, foi afastado da composição da assembleia constituinte e sofre grande derrota nas ruas em junho. A insurreição de junho é até então, segundo Marx (Ibid., p. 424), “o acontecimento mais colossal na história

das guerras civis europeias” - o saldo é de 3.000 mortos e 15.000 deportados, segundo suas contas. O insucesso proletário viria a se repetir um ano depois, ao lado do partido social-democrata. Em junho de 1849, esse partido se insurge contra as expedições militares inconstitucionais de Bonaparte e é destituído do parlamento com o apoio da maioria republicana; reage nas ruas com sua Guarda Nacional e é derrotada pelo exército. “Com essa derrota”, a(s) derrota(s) de junho, diz Marx (Ibid., p. 424), “o proletariado passou para o plano de fundo da cena revolucionária”.

De um ponto de vista histórico, da luta de classes, o contexto cujo desenvolvimento culmina no golpe de estado de Bonaparte é produto, entre vários fatores, dessa derrota do proletariado organizado, da “cruzada contra-revolucionária” (Id., Ibid., p. 425) da qual foi alvo nas Jornadas de Junho de 1848, impondo uma nova correlação de forças entre as classes, amplamente desfavorável ao proletariado. Em outros termos, o contexto de emergência do bonapartismo está marcado pela decadência da política revolucionária do proletariado, pela suspensão da revolução proletária do horizonte político imediato da sociedade francesa. Nesse quadro histórico, a oposição política às forças da ordem, às forças organizadas no partido da ordem, assume a “forma social-democrática”, através da força parlamentar e social do que restou da *Montagne*.

Marx se refere a esse período histórico como uma época de decadência, de retrocessos, “variegada de clamorosas contradições” (MARX, 1982, p. 439), isto é, em que muitas coisas se transformaram em seu contrário: a república, os revolucionários, a *Montagne*, os realistas etc. Tratava-se de uma “passagem da história pintada de cinzento sobre fundo cinzento” (Id., Ibid., p. 439), em que “a revolução mesma paralisa os seus próprios portadores e só dota de violência apaixonada os seus

adversários”, ao passo que quando aparece “o espectro vermelho” já aparece “com o uniforme da ordem, em calções vermelhos” (Id., Ibid., p. 440). Parece realmente surgir um tom melancólico e pessimista na percepção de Marx sobre esse clima político e cultural adverso à transformação social. E parece que a hegemonia social-democrática na condução da oposição à ordem é um fator que, de certa forma, participa da construção desse drama.

Quais as críticas de Marx, então, à forma social-democrata de atuação política? Ele explica que a social-democracia política, a *Montagne*, é fruto de uma coligação entre pequenos burgueses e operários no partido social-democrata. Diz Marx (Ibid., p. 445) o seguinte:

O caráter peculiar da social-democracia consiste em exigir instituições democrático-republicanas, (...) não como meio para abolir ao mesmo tempo os dois extremos, capital e trabalho assalariado, mas para atenuar o seu antagonismo e convertê-lo em harmonia.

O objetivo final da social-democracia, continua Marx (Ibid., p. 445), é emplacar uma “transformação da sociedade por via democrática”, dentro de seus “limites” pequeno-burgueses. Esses limites, se analisarmos a argumentação de Marx como um todo, se referem tanto aos objetivos finais ou estratégicos – a busca por equilibrar as forças entre capital e trabalho e não *superar* radicalmente, na raiz, essa contradição – quanto aos meios táticos. Quanto a esse último aspecto, lembro que a força política da *Montagne* será destruída em junho de 1849, quando acusou Bonaparte de infringir a Constituição com a expedição militar a Roma sem autorização do parlamento e é rechaçada pela maioria desse mesmo parlamento; isso levou a *Montagne* a convocar sua base social supostamente às armas para a defesa da Constituição, mas o que se viu, segundo Marx (Ibid., p. 450), foi outra coisa: uma “pacífica procissão de rua”. Nesse episódio, derrotada

nas ruas pelo exército armado, a *Montagne* foi dissolvida, seus representantes na Guarda e na Assembleia foram alvo de prisões, deportações etc. (Id., *Ibid.*, p. 446), além de se firmar o retorno ao estado de sítio. Os meios táticos “democráticos” criticados por Marx são, na sua ótica, desprovidos de poder necessário para realizar os fins a que se propõem, e, nesse sentido, inócuos. Não se trata de uma apologia em abstrato da luta armada, como se isso devesse se tornar uma regra absoluta para toda situação. Naquele caso, a posse de armas lhe pareceu um aspecto importante para equilibrar o poder nas ruas entre exército e Guarda Nacional, o que de fato se verificou. A *Montagne*, cujos guardas desfilaram desarmados nas ruas e foram “rendidos” facilmente, vacilava⁴. Nesse sentido, Marx (1982, p. 447) critica:

as ameaças revolucionárias dos pequenos burgueses e dos seus representantes democráticos não são mais do que tentativas para intimidar o adversário. E quando se veem num beco sem saída, quando estão já suficientemente comprometidos para se verem obrigados a executar suas ameaças, fazem-no de um modo equívoco, evitam sobretudo os meios para alcançar os fins, esforçam-se por encontrar pretextos para a derrota.

O resultado dessa derrota foi “a submissão da Constituição às decisões da maioria da Assembleia Nacional”, sob controle do partido da ordem. Dessa forma, a dominação burguesa assumiu uma forma parlamentar e onipotente, “sem encontrar uma barreira, como sob a monarquia (...) Isto era a república

⁴ O motivo dessa forma política “ambígua” ou vacilante da social-democracia deve advir, para Marx, da posição social mesma da pequena burguesia, uma “classe de transição, na qual os interesses das duas classes se embotam uns contra os outros, [e que] julga-se estar acima da oposição de classes em geral” (MARX, 1982, p. 448), imagina-se a representante inquestionável do povo (Id., *Ibid.*, p. 448).

parlamentar” (Id., Ibid., p. 449). Nesse quadro, a república parlamentar decaía numa forma cada vez mais aberta de ditadura de classe, mas estava ainda dirigida pelos poderes republicanos, na vigência da assembleia, no controle parlamentar do executivo e do exército.

Não obstante a combinação desses fatores – isto é, a *destruição do poder proletário e a hegemonia socialdemocrata na oposição à ordem* – ocuparem lugar importante na formação das condições de emergência do bonapartismo, ele aparece junto a outro fator decisivo: *os conflitos internos ao campo da ordem burguesa*, que se manifestam nas disputas internas do partido da ordem, sua fragmentação em facções monarquistas, republicanas, e cada vez mais seguindo tendências pró-bonapartistas, e nos conflitos entre os poderes da república.

Sobre o conflito de poderes, Marx aponta, fato a fato em *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*, o seguinte: que mantiveram relações amistosas de 20/12/1848 até a dissolução da Constituinte (maio de 1849), tendo Bonaparte composto seu ministério, logo que eleito em 1848, por membros do “partido da ordem”, o “partido da grande burguesia”. Daí em diante se trava uma batalha pelo controle de cargos e do exército, pelos poderes do executivo e da assembleia, pelo respaldo junto às massas e sobre a forma que a dominação burguesa deveria adotar. Bonaparte conseguiu aparecer como defensor do exército (MARX, 1982, p. 437) e dos camponeses se amparando numa mítica “lenda napoleônica” (Id., Ibid., p. 504). Buscou ganhar respaldo por ações da própria assembleia e reclamava publicamente da dificuldade de governar ao lado dela (Id., Ibid., p. 458), deixando transparecer seus ideais ditatoriais, “napoleônicos”, sendo desautorizado em seguida pelos seus ministros (Id., Ibid., p. 455). Compôs e recompôs o ministério algumas vezes, empregando republicanos e os demitindo conforme a ocasião.

Em novembro de 1849, numa dessas recomposições, Bonaparte retirou do partido da ordem e da própria Assembleia, segundo Marx (1982, p. 545), “o manejo do poder executivo”, condição de um regime parlamentar. A burguesia viu-se diante de um dilema. Perdia relativamente, junto com o controle sobre o ministério, o poder sobre uma massa de cargos públicos que costumeiramente usa para colocar sua “população excedente” (Id., Ibid., p. 454) e completar “sob a forma de vencimentos do Estado o que não pode embolsar sob a forma de lucros, juros, rendas e honorários” (Id., Ibid., p. 455). “Bonaparte”, diz Marx (Ibid., p. 437), “ocupado com a sua ideia fixa napoleônica, foi suficientemente audaz para explorar publicamente esta degradação do poder parlamentar”. Enquanto isso, Bonaparte organiza e fortalece uma sociedade secreta, “a pretexto de caridade”, e arma um exército privado e clandestino, formado por uma massa de “desajustados”, “detritos e escória de todas as classes” (Id., Ibid., p. 464), camponeses, nobres e pequenos burgueses arruinados, o próprio lupemproletariado de Paris⁵.

O personagem assumido por Bonaparte merece vários apontamentos de Marx. “Comportava-se como um gênio ignorado, considerado por todo mundo como um simples de espírito”, diz Marx (1982, p. 455). A luta entre Bonaparte

⁵ Sobre a composição dessa massa de desajustados da Sociedade do 10 de Dezembro, Marx (1982, p. 464) aponta: “Juntamente com *roués* arruinados, com meios de subsistência equívocos e equívoca conveniência, juntamente com rebentos degenerados e aventureiros da burguesia, vagabundos, soldados desmobilizados, reclusos postos em liberdade, galerianos desertores, vigaristas, charlatães, *lazzaroni*, carteiristas, burlões, jogadores, *maquereaus*, donos de bordéis, carregadores, escribas, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores, caldeireiros, mendigos; numa palavra, toda essa massa indefinida, desagregada, flutuante a que os franceses chamam *la bohème*”.

e a Assembleia tem fim após o chefe de executivo destituir Changarnier (general republicano) e desmontar o ministério parlamentar após fraudar a loteria. O partido republicano não demonstra força para reagir e acaba aceitando a transferência do poder militar para as mãos de Bonaparte. Enquanto este amplia seu poder, os burgueses republicanos vão ficando “sem ministério, sem exército, sem povo, sem opinião pública, sem ser já, desde a sua lei eleitoral de 31 de Maio, representante da nação soberana, sem olhos, sem ouvidos, sem dentes, sem nada” (Id., *Ibid.*, p. 474).

A crise do partido da ordem, segundo Marx (*Ibid.*, p. 476), se agravava na medida em que a cada votação se percebia a deserção de deputados para o lado de Bonaparte. Depois de desgastar o parlamento com as brigas em torno de suas recomposições ministeriais, em abril de 1851 monta um ministério declaradamente “antiparlamentar” (Id., *Ibid.*, p. 479). A questão final do embate entre os poderes era sobre a sucessão do executivo. Bonaparte reivindicava o direito à reeleição, contrariando a Constituição. O parlamento vota em maioria ao lado de Bonaparte, mas a Constituição previa $\frac{3}{4}$ para uma aprovação válida. Em 2 de dezembro de 1851 Bonaparte deflagra o seu golpe de Estado: dissolve a Assembleia e o Conselho de Estados, retoma o sufrágio universal, com caminho aberto à reeleição, prende e deporta os deputados republicanos em resistência e impõe estado de sítio no departamento do Sena (em Paris) (MARX, 1982, p. 497), decretando a vitória do executivo sobre o legislativo (Id., *Ibid.*, p. 500). Daí em diante a ditadura de classe assume uma forma aberta, centralizada na figura de Bonaparte.

Curiosamente, no plano do discurso e da ação de governo a palavra de ordem nesse período para a “execração pública”, diz Marx (*Ibid.*, p. 456), era a palavra “socialismo”, sendo apontada

para as próprias criações burguesas, liberais, das liberdades civis às suas reformas, suas próprias instituições. A burguesia percebera, afinal, que “todas as armas por ela forjadas na luta contra o feudalismo se voltavam contra ela mesma”, todas as liberdades conquistadas “ameaçavam, ao mesmo tempo, na base social e no vértice político, a sua dominação de classe” (Id., *Ibid.*, p. 457).

Marx (*Ibid.*, p. 490-1) lembra que o momento econômico não era promissor: enquanto os anos de 1849-1850 foram de prosperidade, em 1851 a sobreprodução aporta como crise comercial na França, crise de produção na Inglaterra. Nesse momento, a aristocracia financeira estava ao lado de Bonaparte e a burguesia industrial dava de ombros às querelas que julgava desnecessárias e que eram assumidas pelo partido da ordem. A visão geral da burguesia era que a ruína dos negócios provinha de disputas políticas intermináveis entre os poderes, que poderia ter um horroroso “final feliz”, decretado por Bonaparte, com seu golpe – e Bonaparte, segundo Marx (*Ibid.*, p. 488), compreendeu este chamado. Uma ditadura aberta de classe poderia ser uma solução rápida para a crise econômica.

Essa burguesia e o próprio Bonaparte encontraram um aliado fundamental nos camponeses, “classe mais numerosa da sociedade francesa” (MARX, 1982, p. 502), muitos dos quais arruinados pela introdução das relações capitalistas no contexto da propriedade parcelada da terra. Se por um lado o modo de produção desses camponeses era um obstáculo à sua associação política, se ele favorecia na verdade o isolamento, segundo Marx (*Ibid.*, p. 503), por outro lado toda forma de liderança advinda dessa classe sofreu do regime parlamentar a mais violenta repressão (Id., *Ibid.*, p. 504). Isso criou as condições de difusão do mito napoleônico e a esperança de que um poder absoluto, de cima para baixo, pudesse atender à necessidade de representação

política desse segmento, que viu, ilusoriamente, Bonaparte como representante desse ideal. “A dinastia de Bonaparte representa não o camponês revolucionário, mas o conservador”, não aquele que luta contra a parcela, mas aquele que a defende, ao lado da superstição e do passado, critica Marx (Ibid., p. 504).

Ao mencionar as primeiras ações de governo de Bonaparte (lembrando que o texto é de fevereiro de 1852), Marx (Ibid., p. 510) zomba da pretensão bonapartista de ser “benfeitor patriarcal de todas as classes”. As contradições jogam todas as classes contra Bonaparte. Este aloca na burocracia do estado a corja de saqueadores, os membros da Sociedade do 10 de Dezembro. Mas como entender esse movimento da burguesia na direção do bonapartismo? Ora, a fim de “manter intacto o seu poder social”, a burguesia teve de “enfraquecer o seu poder político”, diz Marx (Ibid., p. 458); ela só poderia manter seu poder geral sobre a sociedade, a acumulação econômica, condenando-se, junto com as demais classes, à “nulidade política”, evitando “os perigos de seu autogoverno” (Id., Ibid., p. 458).

Dessa forma, conclui Marx (Ibid., p. 454),

a burguesia francesa viu-se forçada, pela sua situação de classe, por um lado, a aniquilar as condições de vida de todo o poder parlamentar, incluindo, portanto, o seu próprio, e, por outro, a tornar irresistível o poder executivo que lhe era hostil.

Quando o fim do mandato de Bonaparte se aproximava e ele enviou à Assembleia uma mensagem para a revisão da constituição, a fim de poder se reeleger, a discussão renovou os interesses dos realistas numa *restauração monárquica* e colocou o partido da ordem na sua batalha autodestrutiva final, que levou junto a própria República. Conclui Marx (1982, p. 481):

a república parlamentar era a forma possível de dominação comum das diferentes frações burguesas; os republicanos puros estavam arruinados e o partido da ordem se fragmentou, foi dissociado da burguesia de fora do parlamento, que já não o reconhecia como representante direto de seus interesses (Id., Ibid., p. 486). A burguesia entrega o poder a Bonaparte, um desqualificado, e o retira dos representantes burgueses no parlamento para que seu poder social e econômico prevaleça, mesmo que tenha que, para isso, abrir mão de exercer diretamente o poder político ou trair abertamente os ideais republicanos.

Esse conjunto de aspectos dá forma ao problema do bonapartismo, que poderia ser resumido assim: a ascensão de um desqualificado ao poder pelas eleições, apoiado pelas classes camponesas manipuladas, e sua disputa dentro da república burguesa, pelo controle dos poderes e especialmente do poder armado, do exército, e “por fora” da própria república, com seu bando decembrista, para instaurar uma ditadura de classe sustentada pela burguesia que se dissociou de seus representantes políticos originais. Mas há outros aspectos desse fenômeno que podem ser apanhados para a investigação teórica. Por exemplo: esse movimento cria uma “autonomização do executivo” no quadro do poder de Estado e o crescimento de uma burocracia do governo que foi ocupada pelos “detritos de todas as classes”, tudo isso dentro de um regime de dominação de uma burguesia liberal que trai seus ideais. As expedições neocoloniais e expansionistas de Bonaparte, no entanto, tem um desfecho ruim para a perpetuação de sua lenda, o que o conduzirá à derrota final quase vinte anos depois. Explicar porque isso ocorreu é uma pista para aperfeiçoar a compreensão do fenômeno do bonapartismo. Isso aparecerá adiante.

3 A DITADURA BURGUESA NA ERA DOS MONOPÓLIOS: A EMERGÊNCIA DOS REGIMES FASCISTAS

Vou focalizar agora a *emergência* do fenômeno do fascismo em seus aspectos gerais, a partir da obra de August Thalheimer, e fazer um diálogo rápido com Clara Zetkin. Thalheimer escreveu vários textos importantes sobre o fascismo, em geral como orientações para a militância, análises de conjuntura e textos de polêmica dentro do movimento proletário sobre as táticas de enfrentamento ao fascismo. Vou me referir aos textos reunidos no livro *Sobre o Fascismo* (2009). Zetkin comparece aqui a partir do seu texto *Fascismo* (2021), escrito em 1923. O assunto é muito vasto e é impossível não ignorar elementos que, no fim das contas, também tem sua importância, mas minha pretensão é, ainda assim, provocar um apanhado significativo. E com o exame do bonapartismo demos, na verdade, já um bom passo. Bonapartismo e fascismo, embora não sejam considerados por Thalheimer (2009, p. 22) como fenômenos de “mesmo nível”, são, no entanto, “aparentados”. Sigamos.

Em um texto também de 1923, Thalheimer faz um paralelo entre a revolução alemã de 1918 e a revolução de fevereiro de 1848 na França. Explica que ambas começaram com reivindicações restritas, imediatas: reforma eleitoral no caso da França, protestos contra a guerra na Alemanha; a burguesia não foi o ator fundamental dessas revoluções, mas o proletariado (“soldados e operários”) e os “elementos mais ativos da pequena burguesia” (THALHEIMER, 2009, p. 15); e cada uma delas proclamou, de início, uma república social, popular, o que não passou de mera “ilusão” (Id., *Ibid.*, p. 15). Apesar de um mesmo resultado negativo para o proletariado, os motivos que explicam esse fracasso político não são os mesmos. Aqui entra uma diferença que é, para Thalheimer, fundamental: no caso da França faltava maturidade às condições econômicas

(desenvolvimento da grande indústria) para a transição ao socialismo, enquanto que na Alemanha essas condições já existem, mas esbarram no limitado “grau de educação alcançado pelas massas proletárias e pequeno-burguesas” (Id., *Ibid.*, p. 15). Na emergência do fascismo, segundo Thalheimer, as condições econômicas de superação do capitalismo já estariam dadas, isto é, o choque entre desenvolvimento das forças produtivas e as relações burguesas de produção, provavelmente tendo em vista a Grande Guerra e a gravidade da crise dos anos 1920. Mas é preciso falar sobre o elemento subjetivo apontado. Esse último fator deriva da situação concreta da hegemonia socialdemocrata no movimento operário alemão. Thalheimer atualiza, então, a crítica da política socialdemocrata nos seguintes termos.

Segundo ele, esse rebaixamento da consciência de classe resultou da política de “sujeição da aristocracia operária ao imperialismo nativo” e se expressou no “social-patriotismo” (THALHEIMER, 2009, p. 15). Essa ideologia conduziu à ilusão de que dentro da democracia burguesa o proletariado encontraria um terreno pacífico para a revolução socialista (Id., *Ibid.*, p. 16). Mas após as derrotas das vanguardas proletárias a social-democracia capitula, destruindo qualquer perspectiva de “democracia econômica”, de “ascensão do proletariado graças à ‘democracia’ e à igualdade de direitos entre patrão e operário” (Id., *Ibid.*, p. 16). Ele explica que as ilusões democráticas foram enterradas pela crise dos anos 1920: a depreciação monetária derreteu os salários e a burguesia aproveitou a oportunidade para reduzir os impostos que lhe cabiam pagar e para proletarizar parte da pequena burguesia (Id., *Ibid.*, p. 17). Mas a socialdemocracia assistiu a tudo “sem mesmo tentar a luta”, evitando romper laços com o grande capital e atizar o “fantasma” do comunismo (Id., *Ibid.*, p. 17). Perde o sentido, assim, “a aliança entre a massa proletária e a massa pequeno-burguesa” (Id., *Ibid.*, p. 16). A democracia pequeno-

burguesa se reencontrava com seus limites: a não intervenção nas relações burguesas de propriedade. O contexto resultante foi, segundo Thalheimer (Ibid., p. 17) de “passividade crônica”.

O que é interessante para o nosso assunto é que haverá uma reviravolta no comportamento político da pequena burguesia, ou de parte importante dela. Isso porque a própria pequena burguesia se irrita com a social-democracia, na sua política de favorecer os setores mais retrógrados e abandonar seu programa de reformas, e isso produz uma ruptura. Chegamos aqui ao que Thalheimer entende ser “a verdadeira fonte do fascismo” (Id., Ibid., p. 17), ou seja: “o resultado negativo da política pequeno-burguesa social-democrática” (Id., Ibid., p. 17), incapaz de sustentar a democracia econômica e de atrair para a democracia política. Na raiz do fascismo está, portanto, para Thalheimer, a traição da política socialdemocrata para com o programa reformista, um programa de reformas sociais progressivas, traição que afeta economicamente a própria pequena burguesia e o proletariado, confiando na via “democrática” de transformação social.

Essa posição é compartilhada por Clara Zetkin (2021). Para ela, uma das raízes fundamentais do fascismo

está no retardamento da revolução mundial pela atitude traiçoeira dos líderes reformistas. Grande parte da pequena burguesia, incluindo até as classes médias, havia descartado sua psicologia dos tempos da guerra em nome de uma certa simpatia pelo socialismo reformista, esperando que este provocasse uma reforma social por vias democráticas. Eles ficaram desapontados em suas esperanças. Eles podem agora ver que os líderes reformistas estão em acordo benevolente com a burguesia, e o pior de tudo é que essas massas perderam a fé não apenas nos líderes reformistas, mas no socialismo como um todo. Essas massas de simpatizantes socialistas decepcionados são acompanhadas por grandes círculos do proletariado, de trabalhadores que desistiram de sua fé não apenas no socialismo, mas também em sua própria classe. (ZETKIN, 2021)

Para Thalheimer o fascismo é uma saída diante da desilusão democrática dentro do horizonte da pequena burguesia. Nesse sentido, a pequena burguesia, percebendo que “o caminho da salvação democrático-socialista a conduziu ao deserto”, resolve buscar “um caminho de salvação à sua maneira”. Este caminho, diz Thalheimer, é um caminho “contraditório” como a própria pequena-burguesia: “esta deseja, tal como Louis Bonaparte, representar o papel de mediador autônomo entre as classes, pairando acima delas e do Estado” (THALHEIMER, 2009, p. 18), sustentada pelos *declassé* da guerra e arruinados pela crise. Em outras palavras, por meio do fascismo a pequena burguesia pretende impor um governo com poderes ilimitados, “autonomizando o executivo”, um poder superior à expressão política das classes fundamentais e antagônicas (burguesia e proletariado) dado que a política de conciliação a levou à ruína, e para isso mobiliza os membros arruinados pela crise das suas próprias fileiras de classe. Do ponto de vista ideológico, a pequena burguesia continua a estar convencida de que é a detentora absoluta do bom senso e do poder de julgar entre os extremos, de definir entre “o bem e o mal”, e a assumir a figura da moral suprema, elevando essa certeza a extremos. A violência explícita é a forma política de segmentos da pequena-burguesia que abandonam o padrão “democrático” diante da desgraça da conciliação e estão desesperados para manter seu patamar médio de classe através da defesa de seus interesses privados, exibindo como arma o seu moralismo e como chefe o líder do governo fascista.

De toda forma, o fascismo não é a dominação pequeno-burguesa sob o capitalismo, mas uma *nova forma de dominação burguesa*, uma nova forma de *ditadura aberta da burguesia* (THALHEIMER, 2009), em cuja composição a pequena burguesia ganha destaque, numa espécie radical de “rota de fuga” da crise. O governo fascista destrói o poder econômico da pequena burguesia

e do proletariado, favorece apenas essa parcela de arruinados, desesperados para salvar seus interesses privados, e que buscaram se salvar prestando um serviço ideológico e político à grande burguesia, que é a grande beneficiária dos regimes fascistas. Por isso o fascismo, assim como o bonapartismo, sempre contém um aspecto fortemente manipulatório e, dado o contexto de passividade onde ele geralmente prospera (a exemplo do seu fenômeno irmão), de concretização do absurdo sustentado pelo poder armado.

Clara Zetkin (2021), que concorda que “o fascismo é um movimento dos desapontados e daqueles cuja existência está arruinada”, aponta duas características gerais do fascismo: “a pretensão de um programa revolucionário, que é habilmente adaptado aos interesses e demandas das grandes massas, e (...) a aplicação da violência mais brutal”, inspirando forte militarismo. Mas a violência do fascismo, praticada pelas milícias clandestinas e apoiada nas forças armadas, encontra respaldo nas massas. Segundo Zetkin (2021), “os líderes fascistas não são uma casta pequena e exclusiva; eles se estendem profundamente em amplos elementos da população”. Disso resulta que a luta contra o fascismo não deve vacilar: deve combinar “um aparato bem organizado de autodefesa”, a “violência da luta de classes”⁶ e a difusão de um “caminho para uma nova filosofia a todos aqueles elementos que perderam o rumo durante o desenvolvimento histórico dos últimos tempos” (ZETKIN, 2021).

Thalheimer critica a chamada “teoria do socialfascismo”, segundo a qual a socialdemocracia seria uma expressão do fascismo no âmbito da luta do proletariado, visão por certo tempo dominante

⁶ Para ser claro sobre isso, Zetkin continua assim a sua ideia: “Não me refiro a esses atos terroristas individuais, mas à violência da luta de classes revolucionária organizada do proletariado” (ZEKIN, 2021), isto é, a pressão política e social exercida pelas massas.

na Internacional Comunista. “Para a teoria do ‘socialfascismo’ não existia nenhuma diferença entre a democracia burguesa e o fascismo, todos os partidos, exceto o Partido Comunista, eram descritos como fascistas” (THALHEIMER, 2009, p. 36). Essa visão, para ele, é fruto de puro *esquerdismo*. Para Thalheimer se fazia necessário uma mudança de postura da maioria da classe operária no sentido de romper radicalmente com a grande burguesia e de atrair a pequena burguesia para o plano econômico do proletariado, já que ela sofre, com ele, o peso dos impostos (Id., Ibid., p. 20). E, afinal, “a propriedade pequeno-burguesa, o conhecimento e a capacidade dos intelectuais burgueses encontram lugar numa economia que está nas mãos dos trabalhadores”, uma economia planejada, planificada, com interferência direta para interromper “o nefasto jogo da anarquia econômica e financeira” (Id., Ibid., p. 21).

Para Thalheimer, a história mostrou que a tática seguinte adotada pela Internacional Comunista, a da Frente Popular, também se mostrou problemática. Com essa postura, com a tática da Frente Popular, a direção da Internacional Comunista limitou a luta do proletariado mundial à defesa da república burguesa ou à luta pelo retorno dela no sentido de adiar para um futuro indeterminado a luta pela ditadura do proletariado (Id., Ibid., p. 36). Por isso, alianças com a burguesia liberal contra o fascismo pareciam, para Thalheimer, equivocadas naquelas circunstâncias, na medida em que, nessas alianças, a independência da tática do proletariado era cancelada. Diz Thalheimer (2009, p. 39) o seguinte:

Enquanto a burguesia combatia o feudalismo, ela desempenhava um papel progressista e, por isso, Marx e Engels defendiam, sob certas circunstâncias, andar junto também com a burguesia liberal, na medida em que ainda se tratava de uma revolução burguesa na Alemanha.

O proletariado tem de manter, afinal, uma política independente. Jogar o horizonte da revolução proletária para um futuro longínquo é reconhecer sua natureza “utópica”, ilusória. Quando se fala em fascismo não se está falando, afinal, de um absolutismo feudal, mas de um absolutismo capitalista (Id. *Ibid.*, p. 39). Isso não significa, para Thalheimer, que formas políticas burguesas intermediárias não acabem por aparecer no processo de destruição do fascismo, mas que o objetivo do proletariado não se deve evaporar nas “frases democráticas” da luta imediata.

Bem, mas quanto ao fascismo e ao bonapartismo, quais as suas diferenças fundamentais? Para responder a essa pergunta, sugiro, primeiro, ler o seguinte trecho:

O decisivo é o conjunto das relações de classe de um determinado país, de uma determinada sociedade. O bonapartismo, a autonomização do poder Executivo, é a forma “final” e ao mesmo tempo a forma mais podre do poder de Estado burguês no estágio em que, depois dessa sociedade ter sido ameaçada ao máximo pelo assalto da revolução proletária, e depois da burguesia ter esgotado as suas forças na defesa deste assalto, quando todas as classes jazem esgotadas e sem forças e em que a burguesia procura um forte bastião de defesa para o seu domínio social. O bonapartismo é, portanto, uma forma do poder do Estado burguês numa situação de defesa, de fortificação, de reforçamento contra a revolução proletária. É uma forma da ditadura aberta do capital. Sua outra forma bastante semelhante é a do Estado fascista. O denominador comum é a ditadura aberta do capital. Sua forma de manifestação é a autonomização do poder Executivo, o aniquilamento do domínio político da burguesia, e a submissão política de todas as outras classes sociais ao poder Executivo. Seu conteúdo social, ou de classe, porém, é a dominação da burguesia e dos proprietários privados em geral, sobre a classe operária e todas as outras camadas exploradas pelo capitalismo. (THALHEIMER, 2009, p. 27)

Tendo em conta a centralidade da relação de forças entre as classes, Thalheimer lembra que após a ditadura de

Bonaparte, encerrada em 1870, a França, enfim, retoma a república parlamentar, e assim a define: “a forma estatal da burguesia material e politicamente fortalecida e da classe operária fortalecida ao mesmo tempo” (Id., *Ibid.*, p. 29). Se a base sociopolítica das formas parlamentares de dominação burguesa é o relativo “equilíbrio de forças” entre as classes fundamentais do desenvolvimento capitalista, qual o sentido das formas abertas de ditadura burguesa? Elas “estão ligadas a uma determinada correlação geral das classes e voltam a surgir periodicamente, tão logo essa relação reapareça” (Id., *Ibid.*, p. 29), pelo menos até a classe operária realizar sua derrubada e o estabelecimento de um poder duradouro. Nesse sentido, formas de ditadura de classe tendem a aparecer tão logo a burguesia consiga manter seu domínio social em quadros históricos em que seu poder político se encontra ameaçado e o proletariado não alcança força suficiente para comandar o estado no sentido da revolução social ou continua a ameaçar o domínio social da burguesia. Essas formas são variadas conforme a trama das relações de classes, as particularidades regionais, culturais de cada país e conforme o nível de desenvolvimento do próprio capitalismo (Id., *Ibid.*, p. 31).

Outra diferença é que enquanto a sociedade secreta de Bonaparte era a contrapartida dos partidos clandestinos operários franceses, o organismo político do fascismo é uma contrapartida ao partido soviético e é, portanto, um partido, uma organização de massas (THALHEIMER, 2009, p. 31). Mas as diferenças essenciais entre as formas de ditadura de classe da burguesia se encontram nas mudanças do “caráter geral do capitalismo” (Id., *Ibid.*, p. 31). Ora, enquanto a política militar de Bonaparte carecia de base material para o expansionismo imperialista, pois se tratava de um capitalismo de concorrência, o fascismo, isto é, sua política externa, seu militarismo, está

fundada em bases imperialistas (no sentido leninista) (Id., *Ibid.*, p. 31). Isso nos parece um sinal importante para dizer que, para Thalheimer, enquanto bonapartismo é um “modelo” de ditadura de classe da burguesia na fase concorrencial do capitalismo, o regime fascista é a forma que assume a ditadura de classe da burguesia em sua fase imperialista, a fase de consolidação do capital financeiro. Na base material da emergência do fascismo está, afinal, a crise geral capitalista, a destruição econômica da pequena burguesia pelos monopólios e sua conversão (junto a elementos de outras classes, inclusive do proletariado) em força política radicalizada e submetida aos interesses desses mesmos monopólios pela ideologia fascista.

4 A AUTOCRACIA COMO CONCLUSÃO DA REVOLUÇÃO BURGUESA NO CAPITALISMO DEPENDENTE

Mas há outro aspecto importante do fenômeno das formas burguesas de ditadura de classe. Há outra clivagem que não foi levada a fundo até aqui e que pode ser uma chave importante para pensar o fascismo no Brasil, por exemplo. Trata-se da configuração da ditadura burguesa na periferia do capitalismo, em países de capitalismo dependente. Isso quer dizer que a posição da economia no interior da divisão internacional do trabalho conta na constituição das formas políticas da dominação de classe. É considerando essa variável e os eventos dos anos 1960 no país que Florestan Fernandes escreve *A Revolução Burguesa no Brasil*. Estou, pois, convencido de que revisá-lo tem um grande valor na realização da tarefa deste trabalho. Florestan explica que a primeira entre as três partes do livro foi escrita no primeiro semestre de 1966, a segunda no final do mesmo ano; e que tendo abandonado o projeto do livro, só retornou para revisá-lo e concluí-lo em 1973, quando escreveu a terceira

parte (FERNANDES, 2008, p. 25). O próprio Florestan diz que nessa parte está “a parte mais importante da contribuição teórica” (Id., *Ibid.*, p. 25) da obra. Para o que nos interessa essa é, também, a parte indispensável⁷. Qual a relação entre capitalismo dependente e a forma da revolução burguesa no Brasil? Quais os fatores que condicionam a emergência da ditadura civil-militar de 1964-1985? Essa é uma pergunta fundamental para Florestan. Vamos em busca da sua resposta.

Um elemento central apontado por Florestan na explicação do processo histórico de formação da dominação burguesa no Brasil é o papel do Estado como aglutinador da força política da burguesia. A disputa pelo poder de estado faz parte das revoluções em geral, mas o que marca a revolução burguesa brasileira é a premência do poder de Estado em relação a formas autônomas de poder prévio na construção da força social da burguesia. Isso se diferencia dos processos de revoluções “clássicas”, onde as burguesias, após acumular um poder social autônomo, buscam instrumentalizar o poder de Estado a favor de seus interesses de classes já constituídos e formatados anteriormente, fora da esfera institucional do estado (Id., *Ibid.*, p. 240). Aqui a burguesia

⁷ Florestan escreve esse livro em forma de ensaio e está preocupado com fatos históricos relativos ao golpe de estado de 1964, a que ele se refere como “revolução institucional”, e com a crise do bloco no poder de meados dos anos 1970, a partir do novo fortalecimento do movimento operário brasileiro. Para ele, a “revolução institucional” tem um significado sociológico amplo: se trata da conclusão da revolução burguesa no Brasil, um processo amplo, um ciclo demorado, difícil, que então se fechava. Mas quero ressaltar aqui que, para Florestan, revolução burguesa quer dizer “um conjunto de transformações econômicas, tecnológicas, sociais, psicoculturais e políticas que só se realizam quando o desenvolvimento capitalista atinge o clímax de sua evolução industrial” (FERNANDES, 2008, p. 239). Esse momento coincide com o amadurecimento e “consolidação do poder burguês e da dominação burguesa” (Id., *Ibid.*, p. 239).

“converge para o Estado e faz a sua unificação no plano político, antes de converter a dominação socioeconômica” (FERNANDES, 2008, p. 240). O estado na nossa formação social não é apenas instrumento nas mãos da burguesia, mas uma condição da sua própria constituição política como classe. Esse fato, segundo Florestan, expõe uma fraqueza, uma “debilidade congênita” (Id., Ibid., p. 249) da burguesia brasileira, fraqueza que se converterá, para Florestan, no seu oposto, na sua força.

Essa “convergência para o estado” se relaciona com a associação originária da burguesia comercial e industrial brasileira com a oligarquia e com o poder oligárquico (Id., Ibid., p. 247). Florestan (Ibid., p. 246) explica que não houve, aqui, “conflito de vida e morte” entre aristocracia agrária e burguesia. A aliança tácita ou explícita entre burguesia e oligarquia conduzia à administração de conflitos “dentro da ordem” e “de cima para baixo” e à violência dirigida à oposição “contra a ordem” e “de baixo para cima” (Id., Ibid., p. 244). Os fatos históricos atestam essa situação de relativa harmonia nos interesses entre oligarquia agrária e burguesia, como relata Florestan Fernandes (2009, p. 245) no trecho: “depois da Abolição, a oligarquia não dispunha de base material e política para manter o padrão de hegemonia elaborado no decorrer do Império”, e depois de pressão das classes médias (no tenentismo, por exemplo) e da grande burguesia de São Paulo e Rio, as “velhas” oligarquias mantiveram o monopólio do poder, mas precisaram se renovar, se “modernizar”. Mesmo depois de 1930, explica Florestan (Ibid., p. 246), com a “sua aparente destituição, pela revolução da Aliança Liberal, as duas oligarquias [isto é, a tradicional e a moderna,] ressurgem vigorosamente sob o Estado Novo, o Governo Dutra e, especialmente, a ‘revolução institucional’” de 1964. A oligarquia, afirma, “se converteu no pião da transição para o

Brasil moderno” (Id., Ibid., p. 247). Não havendo um conflito aberto de interesses entre as classes dominantes e as “classes médias”, as burguesias não poderiam se constituir como agentes de modernização radical da sociedade; os interesses de classe da burguesia, assim formatados, segundo Florestan, não a levavam a assumir “o papel de paladina da civilização ou de instrumento da modernidade” (Id., Ibid., p. 240), mas a acomodar-se à “tradição do mandonismo oligárquico” (Id., Ibid., p. 242), se convertendo numa “força social naturalmente conservadora e ultrarreacionária” (Id., Ibid., p. 250).

Para Florestan, a “revolução institucional” só pode ser compreendida considerando esse contexto de formação da burguesia no quadro das classes dominantes brasileiras e do capitalismo dependente. No fim das contas ela é uma saída da burguesia para uma grave crise em seu poder, que eclode no início dos anos 60 mas que tem origem anterior. Desde os anos 1930, explica, havia pressões por garantias do capital estrangeiro na economia brasileira, e também pressões internas do proletariado e das classes médias, por um lado, e, por outro, da própria intervenção do estado a partir dos movimentos reformistas (FERNANDES, 2009, p. 254). O momento pré-1964 é descrito por Florestan (Ibid., p. 374-5) como *potencialmente pré-revolucionário*, “devido ao grau de desagregação, de desarticulação e de desorientação da própria dominação burguesa”. A saída encontrada pelos setores dominantes e pelas classes médias foi aglutinar-se “em torno de uma contra-revolução autodefensiva, através da qual a forma e as funções da dominação burguesa se alteraram substancialmente”, produzindo condições amplamente favoráveis para consolidar a associação com o capital financeiro externo, isto é, com o imperialismo, reprimir e coagir qualquer reação popular adversa e sedimentar um monopólio social, político e econômico do estado pelo poder burguês, a partir de

uma “composição civil-militar, com predominância militar” (Id., *Ibid.*, p.255-6)⁸.

O resultado do histórico modo de relacionamento interclasses da sociedade brasileira foi a exclusão das massas e classes populares de qualquer “espaço político próprio, ‘dentro da ordem’” (FERNANDES, 2009, p. 244). “A repressão do proletariado” foi, ademais, “o eixo da Revolução Burguesa no Brasil” (Id., *Ibid.*, p. 246), e é costumeiramente esse fator, segundo Florestan, que desaparece das análises não-marxistas da revolução burguesa. A democracia burguesa que pode resultar, conjunturalmente, dessa situação, não podia deixar de ser uma “democracia restrita” (Id., *Ibid.*, p. 249). Tudo isso expressa, para Florestan, o fato de que “sob o capitalismo dependente” a revolução burguesa é um processo “difícil”, embora indispensável ao “desenvolvimento capitalista e a consolidação da dominação burguesa” (Id., *Ibid.*, p. 252).

Com a “revolução institucional”, diz Florestan (*Ibid.*, p. 255), a dominação burguesa encontrou sua direção e sua forma típica, alcançando “a transformação política pela qual lutara desorientadamente desde a década de 1920”. Ela não representou qualquer ruptura com laços externos de dominação, muito pelo contrário, significou “uma nova forma de submissão [política e econômica] ao imperialismo”, costurada em nome do

8 A questão da militarização do estado aparece em dois momentos importantes desse capítulo: um em que Florestan sugere que esse movimento busca impor por meio da autoridade militar o monopólio do poder de estado à burguesia, menos do que destinar aos militares a posse do poder social e político do Estado. E outra passagem em que se lê o seguinte: “Essa impotência – e não, em si mesma, a fraqueza isolada do setor civil das classes burguesas – colocou o Estado no centro da evolução recente do capitalismo no Brasil e explica a constante atração daquele setor pela associação com os militares e, por fim, a militarização do Estado e das estruturas político-administrativas, uma constante das nossas ‘crises’ desde a Proclamação da República” (Id., *Ibid.*, p. 357).

“desenvolvimento econômico acelerado” (Id., *Ibid.*, p. 257). A crise da qual a “revolução institucional” é uma resposta “emerge como consequência da transição do capitalismo competitivo para o capitalismo monopolista” (Id., *Ibid.*, p. 252). O impulso fundamental para essa transição veio de fora. Sem contar com graves impulsos de desenvolvimento do mercado interno ou de sua suposta “vontade revolucionária”, a burguesia brasileira se viu na oportunidade de incorporar as potencialidades trazidas pelas práticas financeiras, produtivas e de consumo do capitalismo mundial no seu padrão monopolista, reforçando “seus laços de associação com o imperialismo” (Id., *Ibid.*, p. 253).

Chegamos ao “ponto culminante” a ao “fato central da evolução do ‘Brasil moderno’, cenário e produto da transformação capitalista” (Id., *Ibid.*, p. 258), pico de maturação da nossa classe dominante moderna, mas nem tanto. A partir de então, afirma Fernandes (2009, p. 258),

um capítulo na história econômica do Brasil se encerrou; e, com ele, foi arquivado o ideal de uma revolução nacional democrático-burguesa. Outro capítulo se abriu, pelo qual o passado se repete no presente: mais uma vez, o privilegiamento do agente econômico, social e político principal serve de base a toda uma nova evolução. Só que, agora, aceita a ideia e a prática da revolução de cima para baixo (que é como se “legítima” a revolução institucional), o sentido da dominação burguesa se desmascara, deixando a nu sua natureza incoercivelmente autocrática, “contra quem” ela se faz e sua incapacidade de realizar seus alvos históricos com que se identificara durante todo o período republicano.

Sendo assim, conclui Fernandes (2009, p. 251), a transformação capitalista no Brasil não foi associada, na constituição do padrão de dominação burguesa, com “revolução nacional e democrática”. Como num salto, de cima para baixo, a revolução se conclui como incorporação definitiva e subalterna ao

regime de capitalismo monopolista, movimento realizado por vias autocráticas e que enseja um modelo incompatível com “os velhos ideias da Revolução Burguesa nacional-democrática” (Id., Ibid., p. 258). Está assim, sedimentada, a “nossa” revolução burguesa. Nela há uma clara “dissociação pragmática” (Id., Ibid., p. 340) entre transformação capitalista e democracia, e uma “associação racional” (de interesses) entre transformação capitalista e autocracia. O idealismo burguês, as aspirações reformistas, as formas radicalizadas de liberalismo, igualitarismos, romantismos políticos e nacionalismos democráticos (Id., Ibid., p. 345), tudo isso tem de ser posto de lado, e em seu lugar é acionado um nacionalismo de tipo reacionário, um “racionalismo acumulador e expropriativo” (Id., Ibid., p. 360), o egoísmo, o exclusivismo e o despotismo de classe, que terminam por fundir “república parlamentar com fascismo” (Id., Ibid., p. 345). Essa forma, a “mais extrema, brutal e reveladora” (Id., Ibid., p. 345) do poder burguês, que se impõe “de cima para baixo”, converte “o Estado nacional e democrático em instrumento puro e simples de uma ditadura de classes preventiva” (Id., Ibid., p. 346).

Dados esses contornos gerais da formação brasileira, Florestan busca a base material que condiciona essa situação. Essa base material é marcada pelo modelo “dependente e subdesenvolvido” de capitalismo, que duplica a expropriação privada do excedente econômico e demanda uma hipertrofia de “fatores sociais e políticos da dominação burguesa” (Id., Ibid., p. 341) como condições fundamentais do desenvolvimento capitalista. Nesse sentido, para Florestan Fernandes (2009, p. 341), “o capitalismo dependente e subdesenvolvido é um capitalismo selvagem e difícil, cuja viabilidade se decide, com frequência, por meios políticos e no terreno político”. E o capitalismo selvagem é “a versão que nos coube do capitalismo” na era imperialista, diz Fernandes (Ibid., p. 353): brutalmente desigual, com abismos

entre as classes que criam mundos distintos e antagônicos, hostis, em uma “implacável guerra civil latente” (Id., *Ibid.*, p. 354). Não existe, em função dessa condição, base material para o exercício de papéis civilizatórios democratizantes pela burguesia periférica (Id., *Ibid.*, p. 344).

Esse aspecto volta a ser ressaltado na exposição. “A Revolução Burguesa na periferia é, por excelência, um fenômeno essencialmente político”, defende Florestan, e reforça: “se as burguesias nacionais da periferia falharem nessa missão política, não haverá nem capitalismo, nem regime de classes, nem hegemonia burguesa sobre o Estado” (Id., *Ibid.*, p. 343)⁹. É dentro dessa dificuldade estrutural que se define a “essência autocrática da dominação burguesa e sua propensão a salvar-se mediante aceitação de formas abertas e sistemáticas de ditadura de classes” (Id., *Ibid.*, p. 343).

O perfil de solidariedade de classes atendendo a essa situação é um modelo que combina interesses nacionais e estrangeiros, contraditórios e convergentes, liberais e conservadores (Id., *Ibid.*, p. 354), mas conduzidos do alto por uma “burguesia nacional” que se converte numa “burguesia pró-imperialista” (Id., *Ibid.*, p. 355). No fim das contas, argumenta Florestan Fernandes (2009, p. 361), “a burguesia brasileira realizou o seu movimento histórico de uma forma que é especificamente contra-revolucionária” e que “envolve uma ruptura com todo o arsenal ideológico e utópico inerente às ‘tradições republicanas’ da mesma burguesia”. Além disso, os vínculos materiais e ideológicos com o imperialismo condicionaram subjetivamente o programa cultural da dominação burguesa. Esse tipo de

“modernização dirigida” tendia a deslocar a lealdade à nação e à polarizações ideológicas ou utópicas da revolução nacional em fa-

9 Em outra passagem é possível novamente observar essa colocação reposta da seguinte forma: “O Estado nacional não é uma peça contingente ou secundária desse padrão de dominação burguesa. Ele está no cerne de sua existência” (Id., *Ibid.* : 358).

vor de lealdade a certas causas muito abstratas e supranacionais, como a “solidariedade hemisférica”, “a solidariedade às nações democráticas” ou a “defesa da civilização cristã e ocidental”. (Id., Ibid., p. 367)¹⁰

Se a revolução burguesa na periferia incorpora um padrão autocrático, significa que ela não pode se associar de alguma forma com a revolução proletária: as duas se esbarram simultaneamente; nas palavras de Florestan Fernandes (2009, p. 344-5), “há uma coexistência de revoluções antagônicas”. O que está em jogo na revolução burguesa na periferia não é somente manter vantagens e privilégios, é, conclui, na verdade e por tudo isso, garantir a própria sobrevivência da burguesia e do capitalismo (Id., Ibid., p. 345). Com a ascensão de uma “ditadura de classes explícita e institucionalizada” e, ressalte-se, militarizada, a dominação da burguesia conquista “uma eficácia que ela jamais alcançaria sob o Estado democrático-burguês convencional” (Id., Ibid., p. 359).

Outra determinação importante sobre as economias subdesenvolvidas e dependentes diz respeito a uma dinâmica temporal alargada ou a “ritmos históricos” específicos: “as mudanças espraiam-se por um longo período de tempo” (Id., Ibid., p. 347), diz Florestan. O período histórico decisivo no caso da revolução burguesa no Brasil, firma, corresponde aos “últimos três quartos de século” (Id., Ibid., p. 347) anteriores à “revolução institucional”¹¹.

ro O texto de Florestan continua na seguinte direção: “Essa reviravolta ideológica e utópica, quanto às suas repercussões no plano interno, não só aumenta o grau de alienação filosófica, histórica e política da burguesia perante os problemas nacionais e sua solução. Ela fortalece a insensibilidade diante deles” (Id., Ibid., p. 367).

11 No entanto, são “as quatro décadas que se sucederam ao fim da Primeira Grande Guerra [que] constituem o período nuclear de maturação histórica da burguesia brasileira” (Id., Ibid., p. 361).

Mas esse poder burguês autocrático consagrado pela “revolução institucional”, entra em crise em meados dos anos 1970. E diante desse quadro, Florestan Fernandes (2009, p. 359) sustenta a seguinte posição: “ou a dominação burguesa se refunde, ajustando-se às pressões de baixo para cima e ao ‘diálogo entre as classes’, ou ela se condena a desaparecer ainda mais depressa”. Ele considera, portanto, a possibilidade de a burguesia romper com o padrão autocrático sem comprometer a dominação burguesa como tal. Isso abre a perspectiva de uma nova forma de dominação burguesa, pensada a partir da superação do estatuto de dependência do “capitalismo selvagem”. Essa postura fica explícita na seguinte passagem:

Para libertar-se do capitalismo dependente e subdesenvolvido a burguesia brasileira precisaria livrar-se, com a maior urgência, do atual padrão de dominação burguesa e de solidariedade de classe (...) Ele tem de ser posto no lixo, pois é antes uma armadilha, que tira mais do que dá às classes burguesas. Se essas não forem capazes de fazer isso, esse padrão de dominação de classe e de solidariedade de classe erigir-se-á, fatalmente, em sua tumba. (Id., *Ibid.*, p. 357)

Com essa posição, Florestan sugere que as burguesias brasileiras saem em desvantagem da associação com o imperialismo, e que elas poderiam escapar dessa condição. Para vislumbrar um caminho alternativo Florestan precisa supor uma opção política da burguesia em erigir o capitalismo brasileiro sob outras bases, sem que isso detonasse a explosão de uma revolução proletária. Apesar de difícil, considerando grande parte da sua argumentação anterior, e de comportar uma tese pouco desenvolvida nesse livro, essa resposta pode ser uma resposta inteligente, tendo em vista as transformações que a dominação burguesa deveria ter de passar para sobreviver à crise do regime civil-militar. Supor que o padrão autocrático, com

predominância militar, se manteria eternamente não parecia inteligente. As pressões “de baixo para cima” que despontavam na conjuntura nacional forçariam, mais cedo ou mais tarde, a recomposição da dominação burguesa em padrões mais flexíveis e com abertura do monopólio do poder estatal para a participação relativa de outras classes, sob pena de perder o controle social. Essa mudança era forçada por uma nova relação de força entre as classes nos anos 1970, a partir do fortalecimento do novo movimento operário, o que forçaria a burguesia a reformar seu exclusivismo no controle do poder de Estado e modernizar aspectos desse mesmo poder, embora sem qualquer radicalidade, reafirmando os laços com o poder agrário.

Creio, por fim, que a tese de Florestan pode ser associada a outra, de Marx, em *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*. Elas, postas lado a lado, ajudam a esclarecer a natureza da autocracia burguesa e sua relação com o capitalismo dependente. Se para Marx a república é a forma *transformadora* da dominação burguesa, isto é, a forma mediante a qual a dominação burguesa opera, ao lado de um proletariado relativamente fortalecido, transformações econômicas e sociopolíticas, e ainda, se para Marx o bonapartismo, uma ditadura de classes burguesa, é a forma *conservadora* dessa dominação, para períodos de paralisia; talvez possamos dizer que, em Florestan, a situação do capitalismo dependente é distinta e inversa. Inversa porque as transformações tecnológicas e administrativas (modernizadoras) do sistema econômico são operados “de cima para baixo”; e distinta porque a natureza dependente da economia condiciona uma oposição entre essa transformação e avanços sociais significativos, isto é, essas mesmas transformações de modernização econômica se dissociam e se contrapõem aos fatores de democracia social, política e econômica – abismo posto pela condição de dependência frente ao imperialismo. Daí a complexidade de se

pensar uma democratização da dominação de classes burguesa que ao mesmo tempo aborte uma revolução proletária. Mas talvez tenha sido esse exatamente o papel da chamada Nova República.

Em suma, na periferia do capitalismo, ou pelo menos assim se deu no Brasil, as ditaduras de classe são corriqueiras porque não há margem de manobra da burguesia nacional para socializar parte do excedente econômico *na* nação, em função de sua dependência com o imperialismo. Essa debilidade leva a burguesia, sempre aliada com as oligarquias agrárias, a realizar “contra-revoluções preventivas” e a retomar, de tempos em tempos, a repressão aberta ao proletariado como condição para sua “modernização conservadora” do mecanismo de acumulação, que sempre se associa a formas arcaicas de extração de valor. O que para a burguesia é uma revolução, para as demais classes é a decadência geral: não há vínculos íntimos entre projeto burguês e construção de uma *nação moderna*, não há associação entre revolução burguesa e revolução nacional-democrática, mas uma associação entre revolução burguesia e autocracia. Nessas ditaduras, o poder militar hipertrofiado e a autonomia do executivo coabitam com um regime parlamentar “de fachada”, numa fusão entre fascismo e república, sob uma ideologia pobremente nacionalista, mas que esconde a subserviência e associação com o capital externo. E a pressão externa é sempre um fator decisivo para essas irrupções políticas, sem as quais a acumulação futura é comprometida. As pressões “de baixo para cima”, no entanto, tendem a reaparecer, dados os resultados econômicos desse capitalismo dependente e a fortalecer as reações populares que, em sua direção, colocam em risco não somente privilégios de classe, mas a própria vigência do capitalismo dependente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o percurso entre essas formas de “ditadura aberta” da burguesia espero que pelo menos as determinações centrais das categorias do bonapartismo, fascismo e autocracia burguesa, tenham sido levantadas. Penso que elas são recursos indispensáveis à teoria política e à compreensão dos “fenômenos autoritários”, que, por sinal, podem ser vistos por diversas perspectivas. As formas políticas atuais guardam, sem qualquer dúvida, seu aspecto de novidade: são formas novas, mas que também reconfiguram aspectos já edificados em contextos distintos, e que dependem de fatores econômicos, políticos e sociais diversos, e espero ter demonstrado que o marxismo pode colaborar bastante com a reflexão a esse respeito. As ditaduras discutidas aqui acabaram esbarrando na reação do proletariado que reconstrói seu poder em sua luta por emancipação. Não há ditadura que consiga anular a história; são um fenômeno transitório, mas o tempo que demarca esse término depende de uma construção social e política determinada.

Insisto, por fim, que, do ponto de vista teórico, por vezes, a reivindicação dogmática e “de princípio” em defesa da “autonomia” do fator político posta *contra o marxismo*, pode esconder uma dissociação indevida entre política e economia que a dinâmica da história tende a negar, e pode levar a se rejeitar um vasto campo de produção teórica com grande valor. Isso não quer dizer que não haja a “autonomia relativa”; se tratam, afinal, economia e política, de esferas distintas. É que, por outro lado, o grau dessa autonomia pode variar também e assumir formas concretas variadas historicamente, conforme a dinâmica e o conteúdo dos conflitos sociais. Por isso, é preciso ir além do dogma e analisar as situações concretas.

REFERÊNCIAS

BORON, Atilio. *Teoria política marxista ou teoria marxista da política*. Tradução de Simone R. da Silva e Rodrigo Rodrigues. In: AMADEO, J. BORON, A. e GONZÁLES, S. (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, São Paulo: Expressão Popular, 1ª ed., 2007.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*. Tradução de José Barata-Moura e Eduardo Chitas In: MARX-ENGELS: *Obras escolhidas*. Moscou: Progresso. Lisboa: Avante!., 1982.

MOTTA, Luiz Eduardo. *A respeito da questão da democracia no marxismo (a polémica entre Althusser e Poulantzas)*. Brasília, Revista Brasileira de Ciência Política, nº13, pp; 19-51, de janeiro a abril de 2014.

NETTO, José P. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. Coleção Questões da nossa época, 20. São Paulo: Cortez, 4ª ed., 1995.

FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil – ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 5ª ed., 2008.

THALHEIMER, August. *Sobre o Fascismo*. Coleção Marxismo Militante. Vol.1. Salvador: Centro de Estudos Victor Meyer, 2009.

ZETKIN, Clara. *Fascismo*. 1923, Trad. Gabriel L. Fazzio. Disponível em: Disponível em: <<http://www.marxists.info/portugues/zetkin/1923/08/fascismo.html>>. Acesso em jan/2021.

5

Tirania deseducadora: uma denúncia a partir de “Educação e Mudança”, de Paulo Freire

Diala de Sousa Silva Nicolau¹
Marcos Fábio Alexandre Nicolau²

A esperança é necessidade ontológica (...) Não sou esperançoso por pura teimosia, mas por imperativo existencial e histórico. (FREIRE, 2013, p. 10)

O que faremos é um recorte, que será analisado segundo um viés específico, em vias de um objetivo específico, a saber, apreender como é possível cooptar consciências ingênuas em um projeto tirânico/ditatorial de poder via educação. Acreditamos que o pensador brasileiro Paulo Freire, em *Educação e Mudança*, já nos denunciara uma situação inaceitável, da qual somos herdeiros. Mas para compreender o pensamento educacional freireano, temos que conhecer a que tendências se contrapõe e com quais dialoga.³ Nesse sentido, o trabalho de Libâneo (1985,

1 Mestranda em Filosofia pelo MAF/UVA. Graduada em Pedagogia (UNIP) e Teologia (ITEP). Email: dialanicolau@gmail.com.

2 Doutor em Educação FAGED/UFC. Professor dos Cursos de Graduação e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UVA, e do Mestrado Profissional em Filosofia da UFC/UFPR. E-mail: marcos_nicolau@uvanet.br.

3 Snyders já afirmava que só é possível “Pensar que se pode abrir um caminho a uma pedagogia atual; que venha a fazer a síntese do tradicional e do moderno: Síntese e não confusão” (SNYDERS, 1974, p. 9-10).

p. 17-32) fora de extrema relevância, pois apresentou a estrutura organizacional das tendências pedagógicas em duas grandes linhas de pensamento educacional filosófico: as tendências liberais e as progressistas.

Embora sejamos cientes de que tais definições já nascem crivadas de uma interpretação crítica, e obviamente ideológica, ao compreender a tendência liberal como aquela que está alicerçada sobre os ideais capitalistas, parece-nos inegável a assertiva de Libâneo ao conceber tal tendência como uma ferramenta de manutenção do modelo social pré-estabelecido. Nessa tendência o aluno é preparado para conviver harmoniosamente com as regras socioeconômicas vigentes, e a missão da escola está em educar as futuras gerações para a manutenção e aperfeiçoamento desse modelo social. Por sua vez, a tendência pedagógica progressista opõe-se diretamente a ideologia excludente que o sistema capitalista suscita, partindo de uma análise crítica da realidade social a partir de suas contradições. Por isso aplica-se a desenvolver um ensino que não apenas analise e questione os modelos sociais pré-estabelecidos, mas os transforme.

A compreensão das tendências pedagógicas é vital, pois através dela podemos remeter nossas opções didáticas a determinadas linhas de pensamento, tomando consciência de qual projeto formativo nos atrelamos nessas escolhas. O próprio Freire era muito consciente de sua escolha frente às demais, enfatizando que é necessário desmistificar a ação pedagógica, que nunca deve ser desvinculada de sua intencionalidade educativa e da leitura de mundo do professor (ideologia), pois ao considerar analogamente a realidade social com o ato da leitura, Freire enfatizava o conflito como o que deve ser considerado/buscado:

Portanto, sou favorável a que se exija seriedade intelectual para conhecer o texto e o contexto. Mas, para mim, o que é importante, o que é indispensável, é ser crítico. A crítica cria a disciplina

intelectual necessária, fazendo perguntas ao que se lê, ao que está escrito, ao livro, ao texto. Não devemos nos submeter ao texto, ser submissos diante do texto. A questão é brigar com o texto, apesar de amá-lo, não é? Entrar em conflito com o texto. (FREIRE; SHOR, 1986, p. 15)

Freire acreditava ser imprescindível ao professor uma profunda reflexão sobre a teoria e a prática docente, para que o discurso adotado na teoria não seja perdido por causa de uma prática desconectada desse discurso educador. Tal posição ficará bastante clara quando a defrontarmos com as tendências liberais.

Ao dividir em três blocos as tendências pedagógicas liberais, caracterizamos tais escolhas educacionais a partir de metodologias e metas bem específicas. Esta tendência liberal tem em sua base a famosa ideia de “*igualdade, liberdade, fraternidade*”, lançadas na Revolução Francesa, em 1789, afinal a revolução burguesa influencia diretamente o nascer do sistema capitalista.⁴ No entanto, essa tendência assume a educação a partir de seus conteúdos, ou seja, a partir da consolidação dos saberes produzidos pela razão humana (a partir da Europa, um processo colonizador, nunca esqueçamos!). E isso é o que de mais importante se quer assegurar nessa tendência, e é justamente aí que está o maior risco que ela impõe: o de que os conteúdos se tornem mais importantes do que a experiência vivida pelos alunos.

4 Nesse sentido, Hobsbawn é taxativo: “A grande revolução de 1789-1848 foi o triunfo não da “indústria” como tal, mas da indústria capitalista; não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade “burguesa” liberal; não da “economia moderna” ou do “Estado moderno”, mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (parte da Europa e alguns trechos da América do Norte), cujo centro eram os Estados rivais e vizinhos da Grã-Bretanha e França. A transformação de 1789-1848 é essencialmente o levante gêmeo que se deu naqueles dois países e que dali se propagou por todo o mundo. (HOBSBAWN, 1977, p. 17)

Não por acaso, tais ideias educacionais contribuíram para manutenção do saber como um instrumento de poder entre opressor e oprimido, algo tão denunciado por Freire. Bebendo dessa fonte, estabeleceram-se três tendências pedagógicas: a Liberal Tradicional, a Liberal Renovada e a Liberal Tecnícista.

Na primeira, o principal objetivo da escola está na preparação dos alunos para assumir papéis na sociedade, e para tal cabe-lhe tão somente o repasse do conhecimento moral e intelectual. A crítica aqui está no fato de que não há nenhum tipo de reflexão sobre *quem e quantos* ela deva atender, nem qualquer tipo de preocupação sobre os desafios éticos na aplicação destes conhecimentos, o que acaba por proporcionar a manutenção do *status quo* vigente. Do ponto de vista docente, essa tendência transformou o professor no centro da educação, como o detentor incontestável do conhecimento a ser repassado aos alunos, tidos nela como seres sempre carentes de saber. Temos aqui o surgir do que Freire conceituou como *educação bancária*, cabendo ao professor a função de ensinar a partir de uma metodologia livresca, organizada em uma sequência fixa, a ser repetida inúmeras vezes visando a memorização por parte do aluno. Por isso, afirmava que

a educação libertadora, problematizadora, já não pode ser o ato de depositar, ou de narrar, ou de transferir, ou de transmitir “conhecimentos” e valores aos educandos, meros pacientes, à maneira da educação “bancária”, mas um ato cognoscente. [...] O antagonismo entre as duas concepções, uma, a “bancária”, que serve à dominação; outra, a problematizadora, que serve à libertação, toma corpo exatamente aí. Enquanto a primeira, necessariamente, mantém a contradição educador-educando, a segunda realiza a superação (FREIRE, 2005, p. 78).

Não se pode negar que tal tendência acabaria por formar sujeitos acríticos e passivos, no entanto, não se pode crer que o

fazia por ingenuidade de boas intenções. Seu objetivo é claro, como salientou um de seus maiores defensores, Leo Strauss:

A educação liberal é a escada pela qual tentamos subir da democracia das massas à democracia em seu sentido original. A educação liberal é o esforço necessário para fundar uma aristocracia dentro da sociedade de democracia de massa. A educação liberal lembra aos membros de uma democracia de massa que tenham ouvidos para ouvir sobre a grandiosidade humana. (STRAUSS, 2011, p. 76)

Ao longo da história da educação, a tendência liberal tradicional, sofreu/sofre várias críticas, a saber: os conhecimentos adquiridos fora de currículo escolar – aqui considerado como fruto do “melhor” que o iluminismo ofereceu –, não eram considerados como primeiro passo para a construção de novos conhecimentos, como um caminho importante para a construção de saberes dotados de significado; era extremamente burocratizado (conteúdos, memorização, provas) com normas rígidas. Dentre todas, a maior crítica advém da ausência de “significado” ou de “vínculo existencial” com a vida do aluno, já que pode-se simplesmente desconsiderar, ou mesmo aceitar, o fato de que o conhecimento repassado não possua qualquer relação com o cotidiano dos mesmos.

Já por volta dos anos 20 e 30 do século passado, temos um fenômeno interessante no pensamento educacional liberal: a Escola Nova. Já vivemos nessa época o fortalecimento dos discursos em defesa da escola pública, ou seja, de um compromisso social de uma educação para todos. No entanto, como salienta Saviani (1999, p. 22), a Escola Nova nada faz a mais do que aprimorar o ensino das elites, não efetivando ou mesmo se preocupando com a chegada dessa revolução educativa às classes mais populares. Ainda com uma preocupação restrita a metodologia mais efetiva

no repasse dos conteúdos, essa tendência fora denominada *liberal renovada*, sendo uma continuidade dos ideais burgueses de educação. Embora seja uma coletânea de propostas e práticas pedagógicas diferentes, a pedagogia liberal renovada unifica em seu discurso o empenho na formação de um indivíduo livre, ativo e socializável.

A principal marca dessa tendência está na descentralização do processo educacional da figura do professor e da flexibilização de acesso aos conteúdos disciplinares, pois isso caberia aos alunos e sua curiosidade, criatividade e imaginação, que seriam estimuladas e orientadas pelo professor. Assim, o processo é desencadeado pelo interesse dos alunos, o que implica na formulação de momentos para a experimentação e a construção dos conteúdos no imaginário dos mesmos. Não é difícil apaixonar-se por essa tendência, que prega uma escola ativa e democrática, algo que deve sempre ser buscado, mas que peca por não ter se preocupado com as bases sociais e culturais para sua implantação, somente sendo aplicável em condições ideais, não apenas de ensino, mas da própria vida dos alunos.

Por sua vez, a Tendência Liberal Tecnicista, de amplo destaque nos últimos anos da década de 60, não apenas mantém o ideal *livresco* anteriormente mencionado, mas o atenua ao mecanizar ainda mais a relação professor/aluno. No Brasil, essa tendência vincula-se ao famigerado regime militar e as elites, que arquitetam um sistema educacional de caráter tecnicista e acrítico, direcionado principalmente às grandes massas. A finalidade, como mencionado, não parece ser outra que a manutenção do *status quo*.

Essa visão tecnicista da educação alicerçou uma prática didática de caráter controlador e repetitivo, sem qualquer espaço para reflexão e autonomia. Fundamentado em um suposto princípio de neutralidade, a tendência tecnicista propôs uma

ideologia pedagógica perigosa, ao confundir tal controle como um condicionante de eficiência e produtividade escolar. Agora cabia a escola função de responder as demandas da sociedade capitalista e industrial em forma de “produtos”, ou seja, metodologias e programas de ensino específicos para formação de mão-de-obra para atendimento ao mercado – o que fora revivido em recentemente pelo ideal de um ensino profissionalizante proposto pela Base Nacional Comum Curricular (2017) em vias de implantação para 2021.⁵

Segundo Queiroz & Moita (2007, p. 8-9), tal tendência é marcada por cinco perspectivas de forte impacto escolar, pois a partir dela:

1. A sociedade passou a atribuir a escola e a sua tecnologia toda a responsabilidade do processo de aprendizagem, negando os saberes trazidos pelos alunos e pelos professores;
2. Incutiu a ideia errada de que aprender não é algo inerente ao ser humano e sim um processo que ocorre apenas a partir de técnicas específicas e pré-definidas por especialistas;
3. O professor passou a ser refém da técnica, repassada pelos manuais e o aluno a ser um mero reprodutor de respostas pré-estabelecidas pela escola. Assim, se o aluno quisesse lograr sucesso na vida e na escola, precisava apenas responder ao que lhe foi ensinado e reproduzir, sem questionar e/ou criar algo novo;
4. O bom professor deveria observar o desempenho do aluno, apenas com o intuito de ajustar seu processo de aprendizagem ao programa vivenciado;

5 Sobre a tendência tecnicista da BNCC, FILIPE, SILVA & COSTA (2021, p. 13) são enfáticas: “O documento abstrai as críticas e os limites da teoria das competências, impondo-se como uma teoria da aprendizagem unívoca e consensual, uma decisão de natureza técnica, quando, na verdade, trata-se de decisão política, vinculada à demanda do capital por formação de trabalhadores com perfil para a atuação resiliente num mercado de trabalho escasso de empregos e de direitos laborais.”

5. Cada atividade didática passou a ter momento e local próprios para ser realizada.

No Brasil, ainda nos anos finais da década de 70, temos um movimento de revisão e intensa mobilização crítica, pois eram visíveis as desigualdades criadas por essa tendência acrítica, que acabara por consolidar na educação brasileira uma pedagogia opressora, que mais tarde abraçara sem pudor a agenda neoliberal.⁶ Dentre as vertentes progressistas surge a “pedagogia libertadora”, que insere na educação um elemento primordial, na visão de Freire, para se pensar a educação em seu sentido *lato*: a participação do povo na equação. Surge a ideia de uma educação popular, com “cheiro de povo”, que se posiciona diante dessa dominação social e política replicada pela escola. Sobre a ideia de uma educação popular, o relato de Freire sobre a experiência de Angicos é visceral:

A experiência de Angicos foi encerrada com a presença do presidente João Goulart. Depois que ele fez seu discurso, onde se referiu à Carta Constitucional como o ABC maior do Brasil, um homem de repente se levantou e pediu a palavra. Alguém comentou: “Quebrou o protocolo”. “Quebrei o quê?”, disse ele. Mas o presidente lhe deu a palavra. O homem fez um discurso em que chamava o Goulart de Alteza, Majestade, e comparou a vinda dele à vinda de Getúlio, anos atrás: o primeiro viera matar a fome da barriga, e o Goulart viera matar a fome da cabeça. E continuou dizendo que em Angicos, ele e mais trezentas pessoas que lá estavam tinham

6 Na fala de Martins: “A escassez dos discursos alternativos globais relaciona-se com a presença da ideologia neoliberal, uniformizadora, e com a progressiva fragmentação a que se submetem os distintos saberes e práticas profissionais que, desde os processos formativos, atomizam o conhecimento e a especialização, em prejuízo das visões de conjunto e da compreensão global, interdisciplinar e complexa da realidade, até à consolidação dos processos cooperativos entre os professores mais atentos às necessidades gerais da comunidade educativa.” (MARTINS, 2006, p. 75)

aprendido não só a ler o ABC da nação, a Constituição, mas que estavam dispostos a refazer o ABC maior. E disse mais ainda, que antes eles podiam ter sido massa, mas que agora procuravam ser povo. (FREIRE; GUIMARÃES, 1987, p. 26-27)

A tendência pedagógica criada por Freire centrava na discussão de temas sociais e políticos próprios da realidade social vivida pelos alunos. Como na proposta escolanovista, o professor não seria o centro da educação, mas um coordenador/colaborador das atividades, atuando em conjunto com os alunos. Aqui a escola, antes de repassar conteúdos, deve problematizar, criticar e conscientizar sobre a realidade em que tais conteúdos deviam ser aplicados. Freire, sempre se mostrou comprometido com a construção da consciência crítica, com uma nova forma de educar, que fosse capaz de levar as pessoas a olhar melhor a realidade vivida, refletir sobre essa realidade e transformá-la, para tal, “é preciso aumentar o grau de consciência do povo, dos problemas de seu tempo e de seu espaço. É preciso dar-lhe uma ideologia do desenvolvimento” (FREIRE, 1982, p. 28).

A educação deveria ser considerada um direito a ser exercido para compreensão do mundo e de si mesmo. Compreensão do direito do aluno de ser incluído enquanto povo. Visando isso, sua metodologia é deveras simples, porém eficaz para cumprir com esse ideal incluyente: os “círculos de cultura”. Ora, como pensar uma escola verdadeiramente democrática e inclusiva sem dar voz a todos os personagens que a compõem? Propõe-se uma inversão quanto aos fins da escola, principalmente a pública, que agora deveria responder também em seu currículo aos anseios da classe trabalhadora, em suas diferenças e interesses.

O que remete a nossa análise do livro *Educação e Mudança*. Nosso interesse nesta específica obra surge por entendermos ser uma discussão que põe em convergência as temáticas até aqui apresentadas. Assim, enfocaremos determinadas passagens para

corroborar a necessidade de um compromisso social para com a educação e o compromisso da educação para com o social, numa relação dialética de completude e significação da formação humana. Logo, é bom salientar, nosso trabalho não tem a intenção de abarcar todos os conceitos e ideias aqui colocados por Freire, falaremos daqueles que julgamos mais relevantes para esse estudo, até porque a escrita de Freire é didática inclusive em sua sistematização: temos aqui a oportunidade de revisar diversos pontos, anteriormente – e posteriormente! – contemplados em outras obras, tais como a já mencionada crítica ao tecnicismo e a consciência bancária, sua compreensão de alienação e suas consequências, seu conceito antropológico-filosófico de homem, sua percepção do homem enquanto um ser inacabado e em constante construção, dentre outros.

O livro foi escrito no ano de 1979, quando estive na Espanha, por conta do exílio. É curioso que mesmo longe de sua pátria por tantos anos, o que não deve ter sido fácil por suas raízes culturais e históricas, Freire conseguiu imprimir um olhar interno do cenário sóciopolítico e da educação no Brasil. O lançamento para a língua portuguesa do referido livro se deu no momento em que ele retornava ao Brasil. Nesse retorno, relata Moacir Gadotti em seu prefácio, o educador confessou que

a cada momento eu descubro que é indispensável estar aqui para melhor entender toda a atual realidade. Quinze anos de ausência exigem uma reaprendizagem e uma maior intimização com o Brasil de hoje (FREIRE, 2018, p. 7).

O prefácio redigido por Gadotti, que foi um aluno muito aplicado de Freire, além de grande amigo, merece destaque, pois contextualiza muito bem o porquê tal livro veio à tona. Em poucas linhas, mas de suma relevância, encontramos esse relato incisivo sobre o pensamento de Freire:

sua teoria e sua práxis estão carregadas de otimismo, certamente um otimismo crítico, levando mensagens de esperança, certo de estar combatendo ao lado daqueles que são os portadores da liberdade, os oprimidos. [...] não é um intelectual acadêmico, distante da vida concreta, do cotidiano. [...] sua teoria e sua práxis são tão fortes, violentas até, carregadas de um sentido existencial profundo (GADOTTI, 2018, p. 8).

Em toda a sua prática teórica e dentro da sua proposta pedagógica, Freire, nos apresentou em quase todas as suas obras a temática da *conscientização* e da *mudança*. Ele sempre almejou a mudança da sociedade, “de uma sociedade de oprimidos para uma sociedade de iguais” (GADOTTI, 2018, p. 9), acreditando que a educação é um ato de conhecimento e tem um papel primordial na conscientização para essa mudança.

No decorrer do livro, algo bem característico da escrita de Freire é o tom de relato, o educador vai como que conversando conosco sobre sua compreensão do impacto que a educação exerce junto as já mencionadas ideias de mudança e conscientização. Apresentado em quatro capítulos, onde o educador opõe-se a uma concepção acrítica da pedagogia, analisa as limitações e as possibilidades da educação. Na leitura, somos convidados por Freire a pensar diferente, somos convidados ao engajamento político e social e finalmente, convidados a lutar pela transformação das estruturas de uma sociedade opressora e classista.

Por isso, no capítulo de abertura, intitulado “O Compromisso do Profissional com a Sociedade”, nos propõe uma análise sobre o conceito de homem, relacionando tal concepção à ideia de compromisso e de profissionalismo. Neste livro percebemos uma angústia do educador ao escrever sobre a importância do compromisso, pois o homem é o único ser capaz do ato de se comprometer. Esse comprometimento por sua vez envolve

lucidez, profundidade e um engajamento com a realidade social. O pensamento freireano nos mostra que a primeira condição para assumir esse compromisso é a de que o homem (o profissional) precisa ser capaz de agir e refletir:

É preciso que seja capaz de, estando no mundo, saber-se nele. Saber que, se a forma pela qual está no mundo condiciona a sua consciência deste estar, é capaz, sem dúvida, de ter consciência desta consciência condicionada [...] Somente um ser que é capaz de sair de seu contexto, de “distanciar-se” dele para ficar com ele; capaz de admirá-lo para, objetivando-o, transformá-lo e, transformando-o, saber-se transformado pela sua própria criação; um ser que é e está sendo no tempo que é o seu, um ser histórico, somente este é capaz, por tudo isso, de comprometer-se (FREIRE, 2018, p. 19-20).

Para Freire, o homem em sua atuação, operação, reflexão, e em sua capacidade de transformação, é um indivíduo convidado ao comprometimento, seja com o mundo, com os outros ou consigo mesmo. No entanto, chama a atenção para o fato de que tanto sua reflexão quanto sua atuação dependem de sua inserção e experiência na realidade. Somente na consideração da realidade verdadeira e concreta o compromisso pode ocorrer, pois não há sentido em comprometer-se com algo ou alguém sem que seja um ato solidário para com isso ou esse, pois

O verdadeiro compromisso é a solidariedade, e não a solidariedade com os que negam o compromisso solidário, mas com aqueles que, na situação concreta, se encontram convertidos em “coisas” (FREIRE, 2018, p. 23).

Logo, o compromisso não é um ato passivo, o que deve reverberar no âmbito profissional:

o compromisso do profissional com a sociedade nos apresenta o conceito do compromisso definido pelo complemento ‘do profis-

sional’, ao qual segue o termo com a ‘sociedade’. Somente a presença do complemento na frase indica que não se trata do compromisso de qualquer um, mas do profissional (FREIRE, 2018, p. 17).

Todo profissional, por definição, assume uma dívida para com a sociedade, que o acolheu, cuidou, formou e incluiu em seu processo de manutenção, transformação e inovação. O compromisso profissional é visto assim como uma consequência do exercer da cidadania, do gozo de direitos e do assumir de deveres, enfim, da antes mencionada compreensão de ser povo. É somente pela relação do homem com a realidade, do homem com o seu mundo que ele desenvolve o que Freire chama de ação-reflexão, e posteriormente desenvolve um pensar autêntico, corajoso, consciente e engajado com a realidade,⁷ toda essa relação implicará na transformação efetiva de nossa sociedade.

Freire (2018, p. 24) nos apresenta nessa relação com a sociedade três tipos de homem: o primeiro é o homem *autenticamente comprometido* – aquele que é solidário, que está sempre ao lado dos necessitados; o segundo tipo é o *falsamente comprometido* – que se autoproclama solidário, mas a sua solidariedade só vai até o ponto em que ele é beneficiado; e por fim, o terceiro tipo, o *impedido de se comprometer verdadeiramente* – fruto de uma relação opressora, este tipo de homem é condenado a um ilusório comprometimento, pois mesmo as suas escolhas de quando ou a quê se comprometer são manipuladas por uma

⁷ Cabe aqui em pequeno adendo ao alerta de Freire para outra dimensão do homem, a dimensão da neutralidade: A neutralidade frente ao mundo, frente ao histórico, frente aos valores, reflete apenas o medo que se tem de revelar o compromisso. Este medo quase sempre resulta de um “compromisso” contra os homens, contra a humanização, por parte dos que se dizem neutros. Estão “comprometidos” consigo mesmos, com seus interesses ou com os interesses dos grupos aos quais pertencem (FREIRE, 2018, p. 22-23).

minoria elitista, que quer nada mais, nada menos do que manter seu *status quo* e lhes oferece opções de comprometimento que em nada alteram a realidade social.

É contra a consecução do segundo, mas principalmente do terceiro tipo, que devemos nos posicionar, pois quando o homem é impedido de se comprometer, de refletir conscientemente e atuar como um ser de compromisso, a ele nada mais resta do que a frustração existencial, pois foi ferido em sua humanidade.

Em seguida, o educador foca sua conversa na temática “A Educação e o Processo de Mudança Social”, destacando um dos elementos mais importantes de sua concepção educacional: o homem como um ser inacabado, e por isso responsável direto por sua educação. Esse tema é retomado em outras obras, como a *Pedagogia da Autonomia*, concebendo o homem com um ser em constante aperfeiçoamento, ao se tornar consciente de seu inacabamento. Por isso, cabe-lhe buscar incessantemente a si, o que somente ocorre na relação com o mundo e com o outro. Mantém aqui a definição de educação enquanto processo de superação constante:

O saber se faz através de uma superação constante. O saber superado já é uma ignorância. Todo saber humano tem em si o testemunho do novo saber que já anuncia. Todo saber traz consigo sua própria superação. Portanto, não há saber nem ignorância absoluta: há somente uma relativização do saber e da ignorância (FREIRE, 2018, p. 35).

O pensamento freireano tem como discurso central a emancipação e a superação da opressão sofrida, onde a educação ganha um lugar de destaque, pois, como dito, em seu sentido *lato* a educação deve ser transformadora e libertadora. Freire considera que a educação é a mais poderosa arma contra opressão e alienação e estima que a partir dela ocorra e se garanta de fato a liberdade humana, pois “A educação tem caráter permanente” (FREIRE,

2018, p. 35). Enfatiza que estamos a todo tempo nos educando, pois a educação é um processo, logo ela não estaciona nem em um saber absoluto e muito menos em uma ignorância absoluta. Isso é importante para podermos compreender algo vital para seu método de ensino: a existência de diferentes saberes, divididos apenas por sua sistematização, mas nunca por sua importância.

Nessa proposta, não podemos continuar falando de educação sem falar de amor e de esperança, pois esses dois substantivos abstratos se tornam concretos na pedagogia freireana:

Non há educação sem amor. O amor implica luta contra o egoísmo. Quem não é capaz de amar os seres inacabados não pode educar. Non há educação imposta, como não há amor imposto. Quem não ama não compreende o próximo, não o respeita. Non há educação do medo. Nada se pode temer da educação quando se ama. [...] Uma educação sem esperança não é educação (FREIRE, 2018, p. 36-37).

Por amor, Freire entende uma condição que dá significado ao ato de educar-se, e por esperança a motivação que não nos permite desistir nesse árduo caminho que é a educação. Isso é compreensível se pensarmos o homem com um ser de relação, que projeta seus sonhos justamente nessas relações, e para realizá-los compreende que a adaptação e a acomodação são ações que nada mais fazem do que frustrá-lo nessa busca. Assim, chama a atenção de que a educação não pode restringir os alunos a uma visão parcial, separada das relações sociais e do mundo. A educação nunca pode ser confundida com treinamento técnico. Antes, ela deve conduzir os alunos a criar, desenvolvendo uma consciência crítica, tornando-os agentes de transformação de sua realidade. A educação deve ser desenvolva, isto é, que seja expansiva e não restritiva e castradora. Um professor que imponha, a todo instante, restrições à autonomia de seus alunos acabará por

impossibilitar seu desenvolvimento criativo e sua consciência crítica. Somente o “desenvolvimento de uma consciência crítica que permite ao homem transformar a realidade” (FREIRE, 2018, p. 41). Quem negará que essa transformação se faz cada vez mais urgente em nossos dias?

Por isso, não se trata de qualquer tipo de compromisso. Freire cobra um compromisso crítico, ético e consciente, denunciador da realidade opressora que assola os trabalhadores enquanto ela ocorrer – dizemos isso para que se ressalte que ela não é uma condição existencial, mas o produto de uma ideologia que, assim como foi posta, pode ser substituída.

O compromisso ético acima cobrado só pode ser vivenciado por uma consciência crítica, no entanto tal percepção de mundo contrapõe-se a outro tipo de consciência, que cada vez mais passou a ser estimulada pelo sistema opressor. Trata-se da consciência ingênua, tragicamente tão presente em nosso tempo e caracterizada dessa pelo educador:

- 1) simplista, não aprofundando a “causalidade do próprio fato”, chegando a “conclusões apressadas, superficiais” sobre o mesmo;
- 2) nostálgica, sempre considerando que o “passado foi melhor”;
- 3) fanática, passível de cooptação e massificação de pensamento;
- 4) preconceituosa, subestimando o “homem simples”;
- 5) acrítica, desconfiada da ciência, “suas explicações são mágicas”;
- 6) violenta e estúpida, “é frágil na discussão dos problemas”;
- 7) desequilibrada, “tem forte conteúdo passional”;
- 8) charlatã, “apresenta fortes compreensões mágicas” e, por fim;
- 9) mentirosa, crente de que a realidade é “estática, não mutável”.

Por sua vez, a consciência crítica teria as seguintes características:

- 1) perplexa, visa a “profundidade na análise de problemas e não satisfação com as aparências”;
- 2) realista, pois entende que “a realidade é mutável”;

- 3) consequente, “por substituir explicações mágicas por princípios autênticos de casualidade”;
- 4) revisionista, por procurar “verificar e testar descobertas”;
- 5) crítica, por tentar “livrar-se dos preconceitos”;
- 6) “intensamente inquieta”;
- 7) responsável, “aceita a delegação da responsabilidade e da autoridade”;
- 8) “indagadora, investiga, força, choca”;
- 9) democrática, por “amar o diálogo e nutrir-se dele” e por “não repelir o velho por ser velho” e nem “aceitar o novo por ser novo”, mas aceitá-los “na medida em que são válidos”. (FREIRE, 2018, p. 52-54)

Ao tratar “O Papel do Trabalhador Social no Processo de Mudança”, no terceiro capítulo da obra, Freire analisa a figura do trabalhador social, pois a mesma engendra as dimensões da estrutura social, tanto a que vige quanto a que urge. Isso permite refletir sobre a relação mudança/estabilidade como resultado de nosso agir, de nosso trabalho sobre o mundo, inserindo a figura do trabalhador social como agente de transformação. Mas o mesmo somente realizará tal transformação de sua realidade caso adira à mudança, ou seja, cabe-lhe optar pelo tortuoso, mas recompensador, processo de humanização de si ou pela permanência do *status quo*:

falar pois do papel do trabalhador social implica na análise da mudança e da estabilidade como expressões da forma de ser da estrutura social. Estrutura social que se lhe oferece como campo de seu quefazer [...], estrutura social que é obra dos homens e que, se assim for, a sua transformação será também obra dos homens (FREIRE, 2018, p. 62-63).

Para o educador não há meio termo aqui, seu papel, seus métodos e técnicas, sua ação determinarão a mudança ou manterão a situação atual. Optar pela mudança significa atuar

e refletir junto com os demais trabalhadores sociais sobre as demandas sociais de sua convivência, pois ao

tentar a conscientização dos indivíduos com quem se trabalha, enquanto com eles também se conscientiza, este e não outros nos parece ser o papel do trabalhador social que optou pela mudança (FREIRE, 2018, p. 81)

Sem temer a dura realidade, sem manipular informações e fatos, nem evitar o diálogo em suas dissonâncias entre os discursos. Do contrário, o que se impõe é permanência, ou, como Freire dizia, a *antimudança*. A antimudança nega e/ou despreza ingenuamente as transformações sociais, simplesmente deixando-se levar pelas escolhas de outrem.

O último capítulo do livro enfatiza uma ação específica: a “Alfabetização de Adultos e Conscientização”. Como ser de relações complexas, dotado de criticidade e marcado histórica e culturalmente, o homem deve conhecer as questões e desafios de seu tempo, sob risco de não ser partícipe dele. Deve conhecer os “[...] temas e tarefas de sua época para ir se integrando nela” (FREIRE, 2018, p. 87). Como ser atendido em suas demandas, sem participar das discussões e fazer-se ouvir em suas necessidades?

Será nessa última parte do livro que o educador apresentará seu método: a) ativo, dialógico, crítico e criticista; b) aberto à modificação de conteúdos programáticos, e c) que usufrui de técnicas, como a de redução e a de codificação (FREIRE, 2018, p. 93). Nessa proposta o conhecimento do meio cultural no qual o aluno está é vital. Por isso, cabe ao professor levantar, através do diálogo, as experiências, os anseios, as dúvidas e os conhecimentos do aluno. Temos aqui uma reflexão educativa que primeiramente foca em saber que é “o analfabeto”, estabelecendo afetos que darão significado a relação professor/aluno. Não por acaso, o

educador acredita numa metodologia ativa, dialógica e criticista. Tal postura dialógica se impõe sobre o currículo escolar, pois não é uma mera técnica de ensino, mas a maneira pela qual o homem se forma, atua e se realiza. Mesmo no processo de alfabetização, que parece exigir meramente um processo mecânico e repetitivo, Freire atenta para o uso de palavras geradoras, principalmente na educação de adultos, como a maneira de pôr significado ao processo. Não são apenas letras, sílabas, palavras e frases, mas signos e fonemas dotados de pragmatismo e de significação. O enfoque dado as palavras geradoras enfatizam a criação de situações presentes no imaginário dos alunos, mas que nem por isso abrem mão de uma sequência crescente de complexidades fonéticas, em uma educação que dá conta de seu aspecto formal, mas que já o relaciona com o mundo da vida.

Ao final de nossos estudos apreendemos relevantes elementos que fundamentam a tendência libertadora proposta por Freire, dando ênfase a uma perspectiva antropológica integrada ao mundo da vida e a vida do povo, no qual cada aluno deve ser compreendido como agente consciente de mudança. A integração que Freire almeja entre escola e mundo provém do desenvolvimento de uma consciência crítica capaz de ler sua própria realidade e posicionar-se diante dela, assumindo as rédeas de seu destino. Tal educação rechaça ter como objetivo qualquer tipo de adaptação à realidade vigente, pois cabe ao aluno compreender que toda sociedade é fruto de escolhas políticas e ideológicas que ocorrem na história, sendo por isso totalmente alterável e reconfigurável, o que implica que a passividade e o conformismo nada mais fazem do que manter um *status quo* sócio-político, que pode assumir um teor opressor e excludente, motivo pelo qual a escola deve formar o aluno para posicionar-se diante do mesmo para assegurar seus direitos e liberdade.

A sociedade brasileira estabeleceu, por sua vez, uma relação de dominação, exploração e opressão, repercutida em seu

sistema educacional. Freire, tanto por sua vida quanto por seus livros, defendeu diante dessa realidade brasileira uma escola na qual o aluno fosse concebido como agente da própria história, intervindo/participando da história do país. Sua denúncia de que um sistema escolar cuja adaptação social fosse o principal objetivo acabava por marginalizar a classe trabalhadora e pobre ao contexto sóciopolítico reprodutor de relações de exploração, que negava esse caráter libertador da educação, por ele defendido. No entanto, a reação do sistema vigente diante da proposta libertadora de Freire foi considerá-la revolucionária e subversiva, deturpadora dos fins próprios da escola – e como não conseguiram cooptar a classe docente em sua inteireza para seu projeto liberal, coube o investimento em um sistema ideológico de deformação das consciências da classe trabalhadora, deformando-as ao que Freire denominou consciências ingênuas.

O pensamento freireano atacou a educação tradicional e de viés liberal, mas não em seu conteúdo curricular, na verdade foi a didática acrítica e conformada que gerou mais problemas para o educador. Ao fechar voluntariamente seus olhos aos estigmas sociais, tal sistema perverte o ideal de formação humana assumido por Freire e por nós aqui evidenciado no decorrer do trabalho. Uma escola conformista e condescendente ao sistema sóciopolítico vigente nada mais faz do que corroborar e manter a opressão dos oprimidos – interessante é que a crítica do educador pode ser lançada a qualquer ideologia política vigente, seja de governo liberal ou neoliberal, socialista ou comunista, do bem-estar social, ou mesmo corporativista ou neocorporativista, o risco da adaptação e conformismo educacional sempre deve ser combatido. Toda escola que se enquadre a um sistema de educação bancária gerará uma violência simbólica para com o aluno, futuro/atual trabalhador.

Freire então convoca os professores a uma prática pedagógica que se contraponha a qualquer sistema de opressão e exclusão, concebendo a educação inserida em um espaço também político, cuja ação revolucionária é nada mais que uma condição

de sua efetivação, pois é marcada por um processo de mudança e revisão constantes.

O pensamento freireano posiciona-se contra a mera reprodução de conteúdos curriculares, oriundos de valores pré-estabelecidos e impostos pela ideologia dominante, por vezes opressora, defendendo a participação e autogestão de professores e alunos nesse processo. Tal currículo nada mais é do que um dos elementos participantes dessa dialética educacional que uma pedagogia popular propõe.

Concluímos assim nosso estudo com a perspectiva freireana de que a reflexão crítica deve atuar sobre os condicionantes do contexto social. Do contrário, continuaremos preparando um fértil terreno para a proliferação de consciências ingênuas, facilmente cooptadas por regimes tirânicos/ditatoriais. Com Freire, desvinculemos nossos currículos dessa concepção escolar de que o conhecimento é algo a ser recebido e assimilado e a substituamos por uma que deve ser conquistada e construída através do diálogo, do amor e da esperança. *Esperancemos*.

BIBLIOGRAFIA

FILIFE, F. A.; SILVA, D. S.; COSTA, A. C. Uma base comum na escola: análise do projeto educativo da Base Nacional Comum Curricular. In: *Ensaio: Aval. Pol. Públ. Educ.*, 2021. [Acessado 6 Junho 2021], Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-40362021002902296>>.

FREIRE, P. *A importância do ato de ler*. São Paulo: Cortez, 1982.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, P. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FREIRE, P. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FREIRE, P.; SHOR, I. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FREIRE, P.; GUIMARÃES, S. *Aprendendo com a própria história*. Rio de Janeiro, 1987.

HOBBAWN, E. J. *A Era das Revoluções – 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

LIBÂNIO, J. C. *Democratização da Escola Pública - A Pedagogia Crítico-Social dos Conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1985.

MARTINS, E. C. Ideias e tendências educativas no cenário escolar. Onde estamos, para onde vamos? In: *Revista Lusófona de Educação*, v. 7, p. 71-90, 2006.

QUEIROZ, C. T. A. P.; MOITA, F. M. G. S. C. *Fundamentos sócio-filosóficos da educação*. Campina Grande/Natal: UEPB/UFRN, 2007.

SAVIANI, D. *Escola e democracia: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre educação e política*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1999.

SNYDERS, G. *Pedagogia Progressista*. Coimbra: Livraria Almedina, 1974.

STRAUSS, L. O que é educação liberal? In: *Revista Ensino Superior Unicamp*, ano II, n. 3, p. 74-79, junho de 2011.

6

A tirania, a confusão das ordens e o ridículo em uma perspectiva relacional

Rafael Britto de Souza

É difícil falar de poder sem resvalar para a problemática do seu abuso ou concentração. Em sua obra **Categorias**, Aristóteles enumera algumas formas através das quais as palavras se tornam significativas para nós.

Das expressões que são ditas sem qualquer combinação, cada uma significa ou uma substância, ou uma quantidade, ou uma qualificação, ou um relativo, ou onde, ou quando, ou estar numa posição, ou ter, ou fazer, ou ser afetado. Para dar apenas uma ideia, uma substância é, por exemplo “homem”, “cavalo”; uma quantidade: “de dois côvados”, “de três côvados”; uma qualificação: “branco”, “gramatical”; um relativo: “o dobro”, “metade”, “maior”; onde: “no Liceu”, “na praça”; quando: “ontem”, “o ano passado”; estar numa posição: “está deitado”, “está sentado”; ter: “está calçado”, “está armado”; fazer: “cortar”, “queimar”; ser afetado: “ser cortado”, “ser queimado”. (ARISTÓTELES, 1995, p. 39)

Gostaria de propor uma reflexão sobre os tiranos e a tirania nos dias de hoje a partir da categoria da relação, nos dois sentidos mencionados por Aristóteles: relação de proporcionalidade

relativa - maior, a metade, o dobro, menor etc., mas também relação como ligação com outras entidades, no sentido de com o que um objeto se relaciona, ou, mais especificamente, qual a relação do tirano com os cidadãos ou com as instituições.

[...] se alguém conhecer de modo definido um certo relativo, então também conhecerá de modo definido aquilo em relação ao qual ele é dito. Isto é evidente por si mesmo. Pois se alguém souber que um certo *isto* é um relativo, e para os relativos ser for o mesmo que estar em relação com alguma coisa, então saberá com que é que ele está de algum modo em relação. (ARISTÓTELES, 1995, p.52)

Pensar a tirania, o abuso e a concentração de poder a partir da categoria da relação não exclui ou invalida as outras perspectivas sobre a mesma temática, porém nos obriga a permanecer na superfície empírica dos fenômenos, prevenindo mergulhos metafísicos ontologizantes em busca de substâncias, sejam elas referentes à personalidade do tirano ou à inevitabilidade da história.

A mirada relacional não é nova nem original, quer falemos de sociologia ou de psicologia. O atomismo que parte do pressuposto segundo o qual deveríamos estudar elementos isolados de um todo para depois buscar generalizações aplicáveis à uma unidade compósita seduziu, em escalas diferentes, várias escolas tanto da sociologia quanto da psicologia. Não é raro ainda vermos atribuições causais atomistas psicologizantes que localizam na personalidade de Bolsonaro ou Trump a origem, ou pelo menos a causa imediata, de nosso atual horizonte tirânico. Também abundam manifestações sociológicas ontologizantes que localizam em estruturas isoladas a gênese que pariu a serpente que ora nos constrange: as redes sociais, a desindustrialização, o neopentecostalismo, a ascensão do precariado etc. O problema é que, sem estar erradas, estas análises ao invés de explicar acabam

por adicionar um elo na cadeia causal que precisa ele mesmo ser explicado, e então, voltamos ao reino da relação, pois:

[...] quanto mais intimamente integrados forem os elementos de uma unidade compósita, ou, por outras palavras, quanto mais alto for o grau da sua interdependência funcional, menos possível será explicar as propriedades dos últimos apenas em função das propriedades da primeira. Torna-se necessário não só explorar o modo como esses componentes individuais se ligam uns aos outros, de modo a formarem uma unidade. O estudo da configuração das partes unitárias, ou, por outras palavras, a estrutura da unidade compósita, torna-se um estudo de direito próprio. (ELIAS, 1980, p. 78)

Nosso foco está pois ajustado: a relação mesma de poder em seu momento de concentração atual, que é marcado por abusos que vão se naturalizando em tirania. Partimos, assim, de categorias clássicas da psicologia social, como identidade, relações intergrupais, contexto, e estereótipos, com o objetivo de refletir como as alterações nestes níveis podem nos ajudar a pensar nosso horizonte político atual.

O fascismo, como bem sabemos, pode ser resumido como a política do “nós” contra “eles” (STANLEY, 2018). Essa distinta marcação macrossocial é um feito político de grande magnitude não por subverter alguma norma social ou moral corrente, pelo contrário, a magnitude do efeito consiste exatamente em levar ao extremo as normas sociais e tendências intersubjetivas até que produzam efeitos não intencionados inicialmente pela maioria dos membros de ambos os grupos.

O paradigma dos grupos mínimos em psicologia social demonstrou experimentalmente que participantes anônimos de um experimento, quando são alocados a grupos aleatórios, como grupo azul ou vermelho, x ou y, passam prontamente a responder de forma favoravelmente enviesada a outros membros da mesma categoria, mesmo que não tenham contato direto algum com

estes ou com membros do grupo diferente. Os achados de Tajfel (1970) são claros ao mostrar o favorecimento dos membros do endogrupo, tanto nas dimensões cognitivas quanto atitudinais e comportamentais que envolvem alocação de recursos. Essa facilidade com que os grupos, mesmo que fictícios e artificiais, levam os sujeitos a se comportarem de forma que conduzem ao benefício do endogrupo e ao prejuízo do exogrupo é um dado básico da psicologia social que deve ser posto na equação quando pensamos em qualquer forma de organização social.

Um elemento essencial a um regime político que concentra o poder em pontos específicos, ao mesmo tempo em que semeia a divisão nos níveis sociais mais baixos, é que este regime produza um sistema de categorização social de corte transversal àquele da organização social democrática vigente.

O sintoma mais marcante da política fascista é a divisão, destina-se a dividir uma população em “nós” e “eles”. Muitos tipos de movimentos políticos envolvem tal divisão. Por exemplo, a política comunista utiliza como arma as divisões de classe. Para fazer uma descrição da política fascista é necessário descrever a maneira muito específica pela qual a política fascista distingue “nós” de “eles”, apelando para distinções étnicas, religiosas ou raciais, e usando essa divisão para moldar a ideologia e, em última análise, a política. Todo o mecanismo da política fascista trabalha para criar ou solidificar essa distinção. (STANLEY, 2018, p.8)

Assim, baseado em uma tendência psicológica generalizada e comum, de categorização social com conseqüente valorização do endogrupo, as políticas tirânicas ideologizam ainda mais esse processo, o solidificando em recortes sociais transversalmente inovadores de forma a colher dessa divisão e conflito um capital político concentrado.

Obviamente os fenômenos sociais complexos são multideterminados, mas no rol das determinações que afetam as

relações intergrupais atravessadas pela política, as transformações ocorridas na economia da atenção merecem um lugar de destaque. Difícil falar do ressurgimento do extremismo de direita sem falar dos Mercadores da Atenção (WU, 2017), termo que se refere aos conglomerados midiáticos cujo império se baseia na venda para o mercado publicitário da atenção de seus leitores, ouvintes, telespectadores ou usuários.

No mundo de Donald Trump, de Boris Johnson e de Jair Bolsonaro, cada novo dia nasce com uma gafe, uma polêmica, a eclosão de um escândalo. Mal se está comentando um evento, e esse já é eclipsado por um outro, numa espiral infinita que catalisa a atenção e satura a cena midiática. Diante desse espetáculo, é grande a tentação, para muitos observadores, de levar as mãos aos céus e dar razão ao bardo: “O tempo está fora do eixo!”. No entanto, por trás das aparências extremadas do Carnaval populista, esconde-se o trabalho feroz de dezenas de spin doctors, ideólogos e, cada vez mais, cientistas especializados em Big Data, sem os quais os líderes do novo populismo jamais teriam chegado ao poder. Este livro conta a história deles. (DA EMPOLI, 2019, p. 12)

Novamente aqui temos o sequestro eficiente de um processo psicológico básico - a atenção - cientificamente capturado com precisão para otimizar a construção de identidades e grupos marcados agora pela oposição e ameaça visceral mútua.

William James definiu o “esforço de atenção” como “fenômeno essencial da vontade” (JAMES, 2012). A mesma vontade que coletivamente é a base da democracia, como coloca o artigo 21 da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “A vontade do povo é o fundamento da autoridade dos poderes públicos e deve exprimir-se através de eleições honestas...” (ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS EM PARIS, 1948). É claro que a atenção sempre foi politicamente manipulada, assim como é questionável o grau de liberdade real das vontades individuais.

O que se manifesta com formatos novos são as tecnologias de massificação e controle, não mais apenas dos corpos, mas das atenções, e portanto das vontades, que passaram a estar disponíveis aos novos tiranos.

Se nossa atenção determina o que do mundo percebemos, o que de nossa própria experiência interna passa a valer como nossa identidade e valores, o que e quem é amigável ou ameaçador e em que medida, então, em grandes traços, quem ou o que monopolizar nossa atenção, em um sentido também bastante genérico, controlará nossa existência. “Basta dizer por enquanto que cada um de nós literalmente escolhe, através do seu modo de atentar às coisas, que tipo de universo irá aparecer ante si e no qual irá habitar.” (JAMES, 2012, p.424, tradução nossa)

Ora, o brasileiro passa em média 9 horas e 29 minutos por dia conectado à internet. A média mundial é de 6 horas e 42 minutos. Isso significa que 145 dias por ano são controlados por grandes empresas que capturam, vendem, medem cada click, movimento ocular, tempo de mirada etc. (SILVA, 2019). Estamos muito além do domínio da retórica dos sofistas, das propagandas... Nossa atenção é manipulada a incrementos imperceptíveis - mas constantes - em infinitas iterações. Aqui, a política se encontra com a identidade e as relações intergrupais e as emoções mais primitivas de nossa evolução, tudo mediado por grandes corporações, em um processo de seleção cultural guiado por uma interação de fatores econômicos e psicológicos indiferentes à moral, até que tiranos se ladeiam às corporações e mostrem que podem gerar mais atenção e, portanto, lucro do que os processos políticos tradicionais.

Das inúmeras dimensões envolvidas nos processos atencionais, duas são fundamentais: a atenção respondente e a atenção operante. Algumas dimensões do ambiente *chamam* nossa atenção e a outras *dedicamos* nossa atenção. (STRAPASSON, DITTRICH, 2008) Os processos respondentes são passíveis de

aprendizagem, mas são marcados por nossa história filogenética de tal forma que alguns estímulos “naturalmente” *chamam* mais facilmente nossa atenção. Por outro lado, nosso comportamento operante de *prestar* atenção também é aprendido como os demais operantes, a partir de suas consequências e do arranjo destas na nossa história de vida. Essas dimensões não se sobrepõem uma à outra, mas interagem, assim como se inter-relacionam com os processos verbais de construção de nossa identidade, que também opera como mediador e direcionador dos recursos atencionais.

A relevância do self é assim um determinante crítico de que estímulo requer recursos adicionais; informações relacionadas ao self (e.g. nosso nome) valores pessoais e preocupações são objetos preferenciais de atenção (Bargh, 1982; Moray, 1959). Embora pesquisas exaustivas não tenham examinado as implicações de uma identidade social ativa na alocação de atenção a estímulos relevantes à identidade, Osserman (2009) argumentou que a identidade ativa motivações amplas para se engajar em ações congruentes com a identidade e usar *mindsets* congruentes com a identidade para entender o mundo. Esta prontidão procedimental ativa a busca de sentido, provendo lentes para atentar e interpretar o ambiente social, potencializando processos e ações que aumentam a adequação com a identidade. (COLEMAN; WILLIAMS, 2015, p.505, tradução nossa)

O estágio de desenvolvimento da economia da atenção opera assim em um ciclo no qual um número massivo de informações e atenção relacionado à própria identidade é fornecido aos mercadores, que a manufaturam e processam e devolvem aos usuários (ou produtos?) das redes sociais, uma atenção e uma identidade mercantilizadas, sem valor social de cooperação ou realização pessoal, mas com todas as características de uma verdadeira *commodity*.

A aparente inevitabilidade da cessão dos próprios dados pessoais e do uso destas redes para se comunicar é tão ideológica

quanto a crença de grande parte da população mundial segundo a qual a única forma de se alimentar é pagar corporações multinacionais para torturar e matar bilhões de animais por ano e destruir o planeta (e a Amazônia) no processo. A semelhança com o uso das redes sociais é que a maioria das pessoas é contrária à tortura dos animais e à destruição da Amazônia que seus hambúrgueres diários financiam, da mesma forma que a maioria das pessoas é contra a política e o discurso de ódio potencializado, divulgado e mantido por esse ecossistema atencional. Porém, nos dois casos acabam capturados em sua atenção e identidade nesses ambientes, nos quais não passam de apoiadores e financiadores, voluntários ou a contragosto.

O boicote da atenção, assim como o do consumo, é um mecanismo de proteção também da identidade e da autonomia da vontade frente à colonização tirânica do mundo da vida (HABERMAS, 1984), em um nível psicossocial de ação. Que o *sharenting* (prática prejudicial dos pais compartilharem nas redes sociais mais informações sobre a vida dos filhos do que esses acham desejável) seja um “fato social” não negligenciável nos faz pensar o quanto esgarçados os laços familiares e comunitários se tornaram quando passamos a pensar que a única forma de compartilhar uma foto de nosso filho com nossa mãe seria mediante a intermediação de uma gigantesca corporação que abertamente usaria essa mesma informação para ajudar a eleger um candidato contrário a todos os valores importantes para esse mesmo núcleo familiar.

Temos assim uma outra característica totalizante, e, portanto, tirânica das “redes sociais”. Como lembra Norberto Bobbio (2016), ao comentar a ascensão de Berlusconi na Itália, e o fato deste ser o dono dos canais de televisão, a conflagração dos três poderes solapa a democracia, mas a mistura dos poderes políticos, econômicos e sociais também é marca relevante do despotismo. Que ecossistema mais embaralha as esferas políticas,

afetivas, atencionais, econômicas e identitárias em uma grande massa de comportamentos permanentemente monitorados, incitados, monetizados do que as redes sociais?

As teorias liberais, afirma Walzer, defenderam e praticaram a arte da separação. Sinteticamente: “O liberalismo é um universo de ‘muralhas’, cada uma das quais cria uma nova liberdade”. Um exemplo: as muralhas que foram erguidas entre a Igreja e o Estado permitiram a liberdade religiosa; o muro elevado entre Igreja e Estado de um lado, e universidade, de outro, permitiu a liberdade de pesquisa e de pensamento em geral. A separação entre sociedade civil e poder político - um tema sobre o qual também uma parte da esquerda deve fazer um sério exame de consciência - cria a esfera da liberdade econômica e da livre iniciativa. Ainda, a separação entre vida privada e pública cria a esfera da liberdade pessoal. Concluindo: “A natureza específica do liberalismo pode ser compreendida apenas quando se considera este como um instrumento apto a prevenir o uso tirânico do poder”. Não há precedentes, em países democraticamente mais maduros do que o nosso, de uma tendência à unificação do poder político com o poder econômico e com o poder cultural - por meio do potentíssimo instrumento da televisão, incomparavelmente superior àquele dos jornais, que, todavia, foram chamados de quarto poder - como aquela que se entrevê no movimento Força Itália. A unificação dos três poderes em um só homem ou em um só grupo tem um nome bem conhecido na teoria política. Chama-se, como denominava Montesquieu, de despotismo. (BOBBIO, 2016, p.14-15)

E como nos parecem pífios os poderes da televisão quando os comparamos hoje aos poderes das redes sociais. Elas não fomentam a tirania em figuras como Trump e Bolsonaro, elas são a tirania a ser combatida, não de dentro, mas na raiz. Da mesma forma, a agricultura animal não fomenta a destruição da Amazônia e do ecossistema, ele é essas coisas. Não pode ser combatida enquanto se alimenta dela, e, portanto, a ela. É preciso retomar a tradição da comida de verdade e da troca de fotos que

não destrua a família que ela pretende fortalecer ao passar pelas mãos de empresas tirânicas.

Se a conveniência e o paladar levam muitos de nós a sacrificar o meio ambiente e a ética pessoal em prol de um hambúrguer, a atenção que ganhamos nos faz sacrificar outros valores no altar desse ecossistema tirânico das redes sociais. Porém é importante não banalizarmos o valor psicológico da atenção na construção de nossa identidade e, em uma economia na qual a atenção é a principal *commodity*, na qual todos são empreendedores de si mesmos (outra confluência tirânica), a atenção que se ganha nas redes sociais é um ativo econômico também. Nas palavras de Mark Zuckerberg, ao se referir aos usuários do Facebook: “Eles também estão construindo uma imagem e uma identidade para si mesmos, que em certo sentido é a marca (*brand*) deles”. (WU, 2017, p.1149, tradução nossa)

Assim como a democracia liberal promete que todos poderiam tornar-se presidentes, e o liberalismo econômico promete que todos podem tornar-se ricos, o ecossistema da internet corporativa promete que todos podem ser famosos. Sabemos o tanto de ideologia que jaz por trás de todas essas promessas e intuímos mesmo que superficialmente o quanto mobilizam nossas energias para ações pouco frutíferas, política e economicamente falando.

A promessa de fama para todas, entretanto, dentro do ecossistema que apaga as fronteiras entre público e privado, político e econômico, é mais tirânica em sua essência.

A sociedade da transparência segue precisamente a mesma lógica que a sociedade do desempenho. O sujeito do desempenho é alguém livre da instância de domínio externo que o obriga a trabalhar e o explora no trabalho. Mas a derrocada da instância de domínio não leva a uma real liberdade e falta de coação, uma vez que o sujeito do

desempenho também se autoexplora; ou seja, o sujeito que explora é ao mesmo tempo o sujeito explorado. Agressor e vítima aqui coincidem. A autoexploração é muito mais eficiente do que a exploração do outro, pois é acompanhada por um sentimento de liberdade; o sujeito do desempenho submete-se a uma coação livre, autogerada. Essa dialética da liberdade também está presente no fundamento da sociedade de controle. A autoiluminação completa é muito mais eficiente do que a iluminação feita pelos outros, pois vem acompanhada do sentimento de liberdade.

O projeto panóptico de Bentham tem motivação acima de tudo moral ou biopolítica. Segundo ele, o primeiro efeito a ser esperado do controle panóptico é *moral reformed* (a moral reformada). Como outros efeitos, ele menciona: *health preserved* (a saúde preservada), *instruction diffused* (a instrução difundida) e *the gordian knot of the poor laws are not cut but untied* (o nó górdio da lei dos pobres não é cortado, mas desatado). A coação por transparência, hoje, não é um imperativo explicitamente moral ou biopolítico, mas sobretudo um imperativo econômico; quem se ilumina completamente se expõe e se oferece à exploração econômica. Iluminação completa é exploração. Quando uma pessoa é superfocalizada e iluminada, maximiza sua eficiência econômica. O cliente transparente é o novo presidiário, sim o *homo sacer* do panóptico digital. (HAN, 2017, p. 112-3)

A tirania aqui não estaria tanto na quantidade de força exercida, mas na violação dos limites fundantes de nossa sociabilidade, que são constantemente pressionados, comprimidos até o ponto de desaparecerem em uma estrutura social fragmentária na qual reinam a promiscuidade pornográfica entre as ordens. Tal como a pornografia, a tirania política, ao violar os limites entre o público e o privado, o político e o econômico, o religioso e o mercadológico, termina por impossibilitar a construção de organizações e estruturas duradouras, como partidos, coletivos, etc.

Tal como a pornografia também, a tirania política atual parece uma liberação, uma afirmação do desejo há muito

reprimido. Mas pornografia não é erotismo. A pornografia acelera tudo, mostra tudo, mas não produz vínculo, não elabora ou desenvolve o desejo. O registro de nossos tiranos atuais está aqui: não há como não olhar, os desejos são grosseiramente atiçados, o processo é veloz e violento. O tempo do erotismo é outro, os processos são lentificados, não acelerados, aquilo que não se mostra é tão importante quanto o que aparece, a mediação se faz necessária, o vínculo tem tempo de se solidificar. (HAN, 2017)

Com o auxílio das redes sociais e dos coniventes mercadores da atenção, os tiranos políticos atuais mostraram-se bem-sucedidos em tornar a política - ação erótica por natureza - em ato pornográfico contínuo. Não parece acaso que para preparar o terreno à ascensão de Bolsonaro, primeiro tenha sido necessário um “grande acordo nacional” ao redor do guarda-chuva da corrupção, ou seja, que todos estivessem clamando por transparência a qualquer preço, a qualquer custo. Também não parece acaso que aqui como lá nos estados unidos do Norte, duas mulheres tenham sido violentamente objetificadas para que dois *bullies* assumissem a posição dominante, em um enredo típico de pornografia machista e misógina.

Essa recusa de mediação é sintomática e já se fazia sentir, por exemplo, nas jornadas de 2016, quando bandeiras de partidos eram atacadas (tirania na forma de angelismo), e que vai se consolidar com a eleição de Bolsonaro como alguém que supostamente “diz o que pensa”, e que estaria fora da política (mesmo estando nela há 30 anos).

Aqui temos outro sequestro interessante de processos corriqueiros por parte dos tiranos atuais. Assim como a pornografia simula o ato sexual real, estimulando uma identificação vicária com os atores e através desse processo produz um substituto de orgasmo, não comparável ao real, mas o suficiente para viciar o espectador no produto veiculado, da mesma forma que as transgressões, agressões e atitudes dos tiranos frente ao *establishment* são gritantes

o suficiente para gerar em seus seguidores uma satisfação vicária frente à realidade vista como opressora. Como não operam em uma lógica erótica de sedução, vínculo e construção com sua base, mas sim em uma lógica pornográfica de contágio, excitação e estimulação, os tiranos atuais não precisam ser coerentes, fiéis ou consistentes, pois sabem que a base não é mobilizada prioritariamente neste registro.

O crescimento da internet comercial, das redes sociais, dos populistas de extrema direita e o consumo desenfreado de pornografia são todos fenômenos sociais que se baseiam na capitalização dos mesmos processos psicológicos básicos. Atenção, discriminação baseada em estereotipação do exogrupo, polarização e normalização do ridículo.

O ridículo, por sinal, é um outro fio que conceitualmente deve ser seriamente considerado se quisermos entender os tiranos atuais. Não raro as cenas estapafúrdias de Bolsonaro ou Trump são vistas como cortina de fumaça, elementos de um processo de *firehosing* ou provas cabais de seu mau gosto ou de suas estéticas *kitsch*. Sem querer negar que são tudo isso, gostaria de resgatar o conceito de tirania avançado por Pascal em sua relação intrínseca com o ridículo.

Aqui também vemos a homologia entre os tiranos e as redes sociais e seus usuários. Como não achar ridículo a exposição voluntária e massiva de *selfies* em público, ou a invasão de toda rotina banal diária; refeição, encontro com colegas, ida ao café, lavar de louças, acordar, dormir etc., publicadas e exaltadas, ou reduzidas à métrica dos *likes* e *views*?

O ridículo para Pascal era justamente a confusão das ordens da realidade. Quando os Romanos não compreenderam que o reino de Jesus não era deste mundo e, por isso colocaram em sua cruz a inscrição INRJ (Jesus de Nazaré Rei dos Judeus), eles consideravam-se irônicos, mas a piada, como todos sabemos recairia sobre

eles mesmos, que confundiram as ordens materiais e espirituais. Materialmente é ridículo considerar Jesus um rei. Espiritualmente é ridículo encará-lo como um mero miserável andante. A famosa frase de Pascal, conhecida por todo lado “o coração tem razões que a própria razão desconhece” remete-nos justamente a esse ridículo que seria confundir as ordens afetiva com a ordem factual da verdade. Alguém que tente conquistar o amor de outrem fazendo-lhe uma lista de suas qualidades e opondo-as à do atual amante pode até não estar errado em sua enumeração, mas nem por isso deixa de ser ridículo em sua tentativa, que acaba por fazê-lo avançar menos do que um simples gesto de afeto sincero lhe renderia.

Quando um professor primário tenta estimular o gosto pelos estudos exortando os alunos: “estudem para serem alguém um dia”, “para crescerem na vida”. Também beira o ridículo pascalino pois confunde as ordens do conhecimento e a ordem da economia ou da matéria, que apesar de se tocarem são regidas por lógicas próprias e princípios distintos. As três ordens elencadas por Pascal são: a ordem do corpo, a da razão e a do coração ou da caridade. “Cada uma dessas ordens tem sua coerência própria, seus valores próprios, sua eficácia própria, que no entanto nada podem em outra ordem”. (COMTE-SPONVILLE, 2020, p. 427)

É exatamente porque falha em reconhecer essa distinção que o usuário das redes sociais cai no ridículo, que o professor que recorre às pressões do mercado como justificativa para validar seu saber também o é.

Todos os corpos, o firmamento, as estrelas, a terra e seus reinos não vale o menor dos espíritos. Pois ele conhece isso tudo, e si; e os corpos, nada.

Todos os corpos juntos e todos os espíritos juntos e todas suas produções não valem o menor movimento de caridade. Esta é de uma ordem infinitamente mais elevada (PASCAL, 1984, p. 245)

Mas, como aludimos, não se trata de um ridículo individual, mas de uma estrutura social e um modelo de negócio que ativamente produz o desmonte das fronteiras entre as ordens, capitalizando política e financeiramente do caos produzido mediante a desconstrução de referenciais norteadores valorativos, que são desmantelados uma vez misturadas as ordens.

Antes de adentrarmos nesta seara da relação entre o colapso das ordens e o ridículo atual, tão homólogo entre os tiranos atuais e as redes sociais, é importante apresentar brevemente uma versão mais contemporânea das ordens e seus princípios norteadores.

André Comte-Sponville (2005) propõe quatro ordens autônomas, cada uma dessas ordens tem suas exigências próprias e sua coerência interna, e por isso mesmo são autônomas.

- 1) A ordem tecnocientífica é coordenada internamente pela oposição entre possível e impossível (tecnologia) e entre aquilo que é verdadeiro ou falso (ciência)
- 2) A ordem jurídico-política é internamente estruturada a partir da oposição entre aquilo que é legal ou ilegal.
- 3) A ordem moral, por seu turno, é guiada pela oposição entre bem e mal, dever e proibição no sentido valorativo dos termos. Não se reduz à mera legalidade, pois o bem e o mal não se põe em votação, visto que mesmo declarado legal, o racismo continuaria sendo nesta terceira ordem considerado imoral.
- 4) A ordem ética ou do amor completa a ordem moral, ou a abre por cima. As oposições alegria e tristeza, prazer e sofrimento estruturam essa ordem. O amor, ou a caridade que ultrapassam a mera obrigação ética situam-se nesta ordem.

Claro está que cada uma destas ordens necessita das imediatamente anteriores para existir. A esta hierarquia de dependências, Sponville denomina *encadeamento descendente dos*

primados. Por outro lado, o sentido, ou a justificativa das ordens numéricas inferiores é conferido pelas ordens superiores. A este encadeamento, denomina *hierarquia ascendente das primazias*. (COMTE-SPONVILLE, 2020, p.428)

Por isso necessitamos dessas quatro ordens ao mesmo tempo, em sua independência pelo menos relativa (cada uma tem sua lógica própria) e sua interação (uma não pode funcionar sem as outras) as quatro são necessárias; nenhuma é suficiente. (COMTE-SPONVILLE, 2005, p.69)

Vimos anteriormente que o ridículo em Pascal é precisamente a confusão dessas ordens, a tentativa de obter por meio de uma ordem aquilo que só pode ser alcançado por meio de outra. O patrão que quer o amor dos funcionários, o chefe que quer que se acredite nele por sua posição. A tirania, segundo Pascal, nada mais é do que o ridículo no poder. “Tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem... Esses discursos são falsos e tirânicos: “Sou belo, logo devem temer-me; sou forte, portanto devem amar-me. Sou...” (PASCAL, 1984, p.119-120)

Quando pensamos nos fenômenos que desestabilizaram a nossa democracia nos últimos anos, como as redes sociais e sua manipulação inerente, a Lava Jato, o golpe que culminou com o impeachment sem crime, e a eleição de Bolsonaro, vemos claramente que o motor de todos esses fenômenos é uma confusão intencional ou não das ordens que se misturam gerando um ridículo que, alçado ao poder torna-se tirânico, uma vez que exerce sua influência em um campo que não lhe compete. Daí a importância de primeiro promover o ridículo como ferramenta sem a qual a tirania não poderia se instalar. A tirania assume a forma da politização do amor a deus (confusão das ordens 4 com a 2) que tanto peso teve nas campanhas de Bolsonaro e Trump.

Temos aqui o angelismo, manifestação tirânica na qual as ordens superiores tentam apagar ou invadir as ordens inferiores: o presidente pode ser pior para o estado (2), mas é melhor para a igreja (3) ou para a família (4) (sic). Temos também a tirania em sua face bárbara, nas mãos neoliberais que tentam impor a lógica do mercado (ordem 1) à toda a sociedade, eliminando direitos trabalhistas (ordem 2), a moral do cuidado (ordem 3) e os valores humanos de amor e empatia (ordem 4) que são reduzidos a “mimimi” com o intuito de tudo sacrificar no altar do ídolo monoteísta Mercado.

Claro que essa tirania, com suas faces de angelismo e de barbárie só se consolidam no poder em democracias como a nossa porque, entre outras tantas coisas, os eleitores já são frequentemente tiranos quando exercem seus poderes nas redes sociais, no mercado, nas relações sociais, no trabalho e na igreja. Em sua forma bárbara de justificar cumplicidade e o financiamento direto da tortura animal, e da destruição da Amazônia, (ordem 3) não é raro ouvirmos justificativas que reduzem o problema falsamente à ordem 1, que remetem a questão à falsas necessidades nutritivas, ou pseudo impossibilidades técnicas de alimentar o planeta sem torturar os animais. Também somos tirânicos cotidianamente, em forma de angelismo, quando confundimos problemas sociais e políticos (ordem 2 e 3) com problemas meramente éticos (ordem 4), ao remetermos à caridade, por exemplo a solução de problemas como a miséria ou a fome. Ou quando nos opomos, à legislação referente ao aborto (ordem 2), por motivos de ética privada (ordem 4), mesmo sabendo que socialmente esta decisão é benéfica do ponto de vista das políticas públicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendemos através desse texto lançar luz na questão da tirania a partir da ótica psicossocial, portanto no nível de análise intermediário, entre as dimensões subjetivas e sociais. Enfatizamos, assim, a categoria da relação, dando destaque aos aspectos comuns do ridículo cotidiano, que uma vez normalizados e alçados ao poder, se convertem em tirania política.

O colapso das ordens tradicionais, cada uma com suas lógicas internas, certamente faz parte de um processo histórico-social mais amplo de pluralização, que na modernidade assume as formas do fundamentalismo e do relativismo, em se tratando da ordem moral (ZIJDERVELD; BERGER, 2012). Porém, a massiva captura das atenções pelas redes sociais, a polarização social e identitária, a ascensão dos políticos de extrema direita populistas, o crescimento político dos evangélicos neopentecostais, assim como o catastrófico avanço da agricultura industrial, são todos fenômenos que sinalizam que o problema não se encontra mais na forma como os atores se relacionam, mas sim na própria forma de estabelecer relações.

Em um contexto diferente, mas pertinente ao que aqui nos ocupou, Vittorio Hosle escreve um texto intitulado **Filosofia na era da superinformação, ou: o que devemos ignorar para conhecer o que realmente importa**. Aí aponta, que virtudes negativas, ou seja, aqueles comportamentos que deixamos de desempenhar, podem ser tão importantes quanto aquilo que fazemos para desenvolver uma postura crítica ante à realidade.

Só podemos ficar livres de preconceitos se não os ouvimos todos os dias. O uso de órgãos que consistem em grande parte na repetição de lugares-comuns, como jornais, etc., devem ser radicalmente limitados a fim de se manter a mente aberta. Ascetismo tem sido

corretamente considerado por muitos filósofos no passado como uma pré-condição necessária à Filosofia. Nossa época consumista envenenou todas as tradições ascéticas - com as conhecidas consequências para o meio-ambiente, para as relações entre países desenvolvidos e em desenvolvimento, etc., - de tal modo que não é difícil constatar que, sem um renascimento dos valores ascéticos, os problemas citados não serão resolvidos. O tipo de ascetismo com o qual estou hoje preocupado, em nome da Filosofia, se denominaria: ascetismo informativo. Apenas a coragem de ignorar o que é irrelevante poderá nos conceder tempo e concentração para estudar aquilo que é essencial para uma boa filosofia. (HOS-LE, 1997, p.328)

Talvez apenas um tanto de ascetismo informativo nos possibilite a adoção de comportamentos éticos diante das manipulações das redes sociais, dos produtos frutos de tortura animal e da consequente destruição ecológica do agronegócio, das *Fake News*, das interferências indevidas da religião na política, ou da ordem econômica na ordem moral. Assim, a menos que nos alinhemos a estas tradições ascéticas, e nos desconectemos e desacoplemos destes sistemas de opressão tirânicos, e no mínimo pratiquemos uma forma ou outra de boicote, continuaremos presos não só economicamente a eles mas também eticamente, politicamente, e legalmente, o que nos torna não só cúmplices mas também financiadores e em última instância apoiadores dos mesmos.

Nossas dietas informativas e alimentares estão consumindo nossa atenção e o planeta, e implicam necessariamente nossos valores, por isso cedê-las irrefletidamente às grandes corporações é abdicar de nossas identidades e vontades, sem as quais nada resta à democracia, senão ser um grande teatro no qual quem mais chama atenção ganha inevitavelmente o cargo de tirano, pois é o ridículo que assim alçamos ao poder.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES; SANTOS, Ricardo. *Categorias*, de Aristóteles. Tradução, introdução e comentários de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

BOBBIO, Norberto. *Contra Os Novos Despotismos: Escritos sobre o berlusconismo*. São Paulo: UNESP, 2016.

COLEMAN, N. V.; WILLIAMS, P. Looking for myself: Identity-driven attention allocation. *Emotion, Self, and Identity: Implications for and Consequences of Consumer Behavior*. v.25, n.3, p. 504-511.

DA EMPOLI, G. *Os engenheiros do caos: Como as fakes news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições*. Brasil: Vestígio Editora, 2019.

STANLEY, J., Alexander, B. *Como Funciona O Fascismo: A POLÍTICA DO “NÓS” E “ELES”*. Brasil: L&PM Editores, 2018.

JAMES, W. *The Principles of Psychology*. Reino Unido: Dover Publications, 2012.

HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action: Reason and the rationalization of society*. Reino Unido: Beacon Press, 1984.

WU, T. *The Attention Merchants: The Epic Struggle to Get Inside Our Heads*. Reino Unido: Atlantic Books, 2017.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

COMTE-SPONVILLE, A. *O capitalismo é moral? sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo*. Brasil: Martins Fontes, 2005.

COMTE-SPONVILLE, A. Dicionário Filosófico. Martins - Martins Fontes; 2ª ed., 2020.

PASCAL, Blaise. Pensamentos (Os pensadores), São Paulo: Abril Cultural, 1984.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris. 10 dez. 1948. Disponível em: <<http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>>. Acesso em: 10 de março de 2020.

HOSLE, Vittorio. Filosofia na era da superinformação, ou: o que devemos ignorar para conhecer o que realmente importa. Síntese Nova Fase. V. 24. N. 78, p.315-329, 1997.

TAJFEL, H. Experiments in intergroup discrimination. Scientific American, 223, p. 96-102, 1970.

STRAPASSON, Bruno Angelo; DITTRICH, Alexandre. O conceito de “prestar atenção” para Skinner. Psic.: Teor. e Pesq. Brasília, v. 24, n. 4, p. 519-526, Dec. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-37722008000400016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 Mar. 2021. <https://doi.org/10.1590/So102-37722008000400016>.

ZIJDERVELD, A.; BERGER, P. Em favor da dúvida: Como ter convicções sem ser um fanático. Elsevier Brasil, 2012.

SILVA, Rafael R. O Brasil é o segundo país do mundo a passar mais tempo na internet. Disponível em: Canal Tech. Disponível em: <https://canaltech.com.br/internet/brasil-e-o-segundo-pais-do-mundo-a-passar-mais-tempo-na-internet-131925/> Acesso em: 10 de março de 2021.

Filosofia e Literatura: ética, revolta e solidariedade em *A peste* de Albert Camus

Leandson Vasconcelos Sampaio¹

“A Peste tem um sentido social e um sentido metafísico. É exatamente o mesmo. Esta ambiguidade é a mesma que surge em *O Estrangeiro*.”
(Camus, *Primeiros Cadernos*).

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo visa mostrar no pensamento do romancista-filósofo franco-argelino Albert Camus (1913-1960) o élan entre Filosofia e Literatura, envolvendo, sobretudo, o romance *A Peste* (1947) e o ensaio *O Homem Revoltado* (1951), articulando as categorias de “ética”, “revolta” e “solidariedade” como conceitos entrelaçados em seu ensaio e no romance em questão. Mostraremos no pensamento camusiano uma busca pelo equilíbrio entre a razão e a sensibilidade a partir de uma escrita imagética através da sensibilidade literária. A relação entre Filosofia e Literatura caracteriza nas obras do filósofo mediterrâneo uma fusão entre pensamento e a imagem literária,

¹ Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC).

por isso a escrita imagética faz parte do seu método de filosofar, pois a imagem para Camus dá substância ao pensamento. Explicitaremos também como a Filosofia e a Literatura camusianas estão ligadas a um *êthos*² de compromisso para com a coletividade em uma dimensão social e política na relação entre pensamento e revolta.

O *Homem Revoltado*, ensaio de maturidade que causou muita polêmica ao ser publicado, gerando rompimentos nos ciclos de amizades de Camus, será analisado com um recorte específico da relação que Camus faz entre revolta e solidariedade como uma continuidade do pensamento camusiano de juventude desenvolvido, sobretudo, no ensaio *O Mito de Sísifo – ensaio sobre o absurdo* (1942) e no romance *O Estrangeiro* (1943) e as consequências éticas e políticas que envolvem a relação entre o absurdo e a revolta. Neste horizonte, no recorte que faremos não será explicitado minuciosamente o conceito de absurdo, subentendendo como uma categoria dada na construção do pensamento camusiano que tem relação com a revolta a partir da falta de sentido da existência. Com efeito, apesar de compreendermos que não necessariamente pode haver uma passagem da consciência do absurdo da existência para a revolta, tendo em vista que a constatação da falta de sentido pode levar apenas a um niilismo passivo, mostraremos como em Camus a constatação consciente do absurdo pode levar à revolta a partir de uma relação com a coletividade que se dá com a revolta

² Neste sentido, diz Georgina Cristina Amitrano em nota de rodapé: “Ao designar um *êthos* em Camus, pressuponho que ele possua em sua filosofia a inserção de um pensamento da *práxis*, isto é, a inserção de uma teoria cujo objeto seja a ação humana. Com a designação de *êthos* é possível visualizar, em seu pensamento, algo que se difere de uma posição teórica; isto é, de uma Metafísica ou Física. O que, de fato se vê é a inserção de um pensamento da *práxis*, uma teoria cujo objeto é a ação humana e pela qual se investiga aquilo que, de certo modo, constitui uma forma de política”. (AMITRANO, 2014: 26-27).

em direção à solidariedade como um valor da construção ética e política nascida com a alteridade.

A Peste, romance recebido imediatamente como uma alegoria da Segunda Guerra Mundial, pode ter um sentido mais amplo que se estende aos nossos dias, quando, a bem da verdade, podemos ler encarnando as imagens em diversas situações tanto sociais quanto políticas do cenário mundial atual. Entretanto, não vamos nos dispor neste artigo a se ater a fatos históricos para compreender a filosofia camusiana, deixando em aberto, de certa forma, para interpretações que se atêm a fatos históricos do nosso cotidiano, sobretudo, recente. Neste sentido, o trabalho visa ater-se à relação entre as categorias “ética”, “revolta” e “solidariedade” do pensamento camusiano sem esquecer o horizonte contemporâneo, compreendendo que estas categorias transpassam também a atualidade, porém, não analisando um momento histórico em específico. Em outras palavras, sem prender-se a situações históricas específicas, visamos mostrar na Filosofia Prática camusiana a relação entre ensaio e romance como potências para compreender o nosso tempo presente, criando espaço para que a partir do pensamento camusiano a ação humana tenha uma ferramenta teórica para a reflexão e a resolução de problemas éticos e políticos contemporâneos à luz do romancista-filósofo africano.

2. FILOSOFIA E LITERATURA: A IMAGEM LITERÁRIA E A TAREFA ÉTICA DO ESCRITOR

“Só se pensa através das imagens. Se queres ser filósofo, escreva romances.” (Camus, *Primeiros Cadernos*)

“Um romance nunca passa de uma filosofia posta em imagens. Em um bom romance, toda a filosofia passou pelas imagens” (CAMUS, 1998: 133), escreveu o romancista-filósofo Prêmio Nobel de Literatura em 1957 Albert Camus. Neste

horizonte, podemos dizer que para Camus a imagem literária está ligada ao seu método de pensamento que cria um equilíbrio entre a narratividade literária e o pensamento filosófico em sua “filosofia transposta em imagens” (CAMUS, 1998: 133), havendo assim “uma oscilação constante entre reflexão e escrita ficcional” (PINTO, 1998: 21). Ou seja, a relação entre a escrita romanesca e a Filosofia está ligada em Camus de forma substancial: “Ao retratar a realidade, Camus nos revela a existência humana em sua concretude. Das experiências de suas personagens, brotam as ideias filosóficas, pois em Camus é perfeita a união filosofia-literatura.” (ESPÍNOLA, 1998: 134). Assim, em Camus a imagem literária dá substância ao pensamento: “O pensamento é uma sucessão de imagens que refletem nossas ideias.” (BARRETO, 1971: 144). Desse modo, há em Camus uma fusão entre a sua Filosofia e a narratividade da sensibilidade literária a partir da criação artística romanesca. Por isso, para Camus, os grandes romances são filosofias transpostas em imagens, como diz em *O Mito de Sísifo*:

Os grandes romancistas são romancistas filósofos, isto é, o contrário de escritores de tese. Assim Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostoiévski, Proust, Malraux, Kafka, para só citar alguns. [...] A escolha que eles fizeram de escreverem em imagens em vez de escreverem em raciocínios é indicadora de um certo pensamento que lhes é comum na [...] convicção da mensagem instrutiva da aparência sensível. (CAMUS, 2004: 122).

Compreendemos assim Camus como artista-filósofo: “O filósofo, mesmo que seja Kant, é criador. Tem seus personagens, seus símbolos e sua ação secreta.” (CAMUS, 2004: 115). Com efeito, a criação artística romanesca faz parte de um modo de pensar o mundo, a escrita é para Camus uma forma de inserção na realidade, não de escapismo, como poderia pensar o senso

comum. Destarte, diz Camus em *O Homem Revoltado* no capítulo intitulado *Romance e Revolta*: “A maneira mais simples e banal de encarar a expressão romanesca consiste portanto em ver nisso um exercício de evasão. O senso comum une-se à crítica revolucionária.” (CAMUS, 1993: 298). Para Camus, a escrita romanesca não é uma fuga da realidade, mas sim uma imersão nela através da escrita e da sensibilidade artística. Neste sentido, diz Franklin Leopoldo:

Aí reside o engano de uma certa crítica que coincide com a visão que o senso comum tem do romance: evasão e desligamento do mundo, separação da vida, edulcoração que seria ao mesmo tempo traição da realidade. Compreender dessa maneira o romance é deixar-se guiar pela lógica binária que governa os nossos hábitos: ou o mundo real, ou a ficção, com a exclusão completa de um pelo outro. Ora, a *contradição* presente na atitude revoltada e expressa na arte nos convida a considerar os dois elementos ao mesmo tempo. A criação humana não é sempre e necessariamente a produção de uma ilusão. (LEOPOLDO, 2004: 230-231).

Neste horizonte, questiona Camus: “Mas do que se procura fugir pelo romance? De uma realidade julgada por demais esmagadora? As pessoas felizes também leem romances, e é um fato constatado que o extremo sofrimento tira o gosto pela leitura”. (CAMUS, 1993: 298). Ou seja, para Camus a Literatura não foge da realidade, é um modo de inserção no mundo. “O mundo romanesco não é mais que a correção deste nosso mundo, segundo o destino profundo do homem”. (CAMUS, 1993: 302). Criar é agir, pois a criação literária está inserida na realidade, não é apenas uma forma de contemplação do mundo, e, neste sentido, possui também uma tarefa ética:

A tarefa ética deve ser entendida em estrita conexão com o envolvimento do homem no conhecimento da realidade humana: sen-

do a existência o fundamento compreensivo desse conhecimento, aquilo que esse fundamento nos revela acerca da realidade humana nos compromete com a sua realização, principalmente porque a compreensão da existência não significa apropriar-se de um dado, mas comprometer-se com uma tarefa, com algo que temos de fazer, e não apenas contemplar. É nesse sentido que a tarefa ética da literatura acompanha o caráter eminentemente prático do conhecimento do homem: escrever é agir. (LEOPOLDO, 2004: 258).

Assim, podemos dizer que a relação entre Filosofia e Literatura desvela uma ética da Filosofia Prática camusiana. O filósofo enquanto criador quando decide escrever passa do individual para a coletividade, criando imagens que possuem uma visão de mundo que desvelam o modo de pensar do escritor que fomentam uma ética. Escrever é um ato e este ato tem suas consequências éticas e políticas, que para Camus estão ligadas com o conceito de revolta. “O romance é para Camus a tradução mais fiel no plano estético do espírito de revolta. O mundo criado pelo romancista é formado por nossos sonhos que desfilam em imagens.” (BARRETO, 1971: 104). A escrita romanesca camusiana que fomenta a sua Filosofia Prática tem as suas consequências éticas que desvelam também um horizonte político através da revolta. A escrita enquanto ato que demonstra a visão de mundo do escritor tem um papel na ação humana diante da realidade, recusando a contemplação, não sendo um mero escapismo, mas sim um modo de expressão ética a partir da criação, que em Camus expressa a revolta.

3. REVOLTA E SOLIDARIEDADE EM *O HOMEM REVOLTADO*: DE SOLITÁRIO A SOLIDÁRIO

Em *O Homem Revoltado* Camus desenvolve o seu conceito de revolta, que já estava de certa forma perpassado em outras obras desde a juventude, mostrando uma tensão constante entre

o “sim” e o “não” que envolvem o conceito na medida em que a revolta é uma recusa, mas não é uma renúncia. O escravo que apenas disse “sim” em sua vida, ao revoltar-se passa a dizer “não” à sua condição de escravo e rebela-se contra o senhor tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista metafísico. O “homem revoltado” é aquele que ao tomar consciência da sua condição de vida injusta passa a questionar e a recusar esta condição. Com efeito, a revolta para Camus é um dizer “sim” e um dizer “não”, é uma negação e uma afirmação ao mesmo tempo.

Que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, desde o seu primeiro movimento. Um escravo, que recebeu ordens durante toda a sua vida, julga subitamente inaceitável um novo comando. Qual é o significado deste “não”? (CAMUS, 1993: 25).

Nesta perspectiva, o conceito de revolta está ligado ao combate contra as injustiças a partir de uma recusa da aceitação da injustiça da condição humana diante da falta de sentido do mundo: “A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível.” (CAMUS, 1993: 21). A revolta neste sentido é metafísica, mas também possui o seu horizonte histórico que mostra a dimensão política da ação humana para além do individualismo que nasce da constatação da falta de sentido. Destarte, a revolta também está ligada à afirmação da empatia humana mesmo diante das injustiças, pois “a revolta não nasce, única e obrigatoriamente, entre os oprimidos, podendo também nascer do espetáculo da opressão cuja vítima é um outro.” (CAMUS, 1993: 29). Neste sentido, podemos dizer que para Camus em *O Homem Revoltado* a revolta desvela uma ética da solidariedade quando se passa da dimensão individual para a dimensão coletiva a partir da consciência que transcende o individualismo. “Na revolta, o homem se transcende

no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica. Trata-se simplesmente, por hora, dessa espécie de solidariedade que nasce nas prisões.” (CAMUS, 1993: 29). Ou seja, em Camus a revolta tem uma dimensão metafísica que fomenta a solidariedade humana diante da injustiça da condição miserável da existência e da falta de sentido. O que era angústia individual transcende em revolta coletiva, pois “o ‘homem revoltado’ não é egoísta, mas, isto sim, solidário.” (AMITRANO, 2014: 40). Assim, a revolta tem a sua dimensão histórica e também metafísica e da mesma forma podemos dizer que para Camus a solidariedade é histórica e metafísica, pois o “homem revoltado” se contrapõe às injustiças da condição miserável da existência humana e afirma a empatia na história.

Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. **O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva.** Na nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o *cogito* na ordem do pensamento: ela é a primeira evidência. Mas essa evidência tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. **Eu me revolto, logo existimos.** (CAMUS, 1993: 35, grifo nosso).

A experiência do absurdo (que Camus vai desenvolver em *O Mito de Sísifo*) mostra a angústia individual diante da falta de razoabilidade do mundo frente à falta de sentido e esta evidência trazida pela consciência da condição humana miserável a partir de um sofrimento pessoal ao avançar em direção à revolta trás o reconhecimento de que o mal é coletivo, como uma *peste* que se

espalha pelo mundo e que deve ser combatida coletivamente. “A revolta é no fundo a descoberta, por homens conscientes, da existência de outras pessoas. O homem revoltado abandona seu egoísmo e dá as mãos para o seu semelhante.” (BARRETO, 1971: 72). A existência revoltada retira o indivíduo do egoísmo para uma tarefa coletiva que é compartilhada por todos em maior ou menor grau na história, havendo assim uma dimensão ética e política envolvida na passagem da angústia individual para a solidariedade coletiva dos indivíduos que compartilham em comum a revolta. Ou seja, “a revolta é o ponto central, a raiz ética de Camus. Não se trata de um sentimento individual, egoísta, irracional. Ao contrário, essa revolta torna-se comunitária, solidária, porque nasce de um sentimento de amor e simpatia em relação ao outro.” (CARVALHO, 2010: 85). Em outras palavras, o despertar da consciência é também um despertar da existência que percebe que o combate contra o mal necessita ser comunitário, fazendo um elo entre a revolta e a solidariedade, gerando assim um valor em comum. Neste horizonte, para Camus,

a revolta é o ato do homem informado, que tem consciência dos seus direitos. Mas nada nos autoriza a dizer que se trata apenas do direito dos indivíduos. Pelo contrário, parece efetivamente, pela solidariedade já assinalada, que se trata de uma consciência cada vez mais ampla que a espécie humana toma de si mesma ao longo de sua aventura. (CAMUS, 1993: 33)

A consciência que a espécie humana toma de si mesma, ao revoltar-se, vai em direção à empatia e à solidariedade com os semelhantes, para além do egoísmo, na medida em que a luta contra as injustiças precisa ser coletivizada. O combate ao mal tanto metafísico quanto ao mal inserido na história necessita de um senso humano comunitário para se efetivar, pois ao compartilhar do mesmo mundo e compreender a falta de sentido o “homem revoltado” encontra a dimensão prática

da ação a partir da experiência da alteridade solidária. Ou seja, para Camus o protesto que se fazia solitariamente passa ser compreendido em uma dimensão solidária, ética e política.

O próprio movimento que vai do absurdo à revolta obriga a passar do individual ao coletivo e, dessa forma, inscreve-se na história. Na experiência do absurdo, a tragédia é individual. A partir do momento em que surge a revolta, ela tem consciência de uma dimensão coletiva. Torna-se atitude de todos, expressa, concretamente, pela solidariedade. O mal que, até então, atingia um só homem torna-se peste coletiva. É por força de seu próprio élan e sob a pressão da história que a revolta, inicialmente individual, torna-se coletiva e solidária. Na verdade mesmo sem representar um gesto de natureza ideológica, não há como deixar de reconhecer as dimensões ética e política da solidariedade. (CARVALHO, 2010: 90).

Desse modo, podemos dizer que há em Camus uma dimensão ética e política fundamental a partir do conceito de revolta que fomenta um valor na história em direção à solidariedade humana. “Ao confrontar-se com o absurdo do mundo em que está inserido, o homem revolta-se. (...) A revolta é a semente de outro sentimento que se exterioriza como a base de toda ética humana e natural: a solidariedade.” (CARVALHO, 2010: 86). Em outras palavras, o confronto diante da falta de sentido do mundo, que em um primeiro momento é individual, desperta uma dimensão ética que é também política na medida em que a revolta precisa da cumplicidade humana para se inserir na história coletiva. O “homem revoltado” passa de solitário à solidário:

Embora a revolta nasça do aspecto mais individual do homem, o qual vê cada um em sua singularidade, esta é capaz de suscitar o que seja a própria noção de indivíduo. O homem, portanto, deixa de ser, diante de sua revolta, um estranho solitário envergado sob o peso tanto de uma coletividade inimiga quanto da falta de sentido inerente ao mundo, passando, então, a reconhecer-se como partí-

cipe de valores comuns a outros homens. Ou seja, ao creditar para si uma “razão de...”, credita aos demais essa mesma propensão. De solitário a solidário. (AMITRANO, 2014: 42).

Ou seja, a revolta cria um valor que leva o indivíduo da solidão à solidariedade e a uma cumplicidade em comum gerada pelo valor criado por ela. Neste sentido, para manter a revolta é necessário manter a solidariedade e a empatia gerada entre indivíduos conscientes da condição injusta que combatem esta condição. Para Camus, negar a solidariedade é também negar a revolta na medida em que esta se faz coletiva.

A solidariedade dos homens se fundamenta no movimento de revolta e esta, por sua vez, só encontra justificação nesta cumplicidade. Isso nos dá o direito de dizer, portanto, que toda revolta que se permite negar ou destruir a solidariedade perde, ao mesmo tempo, o nome de revolta e coincide, na realidade com um consentimento assassino. (CAMUS, 1993: 34).

Diante disso, para Camus, é preciso no movimento da revolta que gera um valor também gerar um limite para a revolta não negar a si própria. Ou seja, há uma tensão constante diante da revolta que necessita da memória das suas origens solidárias para não negar a si mesma. Para não tornar-se tirana, a revolta precisa manter-se fiel às suas origens nobres de combate à servidão ou corre o risco de destruir a si própria e ao valor por ela gerado. Esta é também uma dimensão ética e política da Filosofia camusiana fomentada em *O Homem Revoltado*, pois a revolta contra a condição miserável e finita humana para manter-se coerente precisa respeitar os próprios limites e não voltar-se em direção à tirania e à servidão. A solidariedade e a revolta caminham juntas diante do drama despertado pela consciência da condição injusta da existência e o pensamento revoltado deve permanecer fiel às suas origens para não excluir a si mesmo.

Da mesma forma, fora do sagrado, esta solidariedade só passa a ter vida como revolta. O verdadeiro drama do pensamento revoltado finalmente se revela. Para existir, o homem deve revoltar-se, mas sua revolta deve respeitar o limite que ela descobre em si própria e no qual os homens, ao se unirem, começam a existir. O pensamento revoltado não pode, portanto, privar-se da memória: ele é uma tensão perpétua. Ao segui-lo em suas obras e nos seus atos, teremos que dizer, a cada vez, se ele continua fiel à sua nobreza primeira ou se, por cansaço e loucura, esquece-a, pelo contrário, em uma embriaguez de tirania ou de servidão. (CAMUS, 1993: 34-35).

Para Camus a solidariedade é então uma afirmação diante da negação gerada pela servidão. A revolta coletiva que gera um valor na história é uma recusa que ao mesmo tempo afirma e o movimento dessa tensão constante deve preservar a sua memória para não se transformar em servidão novamente. A solidariedade como um valor coletivo da alteridade reconhece o adversário como um semelhante, o “homem revoltado” para afirmar a solidariedade não pode tornar-se um novo tirano.

A solidariedade humana apregoada, portanto, não emerge como mais uma forma de reivindicação, haja vista que não é a simples recusa coletiva o que justifica o movimento da revolta; antes, o que se encontra é uma sobrelevação desse ponto, pois, ultrapassando-se o limite fixado anteriormente no outro como adversário, reconhece-o como indivíduo, isto é, com um ente no qual nos espelhamos e que, mesmo nos sendo semelhante, salvaguarda sua singularidade, idiosincrasias e total diferença. (AMITRANO, 2014: 36)

Há muitos exemplos na história em que o esquecimento das origens da revolta gerou tirania e servidão, destruindo assim o próprio valor gerado pela revolta, por isso, para manter-se coerente, a revolta não deve trabalhar para as engrenagens da morte, ao contrário, deve recusar o assassinato gerado por

novas tiranias. O pensamento revoltado, para tornar-se coeso, sempre afirma a vida para não correr o risco de autodestruir-se. Neste horizonte, o “homem revoltado” não é indiferente aos seus semelhantes, mas ao contrário, denuncia as injustiças de todas as tiranias, sejam elas de quais espectros políticos e ideológicos forem, mantendo a tensão da sua dimensão ética e política.

É nesse sentido que o sentimento suscitado na “revolta” não pode ser compreendido como assassino, visto que o que ocasiona o assassinato é justamente a indiferença, contrariando, assim, a solidariedade apregoada. A indiferença aparece negando e destruindo a solidariedade. (AMITRANO, 2014: 37)

Em outras palavras, o pensamento revoltado que afirma a solidariedade recusa também o assassinato como forma de ação política na medida em que afirmar a legitimidade do assassinato é também negar o próprio movimento original da revolta contra a finitude e a morte tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista metafísico, tema este que Camus vai desenvolver também em outras obras e que vai gerar o rompimento com várias amizades, sobretudo, com Jean-Paul Sartre (1905-1980). Para Camus, o pensamento revoltado deve recusar o assassinato e afirmar a vida e a solidariedade diante da absurdidade do mundo como ação prática da alteridade. “Se o homem está jogado num mundo desarrazoado, cabe ao homem construir sua salvação pela revolta e pela solidariedade.” (ESPÍNOLA, 1998: 110). Em suma, podemos dizer que Camus em *O Homem Revoltado* cria a sua ética da solidariedade a partir do conceito de revolta que vai desenvolver ao longo da obra dando continuidade ao seu pensamento de juventude sobre o absurdo e que também estará em sua “filosofia transposta em imagens” em *A Peste*, como veremos no próximo Capítulo.

4. FILOSOFIA E LITERATURA: ÉTICA, REVOLTA E SOLIDARIEDADE EM A PESTE

Camus foi Editor-chefe do jornal clandestino *Combat*, que foi o principal jornal da Resistência durante a Ocupação nazista na França, o que faz com que relacionemos esta experiência pessoal com o romance *A Peste*, pois “o conteúdo evidente de *A Peste* representa, de forma simbólica e mítica, a luta da resistência europeia contra o nazismo” (CARVALHO, 2010: 89). Neste horizonte, podemos dizer que as situações que Camus vivenciou são motivadoras da sua escrita, que transformará a Guerra em alegoria mítica. “É impossível separar o romance das circunstâncias que o motivaram. A peste, simbólica e miticamente, foi um outro nome atribuído à guerra, criado a partir dela pelo imaginário do romancista.” (CARVALHO, 2010: 91). Guerra e peste são o *leitivotiv* da escrita camusiana neste período para transfigurar em criação imagética a tragédia da vida humana tanto histórica quanto metafísica. “A guerra e a peste são fenômenos que a todos envolvem. Dessa forma, para o autor de *A Peste*, a imaginação romanesca tem raízes na realidade histórica.” (CARVALHO, 2010: 91). Nesta experiência durante a Guerra, Camus conheceu ateus, católicos, comunistas, socialistas, anarquistas e diversos espectros políticos que lutaram contra a *peste* do nipo-nazi-fascismo, criando assim uma empatia ético-política em sua vida pessoal que certamente ajudou a fomentar no romance as suas ideias sobre revolta e solidariedade que se expressam esteticamente na obra a partir da criação literária e que atravessa também, como vimos anteriormente, o ensaio *O Homem Revoltado*³. Mas para além da

³ “*A Peste* é publicada em 1947. Sob a aparente simplicidade desse romance, é preciso buscar, na sua linguagem simbólica, sua significação mais profunda. O relato dramático esconde profundidades trágicas. Trata-se de uma crônica realista de uma epidemia, cujo sentido mais profundo é ser o testemunho

experiência histórica concreta que levou Camus a escrever *A Peste*, o romance pode nos dar ferramentas para pensar sobre as dimensões éticas da revolta e da solidariedade também em outras épocas, tendo em vista que podemos tratar o romance como uma metáfora. Não à toa a epígrafe da obra cita a seguinte frase de Daniel Defoe: “É tão válido representar um modo de aprisionamento por outro quanto representar qualquer coisa que de fato existe por alguma coisa que não existe”. (CAMUS, 2010: 05).

A Peste, romance com características de crônica, conta a história de uma peste de ratos na cidade de Orã, na Argélia, uma cidade comum da colônia francesa⁴, onde com a epidemia as pessoas começaram a morrer e ficam aprisionadas na cidade em um exílio forçado. As principais personagens são o jornalista Rambert, Tarrou, o médico e narrador Dr. Rieux, o escritor Grand, o padre Paneloux e o capitalista Cottard. “No texto, é a imagem de prisão que interessa a Camus. Por um encarceramento imaginário, a epidemia representa, ao mesmo tempo, todos os encarceramentos reais e prisões.” (CARVALHO, 2010: 94). A simbologia da peste evidencia as prisões não apenas dos nossos tempos históricos, mas as prisões no sentido cosmológico perante a infinitude do Universo, mostrando assim uma dimensão não apenas histórica, mas também metafísica da peste, assim como também a dimensão histórica e metafísica da revolta.

vivo das opressões de nosso tempo, de suas guerras, de seus holocaustos, de suas misérias e barbáries. É, no fundo, uma evocação simbólica do mal e da permanente luta do homem, de sua impotência e desespero, que tanto podem levar ao niilismo como à solidariedade.” (CARVALHO, 2010: 83)

4 “Os curiosos acontecimentos que são objetos desta crônica ocorreram em 194... em Orã. Segundo a opinião geral, estavam deslocados, já que fugiram um pouco à norma. À primeira vista, Orã é, na verdade, uma cidade comum e não passa de uma prefeitura francesa na costa argelina”. (CAMUS, 2010: 09).

No romance, Camus luta para ser fiel aos fatos, para relatar “objetivamente” o que aconteceu na cidade de Oran, acometida pela peste, procurando se manter como espectador. Mas não se trata de tarefa e propósitos fáceis para alguém que sempre esteve comprometido com o seu tempo. A obra encrava suas raízes em reflexões metafísicas, na busca de causas que estejam na origem desse infortúnio que assola a cidade e os seus habitantes. A ideia central da obra é a revolta. O sofrimento dos indivíduos frente ao absurdo descrito em *O Estrangeiro* converte-se em revolta ou paixão coletiva diante da epidemia, descrita em *A Peste*. (CARVALHO, 2010: 83-84)

Camus escolhe a peste como símbolo da morte que evidencia a nossa finitude de forma coletiva. “Por que a escolha da peste? Porque é a única doença epidêmica que provoca consequências dolorosas sobre uma cidade inteira. A única que atinge todos os domínios da sociedade e desorganiza toda a sua vida; a única que coloca cadáveres na rua.” (CARVALHO, 2010: 93). O flagelo da peste tem também um sentido metafísico em sua simbologia na medida em que trás consigo a morte, mostrando a nossa finitude irremediável, evidenciando a nossa fragilidade existencial, mas também a solidariedade.

O tema da solidariedade e a relação desse sentimento com os sentimentos do absurdo e da revolta aparecem, de maneira mais viva e com uma forte dose de dramaticidade, no grande romance *A Peste*. Por sua solidariedade, Rieux, Tarrou, Rambert e os demais personagens do romance, ao lutarem pela salvação dos milhares de cidadãos de Oran, dizimados pelos horrores da epidemia, tornam-se os grandes heróis do romance. A solidariedade, filha primogênita da revolta do homem diante do absurdo, é o princípio e a norma maior da ética camusiana. (CARVALHO, 2010: 84-85)

A solidariedade nasce da consciência coletiva despertada pela peste, como já vimos em *O Homem Revoltado*. Para Camus, há um horizonte ético-político despertado pela consciência de que

somos seres que caminhamos para a morte e que ele desenvolve em forma de imagens em sua narratividade literária no romance. Ao tomar consciência de que a peste é uma realidade inevitável, o povo desperta para o fato de estarem todos “no mesmo barco” e que era preciso agir contra o medo e o sofrimento do exílio.

A partir desse momento, pode-se dizer que a peste se tornou um problema comum a todos nós. Até então, apesar da surpresa e da inquietação trazidas por esses acontecimentos singulares, cada um dos nossos concidadãos seguira com suas ocupações conforme pudera, no seu lugar habitual. E, sem dúvida, isso devia continuar. No entanto, uma vez fechadas as portas, deram-se conta de que estavam todos, até o próprio narrador, metidos no mesmo barco e que era necessário ajoitar-se. Foi assim, por exemplo, que, a partir das primeiras semanas, um sentimento tão individual quanto o da separação de um ente querido se tornou, subitamente, o de todo um povo e, juntamente com o medo, o principal sofrimento desse longo tempo de exílio. (CAMUS, 2010: 67, grifo nosso).

O médico Rieux era “um homem cansado do mundo em que vivia, que amava, contudo, os seus semelhantes e estava decidido a recusar, de sua parte, a injustiça das concessões.” (CAMUS, 2010: 17). Assim, Dr. Rieux é desde o começo do romance alguém que se mostra solidário, pois afirma, após uma tentativa de suicídio frustrada ao ajudar o capitalista Cottard que “é preciso ajudarmos uns aos outros.” (CAMUS, 2010: 24). Rieux recusa a resignação, mostrando o seu engajamento enquanto médico contra a morte da peste: “O que era preciso era reconhecer claramente o que devia ser reconhecido, expulsar enfim as sombras inúteis, tomar as devidas providências.” (CAMUS, 2010: 43). Foi ele quem primeiro tomou a iniciativa de formar uma comissão sanitária contra a peste⁵, simbolizando uma

5 “Rieux encaminhou à Prefeitura a convocação de uma comissão sanitária.” (CAMUS, 2010: 49).

dimensão da revolta que se expressa no engajamento contra a morte de forma coletiva, recusando a resignação. Podemos dizer que através de Rieux Camus evidencia a dimensão da ação da sua Filosofia Prática:

- Como todas as doenças deste mundo. O que é verdade em relação aos males deste mundo é também verdade em relação à peste. Pode servir para engrandecer alguns. No entanto, quando se vê a miséria e a dor que ela traz, é preciso ser louco, cego ou covarde para se resignar à peste. (CAMUS, 2010: 120)

Tarrou também se envolve na formação das comissões sanitárias espontâneas independentes das autoridades oficiais, formando o primeiro núcleo de solidariedade no combate à peste⁶. A organização espontânea das comissões sanitárias é uma expressão da revolta e da solidariedade como um dever ético diante de um problema que se faz comum a todos. O narrador Rieux não considera como um mérito, tendo em vista que não havia outra coisa a se fazer no enfrentamento do mal a não ser a revolta coletiva.

Com efeito, os que se dedicaram às comissões sanitárias não tiveram um mérito tão grande em fazê-lo, pois sabiam que era a única coisa a fazer, e não se decidir a fazê-lo é que teria sido incrível. Essas comissões ajudaram os nossos concidadãos a penetrar mais na peste e persuadiram-nos, em parte, de que, uma vez que a doença existia, deviam fazer o necessário para lutar contra ela. Porque a peste se tornava assim o dever de alguns, ela surgiu realmente como era, isto é, o problema de todos. (CAMUS, 2010: 126)

6 “- Então, tenho um plano de organização para comissões sanitárias espontâneas. Autorize-me a ocupar-me disso e deixemos as autoridades de lado. Aliás, as autoridades estão suplantadas. Tenho amigos por toda parte e eles formarão o primeiro núcleo. E, naturalmente, participarão dele”. (CAMUS, 2010: 120)

Assim, podemos dizer que o engajamento espontâneo através das comissões sanitárias de combate à peste é uma imagem literária de simbolismo da resistência necessária do enfrentamento coletivo do flagelo como consequência ética e política. Ainda que não seja o suficiente para derrotar a peste, a organização coletiva da luta contra a peste é uma imagem do combate também à apatia e à resignação.

Muitos moralistas novos da nossa cidade diziam então que nada servia para nada e que era preciso cair de joelhos. E Tarrou, Rieux e os amigos podiam responder isto ou aquilo, mas a conclusão era sempre o que eles já sabiam: era preciso lutar, desta ou daquela maneira, e não cair de joelhos. Toda a questão residia em impedir o maior número de homens de morrerem e de conhecerem a separação definitiva. Para isso, havia um único meio – combater a peste. Esta verdade não era admirável, era apenas consequente. (CAMUS, 2010: 127)

Era preciso “recusar a servidão que os ameaçava” (CAMUS, 2010: 133) com o máximo de pessoas possível disponíveis, pois, como disse Tarrou, “a epidemia dizia respeito a todos e que cada um devia cumprir o seu dever. As comissões voluntárias estavam abertas a todos.” (CAMUS, 2010: 149). Neste horizonte, as comissões sanitárias de combate à peste simbolizam também uma recusa do individualismo perante o mal coletivo. O sentimento de revolta se faz comunitário e solidário:

Assim, durante semanas, os prisioneiros da peste debateram-se como puderam. E alguns, como Rambert, chegavam até a imaginar, como se vê, que ainda agiam como homens livres, que ainda podiam escolher. Mas, na realidade, podia-se dizer nesse momento, nos meados do mês de agosto, que a peste tudo dominara. Já não havia então destinos individuais, mas uma história coletiva que era a peste e sentimentos compartilhados por todos. O maior era a separação e o exílio, com o que isso comportava de medo e de revolta. (CAMUS, 2010: 159).

A peste tinha “forçado os habitantes à solidariedade de sitiados” (CAMUS, 2010: 162). O enfrentamento do flagelo forçava os habitantes da cidade a deixar o egoísmo de lado e buscarem uma ação conjunta. O problema em comum para ser enfrentado também necessita de uma ação em comum, como evidência no romance:

Para encerrar, pode-se dizer que os separados já não tinham esse curioso privilégio que no princípio os preservava. Tinham perdido o egoísmo do amor e as vantagens que dele tiravam. Pelo menos então a situação era clara: o flagelo era problema de todos. Todos nós, em meios às detonações que irrompiam às portas da cidade, dos carimbos que marcavam o compasso da nossa vida ou da nossa morte, em meio aos incêndios e às fichas, ao terror e às formalidades, prometidos a uma morte ignominiosa mas registrada, entre fumaças terríveis e as sirenes tranquilas das ambulâncias, todos nós nos nutríamos do mesmo pão do exílio, esperando sem o saber a mesma reunião e a mesma paz perturbadoras. (CAMUS, 2010: 175).

O combate ao flagelo era necessário e inevitável a tal ponto que até mesmo o padre Paneloux, que em um primeiro momento condenou os habitantes de Oran com seu discurso religioso em um longo sermão que iniciava dizendo “Irmãos, caístes em desgraça, irmãos, vós o merecestes” (CAMUS, 2010: 92), depois se engajou nas comissões sanitárias. Ao conversar com Dr. Rieux, disse o padre: “Por que me falou com tanta raiva? – disse uma voz atrás dele. – Também para mim o espetáculo é insuportável.” (CAMUS, 2010: 206). O médico, ao responder, demonstrou seu cansaço e sua revolta: “– É verdade – disse. Desculpe-me. Mas o cansaço é uma loucura. E há horas, nesta cidade, em que nada sinto senão a minha revolta.” (Ibidem). O padre também demonstrou revolta, porém, uma revolta resignada pela sua religiosidade conformista: “– Compreendo – murmurou Paneloux. – Isso é revoltante, pois ultrapassa a nossa

compreensão. Mas talvez devamos amar o que não conseguimos compreender.” (Ibidem). Porém, o médico recusa esta resignação, confrontando o padre: “– Não, padre – disse ele. – Tenho outra ideia a respeito do amor. E vou recusar, até a morte, amar esta criação em que as crianças são torturadas.” (CAMUS, 2010: 207). Entretanto, mesmo com as diferenças, diante da peste eles trabalham juntos para combatê-la independente de suas crenças: “Trabalhamos juntos para qualquer coisa que nos une para além das blasfêmias e das orações. Só isso é o que importa.” (Ibidem). O que importa, afinal, é o enfrentamento do mal e a união diante deste momento cruel: “(...) Como sabe, o que eu odeio é a morte e o mal. E quer queira, quer não, estamos juntos para sofrê-los e combatê-los.” (CAMUS, 2010: 207-208). Nesta simbologia demonstrada através do diálogo travado entre o médico e o padre, podemos ver que o combate ao mal da finitude une as diferenças de forma estratégica, como um esforço ético-político de uma empatia coletiva. Mesmo com as diferenças com relação à compreensão do sentido da morte, a revolta gera uma empatia para além das diferenças, afirmando a solidariedade.

Dessa forma, a revolta é o ato do homem que possui a consciência de seus direitos. Não só dos direitos próprios dos indivíduos, mas também dos direitos de todos os seus semelhantes. Na revolta, o homem supera-se através de seus semelhantes e, como resultado, a solidariedade humana assume uma dimensão metafísica. Existe na revolta um conteúdo positivo, uma afirmação de valor. Um exemplo desta conduta está expresso na solidariedade dos habitantes de Oran, por ocasião da trágica epidemia que vitimou a cidade. (CARVALHO, 2010: 84)

Com efeito, o drama comunitário simbolizado em *A Peste* é a expressão estética através da Literatura do drama cotidiano que leva à revolta quando se supera o individualismo. O engajamento das personagens do romance expressa em forma de imagem

literária esta dimensão ética e política histórica e metafísica da solidariedade.

O caráter individual da experiência do absurdo abre-se a partir da revolta e compreende uma abertura em relação aos outros. Existe um componente catártico na revolta, que é a capacidade de tonar evidente o caráter social da condição humana. O sofrimento individual e trágico, descrito em *O Estrangeiro*, assume uma dimensão coletiva em *A Peste*. Enquanto Meursault fala na primeira pessoa, Rieux, o narrador principal de *A Peste*, narra na terceira pessoa a história de uma praga, de uma peste. Expressa, assim, seu drama pessoal, mas também um drama coletivo. (CARVALHO, 2010: 84-85)

A perplexidade diante da consciência da absurdidade desvela diante da revolta a compaixão humana. Em outras palavras, há para Camus uma relação entre a solidariedade e uma ética da compaixão. Nas palavras de Germano:

Outra experiência é absolutamente significativa na construção ética dos engajados de *A Peste*: o aprendizado de uma solidariedade humana constitutiva, metafísica, visto que ela nasce da perplexidade original em relação às determinações da absurdidade, sejam elas cósmicas ou históricas, a que Camus chama de *compaixão* (*compassion*). (GERMANO, 2012: 542).

Neste horizonte, podemos dizer que há em *A Peste* uma expressão literária da “ética camusiana, centrada no reconhecimento efetivo da alteridade” (GERMANO, 2012: 513). Diante da ordem cósmica que nos leva para a morte, o combate à peste mostra a resistência como uma dimensão também presente mesmo diante daquilo que nos aniquila. O engajamento das personagens contra a peste também desvela “o combate antes de tudo metafísico contra a ordem cósmica do sofrimento e da finitude da condição humana com a luta histórica contra o

mimetismo da ordem cósmica da aniquilação das forças humanas.” (GERMANO, 2012: 517). Há em *A Peste* através da narratividade imagética um “reconhecimento afetivo da alteridade, perspectiva, aliás, que fundamenta a dimensão ética da imagem por Camus: dar ‘calor e rosto’ aos *dramas humanos*.” (GERMANO, 2012: 525). Como já foi dito anteriormente, *A Peste* possui uma dimensão metafísica e uma dimensão histórica da revolta: “Trata-se da dupla inscrição, metafísica e histórica, conferida por Camus, ao engajamento em face do absurdo, da contingência e da miséria da condição humana.” (GERMANO, 2012: 539).

As personagens em seu engajamento contra o mal do flagelo são a expressão de um valor desvelado pela revolta. O drama do sofrimento humano expresso em forma de metáfora no romance, ao ser enfrentado, faz brotar uma generosidade empática para com a alteridade através do engajamento das personagens Rambert e Rieux.

Rambert fica em Oran porque percebe que a peste diz respeito a todos, que não era estrangeiro, que não pode agir como se estivesse sozinho no mundo, percebe que o homem deve lutar por sua própria felicidade e, no entanto, não pode ignorar a infelicidade dos outros, a felicidade é um valor, mas a solidariedade também o é, não há possibilidade de ser feliz sem que os outros o sejam. O que preocupa a Rambert e a Rieux é o sofrimento do mundo e é daí que brota a solidariedade. (ESPÍNOLA, 1998: 120)

O voluntariado das comissões sanitárias desvela um imperativo de luta em favor da vida e da dignidade mesmo diante do que aniquila a humanidade. O esforço dos engajados contra a peste é uma imagem também da busca pela dignidade humana. Mesmo que não tenha sido absolutamente eficaz, o engajamento contra a peste tem a importância de criar um valor na coletividade de dignificação em defesa da vida.

Sobretudo, o engajamento dos voluntários-*resistentes* da peste – possivelmente *inútil* do ponto de vista de sua real eficácia – foi, entretanto, passada à luta, imperativo no que diz respeito à dignificação coletiva, e, principalmente, na *construção* daqueles que se aliaram em seu desafio à absurdidade do fatalismo. (GERMANO, 2012: 541).

Diante do fatalismo frente ao absurdo da vida, a lucidez do “homem revoltado” expresso nas personagens de *A Peste* que lutam contra a morte mostra um imperativo da empatia e da compaixão mesmo nos momentos mais aniquiladores.

Assim, da lucidez em relação aos limites da condição humana – de fragilidade; da indignação em relação à injustiça da finitude; da recusa das ilusões religiosas; da negação das esperanças e das promessas de futuro e de eternidade – brota uma transcendência horizontal. Simbolizada por esta redescoberta generalizada da importância de cada um dos outros homens, da sobrevivência de cada corpo (sem o qual o exílio para muitos seria definitivo), dos imperativos do amor, da amizade e do companheirismo, em suma, da beleza pungente da vida cotidiana. (GERMANO, 2012: 543).

O esforço de enfrentamento da fragilidade cósmica que Camus demonstra através do engajamento das personagens contra o flagelo também é uma “recusa das pestes da indiferença e do conformismo.” (GERMANO, 2012: 541). Destarte, o companheirismo das personagens é também uma imagem do combate à indiferença e ao conformismo em um esforço de transcender o egoísmo, mas horizontalmente:

Mas são os abraços intermináveis, os copiosos *estreitamentos* entre as pessoas, a dança coletiva da cidade liberada, que *imaginamos* como se Orã fosse subitamente pintada por Brughel – torvelinho de desafio às forças subterrâneas –, os símbolos mais contundentes

desta **transcendência horizontal** que é próprio da metafísica da solidariedade em Camus. (GERMANO, 2012: 544, grifo nosso)

Com efeito, podemos dizer que *A Peste* nos trás através das personagens principais uma metáfora que fomenta a revolta coletiva em direção à solidariedade através de um companheirismo que desvela uma empatia contra a apatia que muitas vezes encarna as engrenagens do cotidiano através da indiferença generalizada. Ao irem além do conformismo, as personagens do romance mostram que há um valor que surge da indignação contra a injustiça da condição humana, construindo assim uma ética que vai em direção à dignidade como valor comunitário fundamental. Neste horizonte, disse o narrador Dr. Rieux ao final do romance que “tomou deliberadamente o partido da vítima e quis juntar-se aos homens, seus concidadãos, nas únicas certezas que eles têm em comum que são o amor, o sofrimento e o exílio.” (CAMUS, 2010: 284). Em suma, em *A Peste* Camus através da arte de sua criação literária nos deixa uma mensagem de revolta, coragem e solidariedade diante do que nos aniquila, tomando partido a favor da vida em uma dimensão ética e política de sua Filosofia potencializada pelas imagens simbólicas e metafóricas, fomentando um valor a favor da dignidade na alteridade.

5. CONCLUSÕES

Em resumo, no presente artigo podemos ver que há uma relação intrínseca entre Filosofia e Literatura no pensamento do escritor franco-argelino Albert Camus, fazendo jus à nomenclatura de romancista-filósofo na medida em que não se dá por acaso a relação entre o ensaio *O Homem Revoltado* e o romance *A Peste*. “Essa continuidade entre *A Peste* e *O Homem Revoltado* é algo afirmado

pelo próprio Camus. Como é sabido, Camus desenvolvia alguns temas onipresentes em sua obra tanto em narrativas ficcionais quanto em ensaios filosóficos” (PINTO, 2012: 140). Em sua escrita multifacetada, Camus utiliza-se de várias formas de escrita em seu modo de colocar em movimento as suas ideias, fomentando assim um pensamento crítico de seu tempo com uma narratividade imagética que trás reflexões éticas e políticas também para o nosso tempo atual. A simbologia trazida em *A Peste* que está relacionada com as ideias de *O Homem Revoltado* nos traz um élan fundamental da relação entre ética, revolta e solidariedade como uma dimensão imprescindível da Filosofia Prática camusiana. Ou seja, Camus possui a sua teoria da ação que pode ser uma ferramenta para pensarmos também o nosso presente cotidiano relacionando ética e política na atualidade.

A revolta, conceito que possui suas peculiaridades no pensamento camusiano, tem as suas nuances teóricas além da relação com a solidariedade, fazendo de certa forma um contraponto com o conceito de revolução também, porém, o foco deste trabalho está nesta relação, tendo em vista os limites do artigo. A ideia principal da revolta enquanto relação entre recusa e afirmação simultaneamente tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista metafísico é demonstrada aqui como um protesto contra as injustiças da condição humana que está relacionada intrinsecamente com a coletividade. “Os homens revoltam-se quando se sentem injustiçados e, se somos todos condenados à peste, à morte, à um destino injusto, há então, necessidade dos homens se unirem na luta contra a injustiça.” (ESPÍNOLA, 1998: 120). Esse protesto contra a injustiça, como vimos, está sempre em favor da vida, por isso destacamos também a recusa do assassinato legitimado como dimensão fundamental da ética camusiana relacionada com a revolta. A memória das

origens da revolta em favor da vida e contra servidão é uma recusa do esquecimento das origens nobres da revolta para que ela não se torne novamente servidão e tirania, como vimos em diversos momentos históricos, inclusive recentes no nosso contexto atual social e político.

A peste tem a sua dimensão biológica e social, trazendo a imagem da condição de fragilidade humana, mas também possui a sua dimensão ética e política em um contexto multipolar e multifacetado se pensarmos a simbologia da peste em várias perspectivas diferentes dentro do nosso cotidiano social e político contemporâneo. A epidemia que precisa ser combatida é também a epidemia da servidão e das tiranias contemporâneas inclusive em nossas supostas democracias do mundo capitalista. Por uma questão de limites do artigo, não podemos demonstrar outros aspectos da tragédia do flagelo do romance, no entanto, podemos ressaltar que em dado momento foi criado um soro que foi uma medida para tentar conter o flagelo que podemos pensar como uma dimensão da resistência presente que apesar de não ter a sua eficácia absoluta, simboliza um combate ao derrotismo político diante da peste das tiranias, inclusive as que estão disfarçadas de democracia. Assim como no contexto histórico camusiano o combate à peste se insere no combate ao nipo-nazi-fascismo que empestou o mundo e ainda possui suas variantes nos governos contemporâneos, podemos pensar no nosso contexto atual diante dos cenários que se apresentam em que as engrenagens da morte do terrorismo de Estado continuam, em como resistir, como criar as nossas “brigadas sanitárias” e os nossos “soros” de enfrentamento das epidemias neofascistas dos nossos dias.

De certa maneira, a mensagem de revolta, coragem e solidariedade passada por Camus em seu romance e nos seu ensaio nos faz pensar em como enfrentar nos nossos dias

tanto as injustiças metafísicas da condição humana quanto as injustiças encarnadas na história. Para isto, para além do simples humanismo, é necessário pensarmos em uma “transcendência horizontal” em direção à fraternidade coletiva como condição de possibilidade de combatermos as epidemias do mundo, tanto sociais quanto políticas. Neste sentido, é preciso pensar que, mesmo diante das adversidades dos momentos mais sombrios da história, a empatia e a solidariedade são possíveis e necessárias para enfrentarmos as epidemias tanto biológicas quanto políticas que nos afligem em nossos dias. Em outras palavras, podemos dizer que a mensagem camusiana de superação do individualismo em direção a uma dimensão humana comunitária é também uma forma de combate ao derrotismo. Mesmo compreendendo que há os limites implícitos do engajamento, a revolta é uma forma de dar sentido à existência, criando um valor diante daquilo que nega a vida tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista metafísico, mostrando assim que, como diz o Dr. Rieux ao final do romance, “há nos homens mais coisas a admirar que a desprezar” (CAMUS, 2010: 290). Com efeito, parafraseando Camus, podemos concluir que “nos solidarizamos, logo existimos”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMITRANO, Georgia Cristina. **Albert Camus: um pensador em tempos sombrios**. Uberlândia: EDUFU, 2014.

BARRETO, Vicente. **Camus – Vida e Obra**. José Álvaro Editor S.A.: Rio de Janeiro, 1971.

CAMUS, Albert. **A Inteligência e o Cadafalso e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

CAMUS, Albert. **A Peste**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. São Paulo. Record, 1993.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo** – ensaio sobre o absurdo. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CAMUS, Albert. **Primeiros Cadernos**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.

CARVALHO, José Jackson Carneiro de. **Albert Camus: Tragédia do absurdo**. João Pessoa: Ideia, 2010.

ESPÍNOLA, Maria Christina de Oliveira. **Albert Camus: por uma ética da solidariedade**. Londrina: UEL, 1998.

GERMANO, Emanuel Ricardo. **A dimensão ética da revolta em Albert Camus: filosofia, política e arte**. Fortaleza: EDUFC, 2012.

PINTO, Manuel da Costa. **Albert Camus: um elogio do ensaio**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

PINTO, Manuel da Costa. “Um mundo enclausurado: Camus e Barthes”. In: **Paisagens interiores e outros ensaios**. São Paulo: B4 Editores, 2012.

LEOPOLDO, Franklin. **Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

A tirania da tristeza em Deleuze

Lucas Dilacerda¹

Gilles Deleuze (1925-1995) apresenta os conceitos de tirano e de tirania em diversas variações ao longo da sua obra. Em 1955, no texto *Instintos e instituições*, Deleuze afirma que “a tirania é um regime onde há muitas leis e poucas instituições”². Em 1962, no texto *Jean-Jacques Rousseau - Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge*, Deleuze comenta que o tirano nasce das “relações artificiais demasiado humanas que, desde a infância, acarretam em nós uma perigosa tendência a comandar”³. Em 1967, no livro *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*, Deleuze destaca “o regime da lei como sendo ao mesmo tempo o regime dos tiranizados e dos tiranos”⁴. Em

1 Graduado (Licenciatura e Bacharelado) em Filosofia, com distinção *Summa Cum Laude*, pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Especialista em Filosofia Clínica, e Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC). É membro do Corpo Deleuziano do Recife, do GT Benedictus de Spinoza - ANPOF, e do GT Deleuze e Guattari - ANPOF.

2 G. Deleuze, “Instintos e Instituições”, em *A Ilha Deserta e Outros Textos*, p. 30.

3 *Idem*, “Jean-Jacques Rousseau – Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge”, em *A Ilha Deserta e Outros Textos*, p. 77.

4 *Idem*, *Sacher-Masoch: O Frio e o Cruel*, p. 87.

1972, no livro *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, Deleuze e Guattari criticam um “Édipo-tirano”⁵, responsável por produzir os afetos da falta, da culpa e do ressentimento frente ao desejo. Em 1975, no livro *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari pontuam que a tirania funciona como um sistema de poder, que consiste em “fazer abaixar a cabeça”⁶. Em 1980, no livro *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, Deleuze e Guattari diagnosticam uma “tirania das constelações significantes ou subjetivas”⁷. Em 1983, no livro *Cinema 1 - A imagem-movimento*, Deleuze caracteriza a tirania como um estado da sociedade, que “faz da pequena diferença entre os homens o instrumento de uma distância infinita de situações”⁸. Dentre as diversas variações e possibilidades dos conceitos de tirano e de tirania, presentes na obra de Deleuze, o objetivo desse texto não é redigir uma monografia sobre esse tema, mas apenas apresentar a relação genética entre o personagem do tirano e o afeto da tristeza.

PROBLEMA FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA POLÍTICA

Em 1972, no capítulo I *As máquinas desejantes*, do livro *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, Deleuze e Guattari definem o problema da perversão do desejo como sendo o problema fundamental da filosofia política.

O problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): “Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”. Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! [...] por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de *querer* isso não só para os outros,

5 G. Deleuze e F. Guattari, *O Anti-Édipo*, p. 70.

6 *Idem*, *Kafka: Por uma Literatura Menor*, p. 141.

7 *Idem*, *Mil Platôs*, vol. 4, p. 56.

8 G. Deleuze, *A Imagem-Movimento*, p. 261.

mas para si próprios? Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo⁹.

Deleuze e Guattari desenham uma linhagem da filosofia política que tenta responder ao problema da perversão do desejo. Essa linhagem se inicia com a filosofia da imanência de Benedictus de Spinoza, passa pela psiquiatria materialista de Wilhelm Reich, e chega, por fim, na esquizoanálise da dupla. Neste texto, analisaremos o problema fundamental da filosofia política através das lentes do personagem do tirano.

SUPERSTIÇÃO

A questão “Por que os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”, definida por Deleuze e Guattari como sendo o problema fundamental da filosofia política, é tirada de empréstimo do prefácio do *Tratado teológico-político*, de Spinoza.

Em 1665, no calor da revolução, Spinoza interrompe provisoriamente a escrita da *Ética*, para redigir o *Tratado teológico-político*, que é um manifesto em defesa da liberdade de expressão do pensamento.

Em 1970, no capítulo I *Vida de Espinosa*, do livro *Espinosa: filosofia prática*¹⁰, Deleuze afirma que o *Tratado teológico-político*, de Spinoza, tentava responder a cinco problemas¹¹:

9 G. Deleuze e F. Guattari, *O Anti-Édipo*, pp. 46-47.

10 A primeira edição desse livro foi publicada pela editora *Press Universitaires de France*, em 1970. Posteriormente, Deleuze publica uma nova versão, modificada e ampliada, em 1981, em que ele mesmo acrescentou os capítulos III, V e VI.

11 G. Deleuze, *Espinosa: Filosofia Prática*, pp. 15-16.

- 1º) Por que o povo é profundamente irracional?
- 2º) Por que ele [o povo] se orgulha de sua própria escravidão?
- 3º) Por que os homens lutam “por” sua escravidão como se fosse pela sua liberdade?
- 4º) Por que é tão difícil não apenas conquistar mas suportar a liberdade?
- 5º) Por que uma religião [no caso da religião cristã] que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência, o ódio, a tristeza e o remorso?

Em 1670, Spinoza publica anonimamente o *Tratado teológico-político*, e responde que a raiz desses problemas está na superstição, que nasce das ideias inadequadas da imaginação e da flutuação de ânimo que oscila entre o medo e a esperança. A superstição é a paixão triste que está na base que sustenta o poder *político* dos tiranos e o poder *religioso* dos sacerdotes. Por isso, Spinoza crítica as profecias, os milagres, os deuses transcendentais e tudo aquilo que nasce do desconhecimento e da imaginação inadequada, e por isso defende a separação entre o Estado e a igreja, entre a política e a religião, entre a filosofia e a revelação, entre o conhecimento natural e o conhecimento revelado. Assim, no prefácio do *Tratado teológico-político*, Spinoza afirma que “o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam por sua servidão como se fosse pela salvação¹²⁷”.

TEORIA DOS AFETOS

Em 1675, Spinoza conclui a escrita da *Ética*, mas por cautela, não a publica. Na *Ética*, Spinoza afirma que o Ser é um

12 B. Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, p. 8.

Deus imanente, cuja essência envolve a existência, é causa de si e causa eficiente e imanente de todas as outras coisas, é uma natureza naturante que produz as naturezas naturadas. Deus é uma substância única, composta de infinitos atributos, dentre os quais, o ser humano só percebe dois: o atributo pensamento e o atributo extensão. A mente é um modo do atributo pensamento, e o corpo é um modo do atributo extensão. O ser humano possui o *conatus* como a sua essência singular, que é o seu esforço de perseverar na existência, é a sua potência de agir do corpo e a sua potência de pensar da mente, que varia no encontro do seu corpo com os outros corpos, humanos e não-humanos, produzindo assim o afeto, definido por Spinoza, na *Ética*: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções [na mente]”¹³. Ou seja, o afeto é uma afecção do corpo e, paralelamente, o afeto é também a ideia dessa afecção na mente, que modifica o *conatus*, aumentando ou diminuindo a sua potência de agir do corpo e de pensar da mente. Quando temos um bom encontro, ou seja, um encontro que produz um afeto que aumenta a nossa potência do agir do corpo e de pensar da mente, o afeto se chamará alegria, pois para Spinoza “a alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma perfeição maior”¹⁴; e quando temos um mau encontro, ou seja, um encontro que produz um afeto que diminui a nossa potência de agir do corpo e de pensar da mente, o afeto se chamará tristeza, pois para Spinoza “a tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor”¹⁵. O que é um afeto no corpo é, paralelamente, um afeto

¹³ *Idem*, *Ética*, p. 98.

¹⁴ *Idem*, *Ibdem*, p. 141.

¹⁵ *Idem*, *Ibdem*, loc. cit.

na mente. Quando somos a causa adequada do encontro, o afeto será uma ação, ou seja, é ser *sui iuris*, que é estar sobre a potência de si ou ser senhor de si; e quando somos a causa inadequada do encontro, o afeto será uma paixão, ou seja, é ser *alteris iuris*, que é estar sob o poder do outro ou ser escravo.

Para Spinoza, a nossa potência é a nossa essência singular. E essência, para Spinoza, não é algo fixo, imutável e a priori. Essência, para Spinoza, é a nossa potência, ou seja, é tudo aquilo que eu posso, é tudo aquilo que eu sou capaz de agir e de pensar. A tristeza diminui a nossa potência de agir e de pensar, e a alegria aumenta a nossa potência de agir e de pensar. A tristeza embrutece e atrofia a nossa potência, e a alegria conserva e expande a nossa potência. Por isso, Deleuze afirma que “a *Ética* de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência¹⁶”. Pois, a moral é deontológica, ou seja, é uma teoria do dever; e a ética é ontológica, ou seja, é uma teoria da potência. Por isso, “toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres¹⁷”.

DIFERENÇA ENTRE PODER (*POTESTAS*) E POTÊNCIA (*POTENTIA*)

Os homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação porque são entristecidos pelo poder *político* dos tiranos e pelo poder *religioso* dos sacerdotes. Para Deleuze, a tristeza é uma impotência, ou seja, é um afeto que nos impede de realizarmos a nossa potência singular, a tristeza é uma barreira; já a alegria é uma potência, ou seja, é um afeto que nos

16 G. Deleuze, *Espinosa: Filosofia Prática*, p. 130.

17 *Idem, Ibidem*, p. 110.

possibilita realizarmos a nossa potência singular, a alegria é o desmoroamento da barreira.

A partir disso, Deleuze faz uma distinção conceitual entre o poder (do latim *potestas*) e a potência (do latim *potentia*). O poder é uma impotência, ou seja, o poder é uma barreira que nos impede de realizarmos a nossa potência singular, nos determinando a sentir, perceber, imaginar, conceber e querer contra a nossa própria potência singular, mas de acordo com os interesses do poder *político* dos tiranos e do poder *religioso* dos sacerdotes. Por isso, todo poder é triste, porque todo poder nos impede de realizarmos a nossa potência singular, ou seja, aquilo que podemos. Assim, em 1988, na letra J de Joie [Alegria], na vídeo-entrevista *O Abecedário de Gilles Deleuze*, realizada por Claire Parnet, Deleuze estabelece a diferença entre poder (*potestas*) e potência (*potentia*):

A confusão entre poder e potência é arrasadora, porque o poder sempre separa as pessoas que lhe estão submissas, separa-as do que elas podem fazer. Tanto que foi deste ponto que partiu Spinoza. [...] 'A tristeza está ligada aos padres, aos tiranos...' [...] O poder é sempre um obstáculo diante da efetuação das potências. Eu diria que todo poder é triste. Mesmo se aqueles que o detêm [os padres, os tiranos] se alegrem em tê-lo. Mas é uma alegria triste. Sim, existem alegrias tristes. Mas a alegria é uma efetuação das potências. Eu repito: não conheço nenhuma potência má¹⁸.

TRINDADE MORALISTA

Portanto, a tristeza, ou seja, o afeto de impotência, é sempre aquilo que nos separa de nós mesmos, que nos determina a sentir, perceber, imaginar, conceber e querer contra a nossa própria potência singular, mas de acordo com os interesses do poder *político* dos tiranos e do poder *religioso* dos sacerdotes. A tristeza é a gênese da superstição e da servidão. Por isso que os

18 *Idem*, "Letra J de Joie [Alegria]", em *O Abecedário de Gilles Deleuze*.

homens combatem *por* sua servidão como se se tratasse da sua salvação porque são entristecidos pelo poder *político* dos tiranos e pelo poder *religioso* dos sacerdotes.

Deleuze pontua que da tristeza vai nascer três personagens, que são três modos de existência, três engrenagens que vão fazer girar a máquina despótica, são eles: 1º) O escravo; 2º) O tirano; e 3º) O sacerdote. É o que Deleuze chama de “a trindade moralista”.

Espinosa, em toda a sua obra, não cessa de denunciar três espécies de personagem: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer o seu poder; enfim, o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral (que tanto pode zombar como se indignar, essa mesma zombaria constitui um mau risco). O escravo, o tirano e o padre... trindade moralista¹⁹.

ESCRAVO

O primeiro personagem que nasce da tristeza é o escravo. O escravo não é um escravo social, mas sim um escravo afetivo, é aquele que, no prefácio da quarta parte da *Ética, A servidão humana ou a força dos afetos*, Spinoza chama de “o homem da servidão”.

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior²⁰.

O escravo é aquele que é determinado a sentir, perceber, imaginar, conceber e querer contra a sua própria potência singular, é aquele homem que combatem *por* sua servidão como se

19 *Idem, Espinosa: Filosofia Prática*, p. 31.

20 B. Spinoza, *Ética*, p. 155.

se tratasse da sua salvação. Para Deleuze, o escravo é o impotente, é aquele que tem a sua potência singular barrada e sequestrada pelo poder *político* do tirano e pelo poder *religioso* do sacerdote.

TIRANO

Já o segundo personagem que nasce da tristeza é o tirano. Em 09 de dezembro de 1980, na aula *A potência e o direito natural clássico. Os problemas de terminologia, de invenção de palavras*, do *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981), Deleuze apresenta uma definição do tirano em uma relação imanente com o afeto da tristeza. Para Deleuze, “[...] o tirano é qualquer um que tem necessidade, acima de tudo, da tristeza dos seus sujeitos”²¹. Ou seja, o tirano é aquele que rouba, sequestra e se alimenta da impotência do escravo, que é o primeiro personagem conceitual que nasce da tristeza. Então, o tirano constrói o seu poder político a partir da colonização da potência do escravo, ele constrói o seu poder em cima de uma potência que não é a sua própria potência singular, mas ele constrói o seu poder em cima da potência singular de outros corpos externos, que são escravizados afetivamente.

Além disso, o tirano não apenas rouba, sequestra, se nutre e se alimenta da impotência do escravo como ele também precisa produzir essa impotência, ou seja, o tirano precisa produzir a tristeza nos escravos. Essa tristeza precisa ser produzida, gerida, cultivada, vigiada e controlada como uma técnica de governo. A tristeza entra como um elemento importantíssimo no cálculo da governamentalidade. “É que de certa maneira eles têm necessidade de entristecer a vida! [...] eles têm necessidade de fazer reinar a tristeza! [...] eles têm necessidade de fazer reinar a tristeza porque o poder que têm só pode se fundar sobre a tristeza”²².

21 G. Deleuze, *Cursos sobre Spinoza*, p. 114.

22 *Idem, Ibidem, loc. cit.*

Para o Spinoza, a tristeza é um afeto primário, que a partir dela nascem os afetos derivados, que é o que Spinoza denomina de paixões tristes, como por exemplo: o medo, o ódio, a inveja etc. O tirano tem necessidade da tristeza dos escravos, para que nasçam as paixões tristes, que aprisionam o homem na servidão e na superstição.

Tudo o que envolve a tristeza serve à tirania e à opressão. Tudo o que envolve a tristeza merece ser denunciado como mau, pois nos separa de nossa potência de agir: não só o remorso e a culpabilidade, não só o pensamento da morte (IV, 67), mas até a esperança, e mesmo a segurança, que significam a impotência (IV, 47)²³.

Por isso, o tirano precisa produzir simultaneamente o medo da morte e o medo do castigo como medida de controle das potências de agir e de pensar dos escravos, e simultaneamente ao medo, nasce a esperança, que é uma paixão alegre que faz os escravos acreditarem nas recompensas e nas superstições do futuro.

O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida, A *Ética* traça o retrato do *homem do ressentimento*, para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua única paixão²⁴.

SACERDOTE

Já o terceiro personagem conceitual que nasce da tristeza é o sacerdote: ou seja, é um líder religioso, cristão, judaico etc. Enquanto o tirano detém o poder *político* dos escravos; o sacerdote detém o poder *religioso*. O sacerdote também é aquele

²³ *Idem, Espinosa: Filosofia Prática*, p. 61.

²⁴ *Idem, Ibidem*, p. 31.

que rouba, sequestra e se alimenta da impotência do escravo, que é o primeiro personagem conceitual que nasce da tristeza. Então, o sacerdote constrói o seu poder religioso a partir da colonização da potência do escravo, ele constrói o seu poder em cima de uma potência que não é a sua própria potência singular, mas ele constrói o seu poder em cima da potência singular de outros corpos externos, que são escravizados afetivamente. “Os padres não são a mesma coisa que os tiranos, mas eles têm em comum o fato de manterem-se no poder através das paixões tristes que eles inspiram aos homens”²⁵.

A diferença entre o sacerdote e o tirano é que o sacerdote finge curar as feridas dos escravos, enquanto na verdade ele faz as feridas permanecerem abertas para outras finalidades. Então, o sacerdote precisa produzir simultaneamente o medo do inferno e do julgamento final como medida de controle das potências de agir e de pensar dos escravos, e simultaneamente ao medo, nasce a esperança, que é uma paixão alegre que faz os escravos acreditarem no paraíso e na promessa de uma vida após a morte, na imortalidade da alma, ou seja, acreditam na promessa de uma vida transcendente à custa de uma vida imanente escravizada pelos dogmas e superstições.

O sacerdote, segundo Spinoza, tem necessidade essencialmente de uma ação pelo remorso. Introduzir o remorso. É uma cultura da tristeza, quaisquer que sejam os fins – Spinoza dirá que neste momento os fins não importam. Ele julga apenas isto: cultivar a tristeza. O tirano para o seu poder político tem necessidade de cultivar a tristeza, o sacerdote tem necessidade de cultivar a tristeza tal como o vê Spinoza, que tem a experiência do sacerdote judaico, do sacerdote católico e do sacerdote protestante²⁶.

25 *Idem*, “Letra J de Joie [Alegria]”, em *O Abecedário de Gilles Deleuze*.

26 *Idem*, *Cursos sobre Spinoza*, pp. 114-115.

SADOMASOQUISMO

Entretanto, por muitas vezes, o tirano e o sacerdote são a mesma pessoa, em regimes políticos que criam uma zona de indiscernibilidade entre o poder *político* e o poder *religioso*, entre o tirano e o sacerdote.

Deleuze ainda afirma que a relação que vai se construir entre: de um lado, o escravo; e do outro lado, o tirano e o sacerdote, é uma relação sado-masoquista, onde o escravo sente prazer na sua própria tristeza (relação masoquista); e o tirano e o sacerdote sentem prazer na tristeza do outro (relação sado). Essa relação é vista por Deleuze como uma “morte interior, esse sadomasoquismo universal do escravo-tirano”²⁷.

Para Deleuze, esses três personagens que nascem da tristeza - 1º) o escravo, 2º) o tirano e 3º) o sacerdote) - constituem o que ele denomina de trindade moralista, que são três modos de existência, três engrenagens que vão fazer girar a máquina despótica. E o que une todos? O que todos eles têm em comum? O que tem em comum entre o escravo, o tirano e o sacerdote é a necessidade do afeto da tristeza, da negatividade da vida.

MUNDO DO NEGATIVO

Para Deleuze, o tirano precisa produzir um mundo para governar e alimentar o seu poder, esse mundo é o que Deleuze chama de mundo do negativo, é o mundo onde se diz “não!” à vida, e “sim!” à morte, “sim!” à tristeza e “sim!” a todas as paixões tristes que nascem dela. O mundo do negativo é o mundo governado pela tristeza, onde reina uma ditadura das paixões tristes.

Espinosa oferece uma imagem da vida positiva e afirmativa, em detrimento dos simulacros com os quais os homens se contentam.

²⁷ *Idem, Espinosa: Filosofia Prática*, p. 18.

Não só os que com eles se comprazem, mas também o homem cheio de ódio à vida, envergonhado da vida, o homem da autodestruição que multiplica os cultos à morte, que faz a união sagrada do tirano e do escravo, do sacerdote, do juiz e do guerreiro, sempre prestes a encurrular a vida, a mutilá-la, assassiná-la lenta ou bruscamente, que a recobre ou a sufoca com leis, propriedades, deveres, impérios: eis o diagnóstico que Espinosa faz do mundo, esta traição do universo e do homem. [...] Em um mundo corroído pelo negativo, ele tem ainda bastante confiança na vida, na potência da vida, para questionar a morte, o apetite mortífero dos homens, as regras do bem e do mal, do justo e do injusto. Ele confia bastante na vida para denunciar todos os fantasmas do negativo. A excomunhão, a guerra, a tirania, a reação, os homens que lutam por sua escravidão como se fosse a sua liberdade, formam o mundo do negativo²⁸.

GOVERNO DA TRISTEZA

Dentre as diversas análises contemporâneas do político que afirmam que o alvo do poder é o corpo ou aquelas que afirmam que o alvo do poder é a mente, Deleuze recusa esse dualismo de substâncias e propõe spinozamente um monismo vitalista, em que afirma que o alvo do poder é o afeto, o alvo do poder é a nossa força vital que se expressa paralelamente e simultaneamente no corpo e na mente. O tirano tem como alvo os afetos dos escravos, ele tem necessidade de produzir afetos tristes, para produzir o mundo do negativo, que diz “não!” à vida e que é governado pela tristeza. Em 1977, no livro *Diálogos*, escrito junto com Claire Parnet, Deleuze diagnostica que:

Vivemos em um mundo desagradável, onde não apenas as pessoas, mas os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afetos tristes. A tristeza, os afetos tristes são todos aqueles que diminuem nossa potência de agir. Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o

²⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 18-19.

padre, os tomadores de almas, têm necessidade de nos persuadir que a vida é dura e pesada. Os poderes têm menos necessidade de nos reprimir do que de nos angustiar, ou, como diz Virílio, de administrar e organizar nossos pequenos terrores íntimos²⁹.

DEVIR-REVOLUCIONÁRIO

Na letra G de *Gauche* [Esquerda], d'O *Abecedário*, Deleuze propõe que “nas situações de tirania, de opressão, cabe aos homens devirem revolucionários, pois não há outra coisa a ser feita”³⁰. O devir-revolucionário não é ser revolucionário, nem tornar-se revolucionário, pois para Deleuze:

Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. [...] Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos³¹.

Para Deleuze, o devir não é imitar uma forma, mas deformar a forma; não é se ajustar a um ser, mas deixar de ser. O devir é um processo que arrasta para fora das formas, padrões e modelos dominantes para que, nesse processo, crie algo novo, revolucionário. O devir-revolucionário não busca tomar o poder, mas sim expandir a potência. O poder é sempre uma tristeza que impede de realizarmos a nossa potência singular, e o devir não é tomar o poder, mas é restituir a nossa potência, que é sempre uma alegria que possibilita realizarmos a nossa potência singular. Por isso, em um mundo do negativo, em um governo da tristeza,

29 G. Deleuze e C. Parnet, *Diálogos*, p. 75.

30 G. Deleuze, “Letra G de *Gauche* [Esquerda]”, em *O Abecedário de Gilles Deleuze*.

31 G. Deleuze e C. Parnet, *Diálogos*, p. 10.

onde reina uma tirania das paixões tristes, a alegria se torna um afeto revolucionário.

Por isso, em 1968, no capítulo XVI *Visão ética do mundo*, do livro *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze aponta qual seria a tarefa do filósofo [ou de uma vida livre], atribuída por Spinoza, diante do mundo do negativo e do governo da tristeza.

Espinosa atribui ao filósofo a tarefa de denunciar tudo o que é tristeza, tudo o que vive da tristeza, todos aqueles que têm necessidade da tristeza para assentar seu poder. [...] A desvalorização das paixões tristes, a denúncia daqueles que as cultivam e que se servem delas, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na *Ética* aparecem tão constantemente quanto esse: tudo o que é triste é ruim, e nos torna escravos; tudo o que envolve a tristeza exprime um tirano³².

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Cinema 1 - A imagem-movimento**. São Paulo: Editora 34, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Fortaleza: EdUECE, 2019.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

32 G. Deleuze, *Espinosa e o problema da expressão*, p. 301.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4**. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **O abecedário de Gilles Deleuze**. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério de Educação, “TV Escola”, 2001.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

9

Política, polarismo ideológico e democracia: Advertências Filosóficas para o problema do messianismo

Robert Brenner Barreto da Silva

INTRODUÇÃO

Antes de passar às advertências que a nossa reflexão filosófica pretende oferecer para os tópicos relativos ao messianismo, deve-se discernir melhor qual o significado dessa categoria e por que o seu conceito constitui um problema. Igualmente torna-se oportuno assinalar o contexto discursivo a partir do qual o ensaio almeja desenvolver sua conjectura: dentro do horizonte da política e do Brasil em particular.

Não obstante, a exposição se propõe a ser apenas uma propedêutica para a análise das questões do dia. De modo que o trabalho não enfoca os políticos nem se atém a criticar nenhum polo ideológico específico, mas a quaisquer deles, desde que apresentem os pressupostos do “messianismo político”. Embora o conceito a ser discutido se alinhe com o que já se conhece na

1 Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: robert.brenner@uece.br.

literatura, isto é, na história, sociologia ou filosofia, o seu emprego traz relativas novidades em termos de contexto de abordagem. O referencial dialógico é Todorov (*Inimigos Íntimos da Democracia*), mas a responsabilidade pelo que se pretende especular é deste trabalho.

Entendida a política como o espaço ténue entre a mediação pacífica dos conflitos e a emergência da violência como quebra dessa ordem, assumo que a polarização ideológica, em sua forma radical, aguça tendências autoritárias presentes na tensão democrática, através da gestação da expectativa messiânica, entendida aqui como um problema que requer advertências.

POLÍTICA E MESSIANISMO: RESSONÂNCIAS NA CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA

De um modo geral, a política pode ser compreendida como o espaço da disputa, do conflito e da divergência. Por vezes, essa inclinação da política para o contraditório pode se exacerbar. O século XX foi prenhe em ilustrar de maneira sanguinolenta como a luta pelo poder pode desencadear a violência e a degradação humana se a baliza for o radicalismo². O termo “radical” não pode a priori ser objeto de esconjuro, pois ele pode expressar apenas a acepção mais profunda ou fundamental daquilo que se pretende defender, no sentido de justificação de uma posição desde as suas raízes. No entanto, essa ressalva formal se dilui quando o conteúdo do que se está a defender resulta inexoravelmente

² Eccel (2017, p.141) se refere à natureza dessa conjuntura como “máquinas de morte no sombrio período do século XX.” ao citar Arendt (2004, p.11): “Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores [...]”. No respectivo estudo, o totalitarismo marcante do século XX é explorado a partir dos referenciais teóricos de Arendt e Voeglin.

na supressão do diálogo, o que implica, em essência, a própria falência da política como esfera de mediação dos conflitos³.

Em verdade, o pressuposto da tolerância e do pacifismo está sempre em xeque na política, dentre outras razões, devido a esta atividade ocorrer no limiar entre as reivindicações sociais e o ensurdecimento do estamento que detém o poder. Em outras palavras, a conjugação da luta por direitos e a indisposição vigente de atendê-los reflete o incomodo de quem deseja a mudança e a situação cômoda daqueles que querem manter o *status quo*. Em regra, essa assimetria funciona como um dos ingredientes para a emergência de conflitos que costumeiramente saem da disputa política e desembocam na violência. Deve-se ter em mente, contudo, que nem sempre as batalhas políticas se desenvolvem a partir dessa matriz.

Por isso, não quero dizer que essa assimetria – satisfeitos e insatisfeitos - explique todo e qualquer movimento histórico, pois eles decorrem por motivos não limitados a esse binarismo explicativo; nem que qualquer desses lados seja a priori condenável, pois pode haver mudanças boas e legítimas, assim como sucede com as permanências necessárias à manutenção de ganhos civilizatórios. Mas, parece que a ideia de uma assimetria entre os grupos em tensão é uma das principais condições para o surgimento de convulsões sociais⁴ ou mesmo da percepção teórica

3 Há quem possa argumentar que a política é intrinsecamente violenta. Prefiro, no entanto, admitir a concepção de política enquanto atividade humana que se sustenta sob a necessidade de organização da convivência coletiva entre os homens, o que pressupõe toda sorte de conflitos e problemas relativos à justiça, mas que em tese deveriam ser tratados no âmbito das instituições políticas e não pelo uso da força. Contudo, por se situar em um domínio de tensão, na política é comum a eclosão da violência.

4 SOUZA, 2015, p.1: “No decorrer da Primeira República no Brasil ocorreram movimentos sociais de contestação à ordem estabelecida, que se deram, em certa medida, ao avanço da propriedade produtiva no campo, à consolidação

que serve a postulação de um espectro político (progressistas e conservadores, esquerda e direita)⁵.

A suposição ou exigência de valores éticos relativos à tolerância no campo da política, entretanto, precisam ser cuidadosamente mediados no que toca à análise de sociedades cujas culturas são historicamente distantes da nossa. Por exemplo, é coerente fazer esse tipo de avaliação no que concerne ao século XX por já nele haver uma série de acúmulos éticos atrelados ao desenvolvimento dos Estados nacionais pós-iluministas.

Assim, a opção intolerante que se fez nesse período histórico não apenas pode ser eticamente criticada, como assim se deve proceder, a fim de evitar que sorte semelhante prospere em nossa sociedade, que é tão próxima daquela; não apenas em virtude do aspecto cronológico, mas em função de raízes modernas comuns. Porém, é preciso clarificar que esse debate axiológico não pode anacronicamente ser utilizado como tribunal para julgar de *per se* os povos de outrora.

As condicionantes a que se faz alusão para o passado não deveriam requerer tanto zelo no que diz respeito à atualidade de nosso mundo ocidental, pois os milênios que pesam sobre os ombros do século XXI contribuiram para o amadurecimento de larga experiência política capaz de orientar as nações, particularmente a brasileira⁶, para o maior apego as suas instituições, assentado no

do poder dos coronéis, acrescido das reformas urbanas e do fim da escravidão. Diante da agudização dessas contradições o Brasil se tornasse cenário profícuo ao surgimento de contestações”. Há inúmeros exemplos mundiais, mas o caso do Brasil instancia bem o propósito geral dos movimentos sociais de modificar determinada realidade social a contragosto da ordem estabelecida.

⁵ BOBBIO, 1998, p.158: “a visão geométrica tradicional da política, se baseia na dicotomia ‘mudança-conservação’ [...]”.

⁶ A referência não tem razão técnica, apenas espelha o pano de fundo das observações filosóficas a serem desenvolvidas: advertências contra o fortalecimento do messianismo político no Brasil.

pressuposto da dignidade universal do homem e de seus direitos humanos⁷, em detrimento a formas de radicalismo político que incitam a violência na resolução de conflitos. De agora em diante, portanto, recomenda-se observar que o norte de nossa análise de filosofia política se baseia no pressuposto ético da necessidade da tolerância como princípio elementar.

Aqui chegamos, somente de modo preliminar, à introdução do problema do messianismo político. Historicamente, na ambiência das tensões ou crises políticas, há uma tendência da massa social em depositar as suas esperanças em um movimento ou pessoa que de maneira heroica promete enfrentar aquilo que obstaculiza a consecução de suas vontades políticas⁸. Esse tipo de pretensão erige comumente a partir de certo sectarismo que classifica a sociedade em blocos antagônicos, tais como “nós e eles”. De modo que resiste a admitir que fora de seu grupo ideológico haja virtudes ou ganhos a serem alcançados pela troca dialógica com adversários políticos.

Na esteira dessa perspectiva ideológica no trato da política, sedimenta-se o radicalismo em seu sentido pejorativo, aquele que

7 PIOVESAN, 2018, p.204: “A Declaração Universal de 1948 objetiva delinear uma ordem pública mundial fundada no respeito à dignidade humana, ao consagrar valores básicos universais. Desde seu preâmbulo, é afirmada a dignidade inerente a toda pessoa humana, titular de direitos iguais e inalienáveis. Vale dizer, para a Declaração Universal a condição de pessoa é o requisito único e exclusivo para a titularidade de direitos. A universalidade dos direitos humanos traduz a absoluta ruptura com o legado nazista, que condicionava a titularidade de direitos à pertinência a determinada raça (raça pura ariana)”.

8 Todorov (cf. 2012, pp. 35-64) cita exemplos de messianismo político: a revolução francesa, as guerras coloniais, o projeto comunista, a imposição da democracia através de bombas nos EUA, guerra do Iraque, Afeganistão e assim por diante. Formas de idealização social que, pressupondo a implantação futura do bem a todos, justifica inclusive a violência para atingir os seus objetivos pretensamente louváveis.

serve como um recurso de efeito hiperbólico sobre o conteúdo autoritário das premissas políticas daquele que vaticina estar em seu grupo a salvação social. Em síntese, defino o messianismo como a disposição política radical de um determinado segmento do povo para aglutinação de suas forças em torno de um movimento, partido ou pessoa de modo unilateral, ou seja, fechado para o intercâmbio com posições divergentes.

Assim, a agenda política será governada não pela pluralidade dos grupos sociais existentes em uma sociedade complexa, mas pelo messias triunfante. Todavia, para a presente análise de filosofia política, faz-se um recorte referente à oposição das massas sociais não primariamente por aquele motivo elementar de assimetria em geral – satisfeitos/insatisfeitos-, mas por uma razão mais específica: a oposição entre os campos político-ideológicos existentes na sociedade brasileira.

Tendo como parâmetro aquela divisão simbólica que remete à revolução francesa de “esquerda e direita” ⁹, pode-se realizar uma simplificação das inúmeras particularidades atinentes às diversas correntes políticas em torno dessa polarização que vem a reforçar a tendência milenar da política para a disputa, a qual está sempre às voltas com a violência.

Este polarismo em si não é um problema nem se relaciona objetivamente com o fenômeno do messianismo, muito menos com a violência. Mas, quando a adesão a este polarismo é maior do que aos valores proclamados pelos seus polos, há aí a

⁹ SILVA, 2014, p.151: “O uso dessa terminologia tem raízes na forma como os membros tomavam assento na Assembleia Nacional, na Assembleia Legislativa e na Convenção Nacional na França, quando do processo revolucionário francês do final do século XVIII. Decerto a universalização dessa terminologia proveniente de uma situação tão particular enseja uma série de discussões cada vez que os termos são empregados em novas realidades totalmente desvinculadas da ação dos parlamentares franceses do início da era contemporânea”.

semeadura de uma postura radical no escopo da disputa política. Em síntese, no limite, a oposição ideológica, metonimicamente referida pelos rótulos “esquerda e direita”, pode favorecer de alguma maneira a ocorrência da expectativa messiânica de ordem política?

Esse quadro de polarismo pode muito bem se aplicar ao Brasil, que vive, desde as eleições de 2018, um cenário de acirrado confronto ideológico¹⁰. A simples diversidade e mesmo oposição de pensamentos seria motivo para comemoração. Contudo, entendendo que esse embate mais recente tem se situado no limite da linguagem política, dando sinalizações para a sua extrapolação e substituição por uma linguagem autoritária. Antes de desenvolver essa ideia, é válido pontuar que esse contexto revela também muitos problemas culturais que vem a por o Brasil no epicentro do uso das *fake news*¹¹, denunciando as fragilidades de nossa política e democracia.

Desse estado de coisas se podem constatar com certa amargura, dentre outras coisas, a fragilidade educacional de nosso país e a sua predisposição para narrativas sectárias. Nesse horizonte de compreensão, entendo que, sim, o cenário político

10 GREGÓRIO, 2018: “Assassinatos, lesões, ameaças e ofensas fizeram destas eleições as mais violentas da história, dizem especialistas em segurança. ‘A polarização levou pessoas a quererem impor verdades à força. Isso é ruim para todos, pois no dia seguinte teremos que conviver[...]’. Certamente há um passado bem mais remoto na história política brasileira para essa polarização, mas as referidas eleições apresentaram uma convulsão ideológica bastante singular.

11 Representantes da “esquerda” e da “direita” se acusam de cometimento de *fake news*, o que parece acenar para a realidade de que há uma profusão de notícias falsas, sobretudo pela própria polarização que pretende afirmar um dos polos a qualquer custo, conclusão a que chega também o respectivo pesquisador, REIS, 2019, p.151: “De acordo com pesquisa desenvolvida por laboratório que tem como um dos coordenadores o professor Patrick Marques Ciarelli, extremistas de direita e esquerda são os principais propagadores de *fake news* no Brasil e no mundo”.

ideológico brasileiro é propício ao cultivo do messianismo político ao qual contraponho a defesa da democracia e o aprimoramento de suas instituições. Tal inferência, em tese, independe da posição no espectro ideológico, se este ponto de partida for considerado um possível princípio comum entre as propostas mais específicas sobre os rumos que deveriam tomar a sociedade.

Para que a empresa proposta seja bem sucedida, é preciso esmiuçar as características dessa categoria que se definiu brevemente como “messianismo político”, de que forma ela introduz um problema e quais advertências deveríamos ter em mente, a fim de evitá-lo. Por fim, apresentar argumentos que expliquem por que a democracia é mais vantajosa para conciliar as diversas posições em conflito na sociedade brasileira.

CARACTERÍSTICAS DO MESSIANISMO POLÍTICO E SEUS PROBLEMAS: ALGUMA RELAÇÃO COM O CONTEXTO BRASILEIRO?

O referencial adotado para tratar do messianismo é aquele conforme desenvolvido pelo pensador francês, Tzvetan Todorov, em sua obra “Os Inimigos Íntimos da Democracia” (2012). A origem do termo é religiosa e etimologicamente expressa a ideia de um “ungido” que seria capaz de restaurar a paz na terra e/ou no porvir. Admitida a falência da humanidade em alcançar esse êxito, floresce no coração dos homens a esperança de que este enviado de Deus mude o seu estado trágico de existência. O uso desse termo em nosso trabalho, entretanto, não se apoia na perspectiva espiritual, mas em seu sentido político-secular¹². Em

¹² O messianismo é também utilizado como um instrumento teórico na história brasileira para compreender aqueles movimentos sociais que ocorreram na Primeira República. Na caracterização desse fenômeno, costuma-se atribuir ao messianismo a defesa de uma figura religiosa. No entanto, dentro dessa perspectiva

outras palavras, na esfera social, o que quer dizer esperar pelo “messias”?

É preciso ser dito que retiro essa categoria de seus contornos teóricos – esboçados por Todorov - para dar vazão a uma hipótese que pretendo compartilhar nesse modesto ensaio: a de que o polarismo ideológico, levado a cabo de modo radical, pode engendrar as condições para a ocorrência do fenômeno do messianismo. E este, por sua vez, representa uma ameaça ao desenvolvimento societário (ampliação das possibilidades de vida para a parcela mais ampla possível da sociedade).

Em sua obra, Todorov adota como recurso chave para entender o messianismo político um impulso coletivo baseado em uma idealização social que almeja a transformação radical do mundo; e este projeto demanda o estabelecimento de uma espécie de vanguarda política, que é representada no arquétipo do messias, mas que não necessariamente implica a primazia de uma única pessoa. O cumprimento da expectativa messiânica pode acontecer pela associação de um punhado pequeno de líderes ou de um movimento mais abrangente, sempre de caráter fracionário em relação ao todo social que pretende representar. Nas palavras do autor:

Entonces se impone la idea de que la voluntad humana, si pasa a ser común, puede hacer reinar el bien y aportar la salvación a todos, y este feliz acontecimiento no tendrá lugar en el cielo, después de la muerte, sino aquí y ahora. Así, el voluntarismo asume determinadas herejías religiosas del pasado, milenarismos o mesianismos, que prometen la inminente transformación radical del mundo, con la salvedad de que ahora la naturaleza de estos objetivos es estrictamente secular. Si existe un mesías, es un personaje colectivo, el pueblo, una

secular do emprego do termo, a expectativa messiânica pode ser produzida sem uma referência direta a um líder religioso. É preciso fazer essa especificação, a fim de prevenir polissemias quase que inevitáveis devido aos desgastes desse conceito (em função de seus múltiplos usos nas diversas disciplinas das humanidades).

abstracción que permite que determinados individuos se presenten como su encarnación (TODOROV, 2012, p. 36).

O instrumento conceitual do messianismo político representa a encarnação por parte de determinada vanguarda política da solução social tão nutrida pela vontade de transformação do mundo. Ao realizar a recepção dessa categoria para a proposta do presente ensaio, reflito sobre o problema a partir da ótica política hodierna de recrudescimento da polarização ideológica tipificada pela realidade social que remonta às eleições brasileiras de 2018.

A adaptação consiste em que a ênfase expositiva não está na idealização social subjacente aos embates políticos historicamente observáveis, mas na condição singular de cultivo da expectativa de que o grupo político contrário se desidrate ao ponto de desaparecer. É a substituição da linguagem que regra o jogo da política (que pressupõe “adversários”) por uma que fale de “inimigos”. Ou seja, o que está em pauta é o fenômeno da guerra ideológica em vez de simples disputa política.

Nesse sentido, a expectativa de um messias político se gesta agora não por uma idealização social prévia, fomentada pelos líderes que prometem encarnar a sua concretização, conforme descrito em *Inimigos Íntimos da Democracia*, mas pela idealização da vitória na dita guerra ideológica. Em essência, essa linha de raciocínio não contradiz as premissas de Todorov, mas apresenta uma apropriação do conceito aplicada a uma análise não vislumbrada por ele.

O messianismo político carrega consigo um problema estrutural: no caso da expectativa religiosa, o pressuposto do ungido reside em sua perfeição moral e plena confluência entre o seu discurso, intenções, práticas e ações. No que tange à política, por outro lado, o messias será imperfeito como o é todo homem.

Logo, abrigar a ideia de que nossos dramas sociais serão resolvidos por um segmento que se contrapõe àqueles que identificamos como sendo nossos algozes não poderá produzir bons frutos.

Desta feita, compreendo que o desenvolvimento societário (ampliação das possibilidades de vida para a parcela mais ampla possível da sociedade) não tem no messianismo a sua expressão mais alvissareira. Supondo que se alcance o resultado preliminar de restauração da ordem pretendida, tal empresa conduzirá ao seguinte:

Una vez conquistado el bien, evidentemente habrá que dedicarse a «perpetuarlo». Dicho de outro modo: no puede dejarse de recurrir a la violencia, y a la Revolución la sucederá el Terror, que deriva no de circunstancias fortuitas, sino de la propia estructura del proyecto (TODOROV, 2012, p.38).

De maneira sucinta, implícita à pretensão messiânica, há pelo menos cinco problemas fundamentais, os quais nos servem como advertência filosófica: 1) assume para si um ideal perfectível a ser realizado por um homem corruptível; 2) o messianismo político pressupõe que fará um bem ao destronar a força que lhe obstaculiza; 3) para que a sua proposta vingue, o messianismo precisa se opor ao mal. Mas com o mal não se faz concessões, o que pode desencadear processos violentos a pretexto da paz; 4) a manutenção do bem requer vigilância quanto ao ressurgimento do mal, o que restringe a liberdade e a pluralidade; 5) a relação de supremacia do bem sobre o mal propicia o personalismo, isto é, a ideia de que apenas “este” messias poderá promover e sustentar o estado de coisas desejado pelo segmento que o apoiou.

Os aspectos acima explicitados não são nada estranhos às reflexões de Todorov, mas a coleção dos termos ora empreendida pelo presente trabalho visa a servir de suporte para a ponderação de que a polarização ideológica no Brasil pode funcionar como

a tempestade perfeita para o florescimento do fenômeno do messianismo, senão ele próprio, pelo menos a criação da expectativa de que ele se realize.

Para facilitar a argumentação, fiquemos na construção imagética da esquerda e da direita. Sob o medo do mal que um ou outro represente, resta-nos o apego ao polo antitético como solução. Nesse caso, o messias não seria nem mesmo esperado na condição de perfeição que lhe é convencional, como o seria uma água puríssima para nos hidratar; nesse caso, representaria alguns goles de água misturada a lodo, que, ainda causando desconforto, é preferível a morrer de sede.

A propósito da ilustração, por se tratar do acesso a um recurso indispensável à vida, não se pode esperar nada muito diferente do que uma disputa visceral pelo escasso recurso exemplificado. Transpondo a figura para a realidade política, na luta do bem contra o mal, a urgência do messias representa a opção pelo futuro de vida em detrimento de morte. A passionalidade ganha mais respaldo do que o cálculo racional acerca do que é mais justo ou mesmo mais salutar para o todo social.

É a partir dessa sensível elaboração que o polarismo ideológico pode tornar a sociedade suscetível ao messianismo político. Na medida em que a linguagem de guerra se instaura, a ética se resume ao preceito “seja o sobrevivente a reconstruir a ordem necessária à vida”. Não é à toa que o clima de tensão que vive o brasileiro ressoa pelos canais televisivos, pelas estações de rádio, pelas redes sociais e adentra os íntimos espaços das reuniões entre familiares, amigos e colegas de profissão em seus respectivos ambientes de trabalho. À espreita, há líderes que se identificam aos distintos campos do polarismo prontos para a oportunidade de vocacionar todas as vozes de revolta e assumir o lugar de resolução dos conflitos, carregando consigo os cinco problemas há pouco enunciados.

No estágio a que chegamos, a conceituação mais precisa e sucinta do polarismo ideológico abordado ao longo do texto se torna necessária, ao que tomo por empréstimo as seguintes notas: “[O polarismo ideológico se dá] Quando o grau de polarização das partes que se defrontam se eleva a ponto de pôr em grave perigo a [sua] mútua existência [...]” (BOBBIO, 1998, p. 158, adaptado). Assumo que o polarismo atinge a tônica negativa quando o conflito deixa de ter por base os valores em disputa e passa a ter como eixo de luta a própria existência de oposição, considerada em si perigosa. Ou seja, no polarismo há um flerte constante com a violência e supressão dos valores da liberdade e da tolerância. A constatação empírica desse fenômeno no Brasil a partir das eleições de 2018 é praticamente inquestionável.

Pode-se supor que o messias a surgir da expectativa de eliminação do polo oposto introduzirá uma forma política personalista que apaga a possibilidade da construção de soluções mais plurais e coletivas para as questões que alvoroçam o ânimo de nossos tempos. As eleições de 2018 lançam luz sobre o ambiente bélico em que as personagens da cena política centralizaram a esperança pelo futuro. Se tudo isso fosse puramente episódico não haveria nada mais normal do que haver disputas em matéria de política. Mas, pelos recônditos do país, está-se a sedimentar uma forte ojeriza de um campo do espectro político pelo outro, o que não é benéfico ao aludido desenvolvimento societário.

O risco do messianismo é o último estágio de desalento com as instituições políticas organizadas ao longo da história política nacional. Nesse instante escatológico passará a valer a expectativa de que precisamos de uma força maior que faça valer o bem sobre o mal. Reafirmados os cinco problemas do messianismo, a façanha final é o encolhimento das liberdades e

a falência de uma construção social mais ampla para enfrentar os problemas de ordem coletiva. Em suma, na ausência da convivência dialética, faz-se emergir o palco da violência.

A advertência pode ser encapsulada: o personalismo do messias político pode não ser favorável a nossa salvação, mas condenação. Na binária luta do bem contra mal, no campo da política, parece mais seguro esperar pela mitigação do mal e pelo aprimoramento do bem em substituição a uma expectativa de que um dos campos prevaleça ou seja suprimido. Recomenda-se pressupor, ainda, que esses parâmetros sejam compreendidos como dinâmicos e regulativos, jamais estanques.

AS VANTAGENS DA DEMOCRACIA

Ajuizada a natureza problemática do messianismo, a qual - de acordo com a hipótese - é perceptível no caso brasileiro atual em virtude do polarismo ideológico, resta-nos indagar a respeito de posições alternativas. Como uma possível antípoda ao messianismo, proponho a democracia, que, apesar de jovem e repleta de limites estruturais, continua a se mostrar como o mecanismo mais plausível para administrar os conflitos. Tal forma política se aplica prodigamente ao Brasil, haja vista a profunda disparidade entre as classes socioeconômicas. O aprimoramento da democracia se mostra como um caminho razoável para mitigar os problemas sociais.

A desigualdade em si não seria um problema mortal, desde que o mais “desigual” possuísse amplo acesso às condições básicas para o exercício de sua vida. Não é esse o caso em pauta, pois falta o mínimo, como saneamento básico, comida na mesa, creches, infraestrutura, transportes públicos, atendimento psiquiátrico aos mais necessitados e educação capaz de ampliar as possibilidades de quem é de origem mais pobre. O que se

reflete no baixo desempenho do IDH brasileiro, apesar de riqueza econômica geral¹³.

A insatisfação legítima perante a essas mazelas pode fomentar a pressa de resolver os conflitos, o que, por sua vez, predispõe-nos a crença em promessas que sugiram soluções rápidas e fáceis. Este passo em falso pode levar ao populismo ou mesmo a um messianismo *stricto sensu*. Ambas as propostas se nutrem mais da capacidade persuasiva de seus discursos do que propriamente da apresentação de resultados consistentes em termos de políticas públicas efetivas. Em suma, é preciso cultivar as advertências contra panaceias messiânicas na esfera da política, que deve ser considerada como a “arte do possível”¹⁴.

Para que não se deixe o poder no vácuo, é indispensável pensar em um modo de organização política. A democracia, então, se torna imprescindível. A copresença do Estado brasileiro é fundamental à tarefa de não deixar a população mais carente entregue a sua própria sorte. Para que seja coerente apontar as vantagens da democracia, recomenda-se dispor de uma definição que a caracterize em seus princípios gerais:

Na teoria política contemporânea, mais em prevalência nos países de tradição democrático-liberal, as definições de Democracia ten-

13 ASSAD, 2020, pp.7-8: “No cenário mundial, o Brasil figura como um país altamente desigual. Dos 53 países com desenvolvimento humano alto, somente quatro - Brasil (53,3), Botswana (53,3), Santa Lucia (51,2) e África do Sul (63) - receberam índice de desigualdade superior a 50. A Noruega, por exemplo, que desde 2013 apresenta o maior IDH, alcançou um índice de desigualdade de 27,5. E mais, apenas seis países, todos no continente africano, alcançaram índice de desigualdade superior ao do Brasil: Moçambique (54), Lesoto (54,2), República Central Africana (56,2), Zâmbia (57,1), Namíbia (59,1) e África do Sul (63). Por isso, quando se desconta a desigualdade, o Brasil perde 23 posições no ranking mundial, a maior dentre todos os países”.

14 BISMARCK, 1981, p.8: “Politik ist die, Kunst des Möglichen”.

dem a resolver-se num elenco mais ou menos amplo, segundo os autores, de regras de jogo ou de [...] “procedimentos universais”: 1) o órgão político máximo, a quem é assinalada a função legislativa, deve ser composto de membros direta ou indiretamente eleitos pelo povo, em eleições de primeiro ou de segundo grau; 2) junto do supremo órgão legislativo deverá haver outras instituições com dirigentes eleitos, como os órgãos da administração local ou o chefe de Estado (tal como acontece nas repúblicas); 3) todos os cidadãos que tenham atingido a maioridade, sem distinção de raça, de religião, de censo e possivelmente de sexo, devem ser eleitores; 4) todos os eleitores devem ter voto igual; 5) todos os eleitores devem ser livres em votar segundo a própria opinião formada o mais livremente possível, isto é, numa disputa livre de partidos políticos que lutam pela formação de uma representação nacional; 6) devem ser livres também no sentido em que devem ser postos em condição de ter reais alternativas (o que exclui como democrática qualquer eleição de lista única ou bloqueada); 7) tanto para as eleições dos representantes como para as decisões do órgão político supremo vale o princípio da maioria numérica, se bem que podem ser estabelecidas várias formas de maioria segundo critérios de oportunidade não definidos de uma vez para sempre; 8) nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria, de um modo especial o direito de tornar-se maioria, em paridade de condições; 9) o órgão do Governo deve gozar de confiança do Parlamento ou do chefe do poder executivo, por sua vez, eleito pelo povo. Como se vê, todas estas regras estabelecem como se deve chegar à decisão política e não o que decidir. Do ponto de vista do que decidir, o conjunto de regras do jogo democrático não estabelece nada, salvo a exclusão das decisões que de qualquer modo contribuiriam para tornar vãs uma ou mais regras do jogo (BOBBIO, 1998, pp.326-327).

A exposição acima fora objeto do estudo de Bobbio que analisou, dentre as ricas páginas dedicadas às múltiplas vicissitudes da democracia, elementos comuns às concepções contemporâneas de democracia. Dos pilares assinalados pelo cientista político, sublinho dois: a natureza universalista e igualitária do projeto democrático.

Na esteira daqueles cinco problemas associados à expectativa messiânica no âmbito da política, a democracia é mais vantajosa, pois: 1) reconhece a sua índole corruptível, por isso postula amplos mecanismos de controle e regulação; 2) em sua articulação, a democracia pressupõe que a estabilidade política se sustentará sob a égide do diálogo entre as forças divergentes da sociedade; 3) para que a sua proposta de solução vingue, a democracia precisa fazer concessões aos diversos grupos sociais por ela representados, por meio de seus aparatos institucionais e leis, sem tomar partido por nenhum segmento em particular, devido ao seu caráter universalista e igualitário na perspectiva formal da constituição que a rege; 4) a manutenção do bem requer vigilância quanto ao ressurgimento do mal, o que amplia a liberdade e a pluralidade contra a emergência de formas autoritárias de governo; 5) bem e mal são parâmetros que regulam o grau de participação democrática, de modo que a degradação das instituições e de seus mecanismos de controle implica o dano do caráter universalista e igualitário, ao passo que o respectivo aprimoramento implica ganho de participação universal e igualitária.

No fim, os pressupostos acima discutidos levam a alternância de poder, uma vez que não há um modo personalista de governança nem há quem seja insubstituível e não passível de aperfeiçoamento. Em consonância com a natureza libertária da democracia, pode-se destacar daquele trecho de Bobbio: “Do ponto de vista do que decidir, o conjunto de regras do jogo democrático não estabelece nada, salvo a exclusão das decisões que de qualquer modo contribuiriam para tornar vãs uma ou mais regras do jogo”. Ou seja, em vez de restringir, a democracia amplia o campo da liberdade cidadã.

Desta feita, a democracia funciona como antípoda à expectativa messiânica, pois entende que as mudanças são graduais e desgastantemente conflitivas, pois a sociedade reflete posições

divergentes e em tese igualmente legítimas. Nesse sentido, não há soluções fáceis e rápidas para os problemas políticos, mas todos eles precisam ser resguardados ao tratamento que proteja a dignidade universal humana, a tolerância e os direitos humanos. Tal observância e advertências se aplicam na medida em que os pilares citados representam patrimônio civilizatório importante, não sendo mais sábia a opção pela violência e pelo radicalismo como talvez fora o caso quando não havia terreno ético e político minimamente pavimentado para mediar os conflitos, que bem ou mal trouxeram a humanidade e a parcela dela aqui discutida, isto é, a sociedade brasileira, ao seu *status* atual.

Longe de ser perfeita, há mais o que perder com a relativização da democracia do que a ganhar. As necessárias mudanças devem ser mediadas pela linguagem da política e não da guerra ideológica que se vislumbra pelo polarismo, fator de risco para o fortalecimento da expectativa messiânica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na religião a crença em um messias não é em si mesma problemática, pois se supõe que tal agente seja perfeito, ao passo que na esfera humana não se pode esperar outra coisa que não o imperfeito. Logo, o messianismo político é em si mesmo problemático e fadado ao fracasso.

O cerne da análise proposta por este ensaio está em denunciar o estado de coisas que está se formando em torno de uma radical polarização ideológica que pode produzir, dentre outras coisas, uma expectativa messiânica que prometa dirimir os conflitos anunciados pela polarização. Tal procede em uma linguagem de guerra e não de simples oposição política. Com isso, assume-se o risco de se alimentar líderes e personas autoritárias que vocacionem as suas respectivas insatisfações sociais.

Defendo que a democracia é o modelo mais coerente para organizar as vicissitudes políticas sem produzir o esgarçamento do tecido social brasileiro, o qual está submetido a temerárias dúvidas perante o cenário de polarização ideológica e degradação dos vínculos afetivos, sociais e profissionais que coesionam a sociedade.

Espera-se que tenha sido compreendido o messianismo político como uma categoria que expressa o problema de uma forma pejorativa de radicalismo político. A saber, de um *modus operandi* personalista, no sentido de concentrar a salvação social em suas próprias bandeiras ideológicas, pulverizando o valor da liberdade em prol da vitória na polarização ideológica. Em relação a esse iminente problema, tentei propor algumas advertências filosóficas que desembocam na opção pela democracia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSAD, Leonor; MARIUZZO, Patricia. *A desigualdade escondida nos índices*. Ciência & Cultura. vol.72, nº1, São Paulo Jan./Mar, pp.6-8 2020.

BISMARCK, Otto Von. *Die Kunst des Möglichen*. Stuttgart: Husum Druck und Verlagsgesellschaft, 1981.

BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Vol. I. Trad. Carmen C. Varriale [et all]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ECCEL, Daianne. *Debate sobre o totalitarismo: a troca de correspondências entre Hannah Arendt e Eric Voegelin*. Lua Nova - Revista de Cultura e Política, v. 101, p. 141-174, 2017.

GREGORIO, Rafael. *Eleição de 2018 será lembrada pelos casos de violência, dizem analistas*. Folha de São Paulo. São Paulo, 28 de Outubro,

2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/eleicao-de-2018-sera-lembrada-pelos-casos-de-violencia-dizem-analistas.shtml>>.

PIOVESAN, F. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 18. ed. São Paulo: Saraiva, 2018. v. I. 751p.

REIS, Marco. *Extremistas de direita e esquerda são os propagadores de fake news*. Entrevista. Trama: Indústria Criativa em Revista. Dossiê *Fake News*, pós-verdade(s) e economia criativa Ano 5, vol.8, n.1, jan-junho, pp. 151-158, 2019.

SILVA, G. J. *Conceituações Teóricas: Esquerda e Direita*. Humanidades em Diálogo (Impresso), v. VI, p. 149-162, 2014.

SOUZA, M. *As representações do messianismo nos livros didáticos: Um Debate Historiográfico*. XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, pp.1-17, 2015.

TODOROV, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Traducción de Noemí Sobregués. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2012.

10

⊙ poderoso *versus* o despótico e tirânico: ⊙ lógos no *Elogio de Helena**

Vicente Thiago Freire Brazil¹

INTRODUÇÃO

As formas de exercício do poder – desde a Antiguidade – podem estabelecer-se de múltiplas maneiras. Essa pluralidade de potências é identificável especialmente por meio de uma variedade de termos que os antigos utilizavam designar esta prática. Destaque-se ainda tanto a natureza personificante do poder, bem como a complexidade de vocábulos utilizados para nomear os indivíduos investidos de tal qualidade.

Por uma opção metodológica, ante a amplitude desse universo discursivo-político, serão avaliados – em separado e em diálogo – os termos: *δυνάστης*, *δεσπότης* e *τύραννος*, os quais podem ser respectivamente traduzidos, ainda que de modo provisório como demonstrar-se-á ao longo do texto, por o *poderoso*, o *déspota* e o *tirano*.

¹ O presente texto é parte dos resultados obtidos a partir das pesquisas produzidas no estágio Pós-doutoral realizado no PPG-FILOSOFIA da UFC.

1 Doutor em Filosofia, docente da Universidade Estadual do Ceará.

Parece evidente que no curso da história do pensamento político ocidental estes termos adquiriram para si funções bastante específicas, circunscrevendo o campo designativo referente a determinadas funções enquanto imagens personificantes de certas formas de governo, poder ou dimensão política.

Todavia, se levarmos em consideração um trato mais generalista destas três palavras, elas podem ser compreendidas como intercambiáveis entre si, transitando todas entre acepções mais genéricas – como o meramente “senhor”, “amo”, “chefe”, ou seja, o homem responsável por uma família, um grupo de pessoas ou um negócio – até designações mais específicas e complexas – tais como “Rei”, “governante” e “tirano”; ficando ainda em aberto o debate sobre a legitimidade ou ilegitimidade do exercício de poder de alguém assim denominado exerce.

A pesquisa, identificação e apresentação de cada um destes termos em funções variadas com relação a questão do poder será muito útil para futuramente distinguir neles mesmos aquilo que de modo inicial entender-se-á indistinguível. Antes de mais nada – ainda que para uma rápida problematização em termos registro dos termos – seria imprescindível destacar que existe uma evidente assimetria entre a recorrência textual de *δεσπότης* e *τύραννος* em comparação a de *δυνάστης*. Enquanto este último termo figura numa baixa quantidade de vezes no *corpus* da literatura clássica², os dois primeiros possuem um registro bem maior, com especial destaque para a frequência documental do termo *τύραννος*.

² Registre-se aqui o intrigante fato do termo *δυνάστης* ter um enorme percentual de seu registro nas obras de quatro historiadores gregos: Diodoro Sículo, Pólibo, Plutarco e Estrabão. Sendo todos estes escritores de obras desenvolvidas no momento histórico da virada do século I a.C. para o século I d.C. Deve-se esclarecer, no entanto, que já no século V a.C já encontram-se textos em que há o uso do vocábulo em análise.

Façamos, para termos amostrais, uma análise a partir de alguns casos paradigmáticos na literatura clássica, onde a natureza intercambiável dos três termos demonstrar-se-á absolutamente evidente. Dito de outra forma, antes de analisar o impacto de um possível enriquecimento semântico de cada um destes termos, o que acabará por estabelecer uma nítida ruptura conceitual entre eles, demonstrar-se-á – num esforço empreendido na direção oposta – como em um determinado momento histórico esta especialização dos três vocábulos em análise não foi tão natural e evidente assim.

ΔΥΝΑΣΤΗΣ, ΔΕΣΠΟΤΗΣ Ε ΤΥΡΑΝΝΟΣ COMO MUITAS FORMAS DAS MÚLTIPLA POTÊNCIAS

Na Ética a Nicômaco 1160b, quando Aristóteles está tratando sobre as formas de poder, com destaque para as degenerações de uma monarquia que podem conduzi-la a tornar-se uma tirania, o filósofo apresenta um notável exemplo da forma comutativa dos termos *δεσπότης* e *τύραννος*.

Para contextualizar o fragmento aristotélico é necessário dizer que, inicialmente, o estagirita compara por analogia o governo monárquico ao poder paternal no seio familiar. Entretanto, para ressaltar a possibilidade desta forma de governo degenerar-se em uma tirania, Aristóteles cita o modelo familiar persa no qual – conforme o testemunho do filósofo – o pai teria amplos poderes sobre os filhos, exercendo uma relação de senhorio na qual sua prole é tratada como um conjunto de meros escravos a serviço de seu senhor.

Nas palavras do filósofo – com o grifo nosso:

Assim, a relação de poder que existe entre pais e filhos tem uma configuração comum à da monarquia, porque cuidar dos filhos é a preocupação do pai. Daí também que Homero chame pai a Zeus.

Na verdade, a monarquia pretende ser uma forma de poder paternal. Mas já entre os Persas a forma de poder paternal é tirânica, porque os pais servem-se aí dos filhos como se fossem escravos. E a relação de poder entre *senhor* e escravos é *tirânica*, porque nela se trata apenas do interesse do *senhor*. Mas se algumas destas formas de exercício de poder paternal são corretas, a persa, pelo contrário, está errada. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II6ob).

Temos neste contexto aristotélico, um testemunho literário em que *δεσπότης* e *τύραννος* são sinônimos perfeitos, oportunidade esta em que o filósofo, ao falar sobre os malefícios do poder tirânico, prefere identifica-lo pelo vocábulo que chegou até como *δεσπότης*, sem qualquer tipo de prejuízo para a compreensão do texto cujo objetivo é discutir uma forma de tirania.

Note-se que a opção por traduzir *δεσπότης* como “senhor” parece mais apropriada que a alternativa mais natural, “déspota” – a qual seria inclusive mais próxima de uma literalidade – pois Aristóteles está referindo-se ao proprietário de escravos que mantem com seus escravos uma relação de abuso de poder constituindo-se assim um tirânico amo de tais indivíduos.

Passemos agora a avaliar outro par semântico da nossa tríade de palavras, desta vez, *δυνάστης* e *δεσπότης*.

Plutarco, ao falar sobre uma das manobras militares-econômicas bem sucedidas do grande líder ateniense do século V a.C – a expedição ao Ponto – em sua obra *Vidas Paralelas*, apresenta-nos um fragmento textual de onde podemos inferir uma relação de significância intercambiável entre *δυνάστης* e *δεσπότης*. É assim que nos narra o historiador grego:

Ele embarcou para Ponto com uma grande frota, soberbamente equipada. Para as cidades gregas ele cumpriu suas solicitações e tratou-os com humanidade; para os povos bárbaros circundantes e seus Reis e *senhores* mostraram-lhes a grandeza de seu poder e sua

segurança e coragem, porque navegaram onde queriam e tinham sob seu controle todo o mar; e ele deixou os sinopenses treze navios comandados por Lámaco e soldados para fazer na frente do tirano Timesilao. (PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Péricles*, 20)

Como é possível depreender-se da citação plutarquiana, a palavra “senhores” está mencionada em um contexto explicitamente político, e mesmo assim o historiador opta por utilizar *δυνάσταις* em uma clara substituição a *δεσπότης* o qual, visto sob uma ótica mais tradicional, seria uma opção muito mais comum de registro num contexto como esse. “Os poderosos” – para referir-se aos bárbaros no contexto narrado – seria uma outra possibilidade de tradução, a qual assumiria uma natureza política atribuível ao termo *δεσπότης* e poderia ser absolutamente substituível pelo equivalente imediato “déspotas”.

Está bem claro no contexto do fragmento textual que não se trata de uma referência às atribuições de um chefe de família ou de um dono de escravos, e sim, um paralelismo semântico com o termo “Rei”, o que implica em um uso político de um vocábulo que teria, comumente, uma conotação mais familiar, estritamente associado a funções político-sociais.

Como pode-se perceber neste esforço introdutório, a diferenciação conceitual entre estas três palavras – a variar o contexto – não é tão evidente assim. Desta forma, feita esta ressalva, passemos agora a avaliação do uso específico que Górgias de Leontinos faz do termo *δυνάστης* na sua célebre obra, o *Elogio de Helena*.

HELENA E O “LÓGOS” NO ENCÔMIO GORGIANO

A temática geral do *EH* é a discussão sobre a imputabilidade de Helena ante as já tradicionais acusações que pesam sobre a (anti)heroína grega. No encômio, Górgias procura demonstrar

que a incriminação da filha de Zeus constitui-se uma perene injustiça que se perpetua no ideário cultural grego, mas que precisa ser rechaçada em todos os seus aspectos.

Desta forma, o sofista não só apresenta-nos uma engenhosa defesa da mal afamada esposa de Menelau, como inverte a situação e emprenha-se em demonstrar a necessidade de elogiar o comportamento e a atitude de Helena. É assim, nesta perspectiva mais propositiva que entende a quarta possibilidade de inimputabilidade de Helena – a manifestação do *eros* – como uma postura protagonística, que autores como Miranda (1999) e Cassin (2005) defendem a tese de uma personagem mais autônoma e consciente de suas decisões.

Nas palavras de Cassin:

Quanto a mim, a quarta parte parece indicar o início de um novo tempo na argumentação. Com efeito, os três momentos, aqui apenas anunciados, têm em comum o fato de apresentarem uma Helena vítima, impotente, passiva, quer sob efeito do golpe da vontade dos deuses, quer sob efeito da violência de um homem ou da tirania do discurso, golpes cada vez mais irresistíveis. O quarto motivo, para dizer sem volteios, é ode uma Helena culpada, mulher que escolheu, de coração, partir em fuga com o homem que lhe agradava. É esta adúltera que Górgias, cada vez mais convicto, chega, por certo, a inocentar: ela será, ainda uma vez, apenas a vítima, a vítima dos seus próprios olhos. (CASSIN, 2005, p.296)

Górgias estabelece o estatuto de inocência da personagem através de uma estratégia de ataque e desmonte àquelas, que o sofista considera, como as quatro principais linhas de responsabilização que pesam sobre Helena: O poder divino como determinante dos acontecimentos (§6); o uso da força por Páris (§7); a irresistibilidade do *lógos* (§8); e por fim – e de uma maneira quase surpreendente – o poder arrebatador e unificador do *erós* (§18).

Fica muito explícito, no decorrer do *EH*, que enquanto Górgias empreende a defesa de Helena ele também vai realizando uma ampliação do objeto de louvor para também englobar o *lógos*, a discursividade, em seu gabo confundindo propositadamente argumentos pró-Helena com argumentos em defesa do *lógos*. Este então é um importante aspecto para compreensão do todo do encômio gorgiano, sempre levando em consideração que a distinção Helana/*lógos*, para fins de leitura e análise hermenêutica do *EH*, não é tão evidente assim, por isso, todo elogio, e qualquer defesa gorgiana a Helena, também deve ser analisado como um gabo à discursividade e uma salvaguarda ao poder e autoridade do *lógos*.

O argumento da equiparação, Helena/*lógos*, ganha razoabilidade quando analisa-se detidamente o parágrafo §8. A condição dúbia da filha de Zeus – culpada e/ou inocente, ativa e/ou passiva, protagonista das ações e/ou marionete dos acontecimentos – passa a ser transposta para o próprio *lógos*. Fica muito claro que ambiguidade helênica não é um critério que deve ser julgado moralmente, a condição dilemática de Helena é constitutiva, tragicamente própria dela mesma enquanto pessoa.

Nada em Helena, como também no *lógos*, estabelece-se peremptoriamente, tudo é construído, móvel, transitivo. Emerge assim uma dicotomia peculiar associada à discursividade gorgiana: verdade e/ou engano, *lógos* e/ou *dóxa*.

Nenhum dos binômios atribuídos à Helena ou ao *lógos* devem ser compreendidos como irreconciliáveis, na verdade, no texto gorgiano fica evidente muito mais um esforço aproximativo do que uma distinção. Assim, a ilusão – outra possível tradução para *apáte* no contexto do *EH* – expressa muito bem a natureza verossimilhante da verdade. Como afirma-nos Dinucci – inclusive sugerindo uma outra opção de tradução:

[...] é incorreto dizer que Górgias considera o discurso como enganador [no sentido pejorativo]. Essa palavra só tem para nós um

sentido moral negativo, que tende a ocultar o fato de que Górgias via também no discurso uma força construtiva e não somente destrutiva. Utilizaremos, outrossim, o adjetivo sedutor, que parece expressar melhor a qualidade que Górgias aponta do discurso, pois este último adjetivo apresenta em nossa língua uma certa ambivalência. (DINUCCI, 2017, p.31)

A oposição verdade/engano constitui-se muito mais como uma falsa contradição do que propriamente um problema no pensamento de Górgias. Superada esta questão da natureza negativa da carga semântica atribuída ao conceito de *apáte*, torna-se bem mais fácil o entendimento de que a construção da verdade a partir da sedução é uma excelente opção gnosiológica.

Já com relação ao par semântico *lógos/dóxa*, encontra-se no *EH* uma absoluta correlação com as teses defendidas por Górgias no seu *Tratado sobre a Natureza ou Tratado do não-ser*. Desenvolvendo uma grave resposta à proposta eleática, mais especialmente parmenídica, sobre a questão do *lógos* e da *dóxa*, Górgias defende a *dóxa* como única via válida para acesso à realidade.

Inverte-se assim a lógica de recepção da opinião dentro do processo gnosiológico. Ela não deve ser evitada e descartada, na verdade, ante a impossibilidade de captação onto-epistemológica da realidade – proposição central do *TSN* – a *dóxa* passa ser acolhida como única forma possível da manutenção de alguma comunicabilidade.

Sobre essa concepção instrumental da opinião no pensamento gorgiano, Futter (2011) defende a seguinte tese, a qual a presente investigação associa-se completamente, numa citação longa, mas imprescindível:

A noção de doxa não é um conceito unívoco. A questão fundamental- se é esta- é que podem ser encontrados três sentidos possíveis de doxa nesse trabalho. O Primeiro, em certas passagens, doxa parece ser melhor concebida como certa instância ou faculdade intelectual.

Por exemplo, no §11, Górgias argumenta acerca da fragilidade intelectual do homem- as limitações de uma memória imperfeita, percepção do presente e previsão- a qual necessita da doxa como guia, apesar de insegura e incerta. Nesse contexto, doxa parece dar-se como uma instância cognitiva secundária, apesar de ser a que mais os homens se relacionam. [...] Em outros momentos do discurso, a doxa é melhor compreendida como sendo o estado cognitivo de um agente. Por exemplo, no Helena §13, Górgias oferece três exemplos de persuasão pelo logos: os discursos dos astrónomos, os debates jurídicos, e as disputas entre filósofos. [...] Considere-se a seguinte frase: “É necessário, porém, que eu o demonstre também à opinião dos ouvintes”. Nessa sentença, o caso dativo sugere que a doxa é uma espécie de instrumento usado pelo orador, tornando-se, assim, nem uma instância cognitiva, nem uma condição subjetiva de consideração de algo como verdadeiro. Esse é, portanto, o terceiro sentido de doxa que pode ser encontrado no Helena. (FUTTER, 2011, p.4,5)

A opinião é uma versão empobrecida da verdade, de fato, ela é a única forma – ainda que precária – de acesso à realidade tragicamente atravessada pela ignorância, a dúvida e o limite da cognição humana.

É sob esse pressuposto específico que a presente investigação desenvolve-se, compreendendo que a argumentação favorável a Helena e sua inculpabilidade deve ser tratada – na forma que for possível e hermeneuticamente cabível – de maneira análoga com relação ao *lógos*/discursividade e a realidade no *EH*.

O PODEROSO VERSUS O DESPÓTICO E O TIRÂNICO NO ELOGIO DE HELENA

Existem formas legítimas e deslegítimas de uso do *lógos*. Esta é uma das possíveis conclusões que se pode apreender de uma leitura do *Elogio de Helena* na qual estabeleça-se uma articulação global entre as teses apresentadas por Górgias no seu célebre encômio e o pensamento do sofista como um todo.

O *paígnion* gorgiano – como ele mesmo nomeia o *EH* ao final de seu esforço panegírico em defesa da honra da mal afamada Helena – muitas vezes é subestimado, lido apenas como uma peça retórica, sem qualquer tipo de implicação teórica ou explicitação conceitual do pensamento gorgiano como bem aponta-nos Giombini (2016).

Muito dessa errônea impressão é resultante de uma abordagem superficial do pensamento de Górgias, na qual este é reduzido a imagem de um mero interlocutor socrático-platônico, cujo único papel é servir de antípoda caricatural do filósofo. Essa compreensão não é apenas academicamente frágil como desonesta para com a tradição da filosofia como um todo e para com a sofística em específico³.

Se há uma advertência que precisa ser feita a todos aqueles que iniciam a leitura dos textos do leontinense, é esta: que o façam cômicos de que nestes Górgias faz a apresentação de teses complexas e relevantes em um estrutura engenhosa, as quais transitam entre a poesia e a prosa, a oratória e o filosófico, um jogo aparentemente banal e uma apresentação enriquecedora da linguagem. Distinguir os respectivos estratos argumentativos da filosofia gorgiana – sim, é óbvio que anacronicamente pode-se falar de uma filosofia desenvolvida pelo sofista – é uma empresa tanto desafiadora quanto enriquecedora.

Mas a quem Górgias defende no *EH*, a bela mas infeliz filha de Zeus ou o *lógos*? Essa é uma questão incontornável que todo leitor que se depara com o texto gorgiano precisa propor algum tipo de resposta, sabendo que as consequências oriundas da proposição assumida trazem

³ Autores como Kerferd (2003), Cassin (2005), Untersteiner (2012), desde o final do último quarto do século passado vem demonstrando a fragilidade deste tipo de visão pejorativa dos sofistas. Eles eram pensadores contemporâneos e interlocutores privilegiados no século V a.C.

consigo um conjunto de novos corolários colaterais que impactarão em outros campos de intersecção do pensamento do sofista com temas que lhe são caros como a ontologia, a epistemologia e a política.

Na perspectiva desta pesquisa, para alcançar-se a resposta a essa questão deve-se, em primeiro lugar, demonstrar como Helena é apropriada por Górgias como uma personificação analógica da discursividade e como tal heroína gorgiana carrega em si uma toda dubiedade tendo ela mesma uma dupla natureza – mortal e divina, frágil e forte, monstruosa e bela – tendo também dois pais: Zeus e Tíndaro (§3).

A dupla condição, divino-humana de Helena, espelha de modo perfeito a estrutura onipotente do *lógos* gorgiano. A discursividade no *EH* estabelece a realidade que está acessível aos humanos, pois tendo em vista nossa condição ambígua – de aspiração, porém, limitação ante ao conhecimento do mundo – é no discurso que construímos e captamos toda a profundidade do real, aquilo que podemos provisoriamente definir como verdade.

Uma consequência geral que deriva desta afirmação sobre o conceito de verdade gorgiano é a demonstração teórica de que o sofista não é um cético ou algum tipo de subjetivista-niilista clássico, há uma teoria da verdade em Górgias a qual está presente no *EH* e pode ser definida nos seguintes termos conforme Brígido nesta longa, mas esclarecedora referência:

Górgias, não seria então um niilista, relativista, ou cético, não é que ele afirme dogmaticamente que não exista verdade, ou que ela é relativa a cada um, ou ainda que não exista um critério para se alcançá-la. [...] Parece-nos então que – deixando claro que sempre a partir de certa leitura desse Tratado e dos outros textos remanescentes de Górgias –, apesar de não encontrarmos uma “teoria” bem formada acerca do conhecimento e da linguagem nos fragmentos de Górgias, é possível encontrar alguns elementos que nos fazem deduzir uma

nova forma de pensar a linguagem e o discurso e sua relação com o conhecimento, a saber, a língua não poderia representar a realidade concreta ou a verdade e também perderia sua função de transmissora de conhecimento de um indivíduo ao outro. Entretanto, nem por isso a realidade é negada ou relativizada por Górgias, nem a palavra seria “inutilizada” por essa limitação, pelo contrário, essa limitação tornaria a palavra mais “poderosa” ainda, pois ela seria “algo” autônomo capaz de “fabricar” o mundo, fazer com que ele advenha, em outras palavras, a palavra seria responsável justamente por plasmar a realidade. (BRÍGIDO, 2014, p. 137,138)

Retomando a articulação entre discursividade e Helena é importante destacar a conotação protagonista que Górgias atribui a rainha espartana em seu encômio. Alguém como Helena não é vítima da história – como bem argumentará o sofista nos parágrafos §6º e §7º–, desta forma, a personagem não pode ser lida no discurso gorgiano como uma mera vítima do destino, do capricho dos deuses ou da força de Páris, mas como protagonista de sua própria trajetória, por isso toda imputação a ela direcionada é injusta e indigna.

Cada uma das acusações atribuídas a Helena que são desconstruídas pelo sofista, por similaridade, podem ser atribuídas também ao *lógos* – a suposta criminalização da discursividade que é rotulada como “má retórica”⁴ ou apenas uma prática irracional⁵ que se estabelece pelo uso tirânico do discurso que pode iludir multidões, e além disso, a falácia da generalização do *lógos* sofístico como expressão da instrumentalização despótica da palavra.

No *EH* a discursividade não é tirânica ou despótica – todavia – também não é um componente débil ou acessório do devir humano, o *lógos* é poderosíssimo (§8) não sendo divino, ele

⁴ Vide *Fedro*, 273d-e.

⁵ Vide *Górgias*, 465a.

plasma a realidade de modo tão criativo que age “divinamente”. Como afirma-nos Cassin (2005, p.297): “[...] o discurso não é o instrumento dos deuses. O discurso é, de preferência, um deus, na equação que se forma entre sua pouca materialidade (os sons são tão inapreensíveis quanto os átomos) e seu imenso poder.”

A diferença do poder do discurso argumentativamente elaborado, para a tirania da vontade dos deuses – defendida no universo da religiosidade – ou para a violência despótica da tradição do mais forte sobre o mais fraco, é sua potência de produção de afetos nos indivíduos, estabelecendo assim realidades significantes.

É por meio do uso da linguagem em toda a sua potência, isto é, beleza poética, força retórica, encantamento afetivo, que se evitará toda manifestação tirânica do falso discurso, daqueles que incriminam inocentes e impõem pechas sobre vítimas indefesas. A tirania das narrativas deterministas, das tradições sociais obtusas e injustificáveis, o despotismo dos discursos de ódio e violência, todas estas deformações do *lógos* precisam ser confrontadas pelo poder da discursividade que reabilita personagens estigmatizados e histórias deturpadas.

Toda tirania, que se constitui como uma experiência deformada e deformante da vida em coletividade, tem como pano de fundo o uso da linguagem como instrumento de guerra, ataque, controle. A maneira pela qual Górgias propõe a compreensão da linguagem no EH é completamente outra, visa a defesa, o reestabelecimento da ordem, ou quem sabe, o útil estabelecimento desta.

Nas palavras do sofista:

Cabe, ao mesmo homem, dizer com retidão o que é preciso, e contradizer aqueles que reprovam Helena, mulher que reúne, em uma

só voz e em uma só alma, a crença dos que ouvem os poetas e o ruído de um nome que abriga a memória de infortúnios. Quanto a mim, espero, dando lógica ao discurso, fazer cessar a acusação que pesa contra esta mulher sobre a qual se ouve tanto disparate, demonstrar que aqueles que a reprovam, enganam-se; mostrar a verdade e dar fim à ignorância. (GÓRGIAS, *EH*, §2)

Se, como aqui nos propomos a pensar, Helena é imagem do *lógos*, ela é muito mais senhora de seu destino – como defende, por exemplo Coelho (1999) – do que mero objeto das disputas entre deuses (Afrodite, Atenas, Era, Zeus) e homens (Menelau e Páris, Tíndaro). Ela decide o que faz, e isto está alinhado a proposta de uma tardia hipótese daquilo que determinou a ida de Helena à Troia: o *éros*.

Nos parágrafos §18 e §19, Górgias argumenta que é a potência erótica que mobiliza todos os afetos nesta grande narrativa. Não se trata mais, neste momento do panegírico gorgiano, de argumentar favoravelmente a uma determinação divina ou algum tipo de êxtase religioso, mas às afecções que tocam a alma e mobilizam os indivíduos.

Toda relação erótica é, em certa medida, sinérgica. Pode até haver momentos de protagonismo de um dos envolvidos no enlace erótico sobre o outro, contudo, a relação amorosa nunca é gerenciado por apenas de uma das partes – amante e amado não são papéis estanque, inamovíveis, inquestionáveis, *erastes* e *eromenos* são funções intercambiáveis tanto numa mesma relação quanto em relações diversas. A linguagem – na estrutura do pensamento gorgiano – tem o mesmo dinamismo: é viva, agônica, repleta de alternâncias.

Falar em uma tirania do *éros* – aquele que é mitologicamente representado pela divindade derivada da pobreza – ou de um despotismo erótico – quando Éros é sempre apresentado como servidor – parece um absoluto contrassenso. O poderoso processo

desencadeado pelo *éros* pauta-se na articulação dos diferentes, na pacificação dos beligerantes, na reaproximação dos divorciados⁶.

A linguagem, tal qual *éros*, tem no pensamento de Górgias a função de estabelecer pontes de contato entre a frágil humanidade e a indomável realidade. O poder do discurso gorgiano – apesar das consagradas caricaturas platônicas – não é violentador, antes, é conciliatório. A realidade revelada pelo *lógos* é a única que temos acesso e que deve ser apreendida através da afecções que são plasmadas em nossas almas.

Dinucci, em seu esforço de articulação do *lógos*, *éros* e *verdade*, afirma-nos:

Ora, se não dispomos de um conhecimento irrefutável com o qual podemos plasmar nosso discurso, tornando-o demonstração apodítica reveladora da verdade, resta-nos de algum modo (modo que discutiremos depois) decidir o curso de nossas ações, bem como convencer aos outros de que este é o melhor caminho (DUNICCI, 2009, p.138).

Não há discurso sem *éros*, não existe forma mais erótica de encarar a realidade do que através da sedução do *lógos*.

Por isso Helena, assim como o *lógos*, é portadora de uma condição contraditória: odiada por todos – afinal seria ela a causa da terrível guerra entre aqueus e troianos que vitimou milhares de vidas em décadas de batalha –, porém, desejada por todos. Como filha de Zeus foi declarada por Afrodite – sua meia irmã divina –, a mais bela de todas as mortais a quem Páris era digno de amar como prêmio por sua escolha, por outro lado, por ser filha de Tíndaro, carregava toda contraditória experiência humana de ser livre até para escolher aquilo que não deveria ser o caso.

6 Esta não é uma temática nova no pensamento clássico, um filósofo como Empédocles ainda no século VI a.C utilizou-se de modo incontestado da imagem do *éros* como potência restaurativa da ordem cósmica.

Já o *lógos* – afirma-nos Górgias no §9º do *EH* – tem a potência de mobilizar os afetos de modo paradoxal, pois através da poesia, a melhor forma de registrar a força do *lógos*, a alma é tocada pelas mais variadas emoções: medo, compaixão, saudade. Tudo isso num curto espaço de tempo, em uma única experiência estética.

Sobre essas afecções múltiplas que perpassam o indivíduo através do discurso, mais especificamente do discurso poético, Górgias declara que: “A alma é afetada (uma afecção que lhe é própria), através das palavras, pelos sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados [...]” (*EH*, §9º).

Assim o sofista deseja demonstrar que a poesia é a melhor estratégia discursiva para abarcar toda a fragilidade do conhecimento humano ante a amplitude do real. Diante de nossa incapacidade estrutural de compreensão apodítica do mundo, resta-nos apelar para figuras, metáforas, analogias, em síntese, para toda a maleabilidade do discurso poético.

A bem-aventurada Helena, dádiva de Afrodite ao príncipe troiano por sua decisão de conceder o pomo de ouro a mais bela das deusas, torna-se também a sua maldição particular, pois em virtude deste relacionamento, o filho de Príamo testemunhará a morte de seu irmão Heitor, a queda de Tróia e experimentará à própria tragédia pessoal.

Mas a rainha espartana, se por um lado pode ser entendida como presente dos deuses tanto a gregos como a troianos, também é a presentificação da maldição de aqueus e troianos – sim, de ambos os povos –, pois num conflito como o que esses povos entrarão não há propriamente vencedores ou perdedores, apenas sobreviventes.

Num esforço analógico final, é possível defender a tese de que a linguagem também é nosso “presente espartano”, o movediço campo de estruturação do conhecimento que nos

concede acesso a toda precariedade da existência, a qual, mesmo limitada e instável, é tudo o que temos.

CONCLUSÃO

A linguagem é onipotente no pensamento de Górgias, contudo, faz-se necessário duas ressalvas importantes essa característica fundamental do *lógos* gorgiano: “todo o poder” da linguagem é um quase nada, que constitui nossa única opção de captação daquilo que estava disponível a acesso na realidade. O segundo destaque, não menos importante, é a forma de operação do discurso. Em Górgias o poderoso *lógos* constitui-se como a única forma legítima construção de conhecimento da verdade, as outras propostas de compreensão da realidade contemporâneas às apresentadas pelo sofista apelavam para um uso tirânico ou despótico da linguagem, recorrendo a estratégias ilegítimas de poder ou de elaboração da verdade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 1a. ed. São Paulo: Editora Madamu, 2020.

BRÍGIDO, A.C.G. Acerca do Tratado sobre o não-ser de Górgias. *Pólemos*, v. 3, p. 135-149, 2014.

CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo: Edições 34, 2005.

COELHO, M. C. M. N. Górgias: Tratado do não-ente, Elogio de Helena. Nietzsche: Curso de Retórica. *Cadernos de Tradução*. São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, 1999, n. 4.

DINUCCI, A. L. A sedução do *Lógos* no Elogio de Helena de Górgias. *Artefilosofia*, Ouro Preto, v. 6, p. 135-146, maio 2009.

DINUCCI, A. L. **Górgias de Leontinos**. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

FUTTER, D. Gorgias and the Psychology of Persuasion. **Akroterion** 2011, vol. 56, pp. 3-20.

PLUTARCO. **Vidas de Péricles e Fábio Máximo**. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

⊙ paradigma do estado de exceção e o governo da pandemia: breves considerações a partir das intervenções de Agamben

Francisco Bruno Pereira Diógenes

INTRODUÇÃO

A ideia central para a elaboração deste texto surgiu após uma avaliação¹ das notas escritas pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, publicadas no site da editora *Quodlibet*, no ano de 2020, por ocasião das medidas sanitárias adotadas por governos do mundo todo para o combate à pandemia de COVID-19. Dentre os muitos equívocos nos quais ali incorreu Agamben, e entre seus falaciosos argumentos já amplamente identificados e debatidos, é possível perceber, entretanto, que alguns pontos levantados pelo autor talvez tenham sido pouco trabalhados pelos seus interlocutores em geral, ao menos no Brasil. Estes últimos parecem ter se detido, em sua maioria, de um lado, à defesa do papel crítico do contemporâneo, intrínseco à função do filósofo

1 DIÓGENES, Francisco Bruno Pereira. *Agamben e a Biossegurança: Uma breve leitura crítico-comentada das notas sobre a pandemia*. In: BRAZIL, Vicente Thiago Freire. (Org.) **Genealogia da peste**. Fortaleza: EdUECE, 2020. Disponível em: <http://www.uece.br/eduece/dmdocuments/Genealogia%20da%20peste.pdf>

na sociedade, e, de outro, ao combate dos aspectos mais notórios daqueles textos de carácter tão incisivo quanto problemático que o autor em questão trouxe a público.

Nesse último caso, isto é, entre os que se debruçaram em respostas quando o filósofo postulava que a situação que vivíamos seria uma espécie de invenção², e que haveria um intencionalmente provocado “terror sanitário-midiático”, chamou-se a atenção para os seus desvios da realidade no que se refere, por exemplo, à potencial letalidade da pandemia, à real gravidade da doença causada pelo vírus etc., e observou-se até mesmo a proximidade entre o posicionamento do autor e os discursos negacionistas de execráveis figuras protofascistas como Bolsonaro e Trump. Àquela altura, foi sem dúvida muito importante o combate intelectual e político a semelhantes intervenções e posturas, venham de quem vier. Mas quem se debruça sobre o estudo da filosofia política contemporânea não pode se recusar à tarefa de pôr em perspectiva a reflexão desse importante filósofo levando em consideração todo o horizonte prévio do seu pensamento, isto é, a sua obra. Horizonte esse que deve ser considerado mesmo em meio a toda a grosseira argumentação do autor, posteriormente compilada em uma publicação intitulada *A che punto siamo? L'epidemia come politica* (“A que ponto estamos? A epidemia como política.”).⁴

De modo geral, as notas traziam um tom de denúncia a respeito do uso dos decretos promulgados muito rapidamente pelos poderes executivos, os quais proibiam atividades básicas

2 Cf. *La invención de una epidemia*. In: AGAMBEN, Giorgio. *¿Em qué punto estamos?* La epidemia como política. Traducciones del blog de *Artillera Inmanente*, 2020b. Disponível em: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/>

3 Cf. *Bioseguridad y política*. In: *Id. op. cit.*

4 AGAMBEN, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Prima edizione in formato ebook. Macerata: Quodlibet, 2020a.

como o trabalho, o encontro social, as atividades físicas, chegando-se a decretar toque de recolher, entre outras medidas que suspendiam alguns direitos básicos. Segundo Agamben, o vírus teria ocupado o lugar que o terrorista ocupara até poucos anos atrás⁵, já que qualquer pessoa pode carregá-lo no próprio organismo e contagiar a outros, assim como outrora todo cidadão era considerado um potencial terrorista (posto que, de fato, qualquer um poderia sê-lo). O novo coronavírus seria o inimigo do dia a ser combatido, e aqueles que detêm o poder não deixariam de fazer uso das medidas que suspendem direitos fundamentais, como o de ir e vir ou o de se manifestar politicamente, se assim lhe aprouvesse. Não é objetivo deste texto trabalhar o conteúdo das notas mais delongadamente, por mais interessante que fosse, até porque já foi feito em outra ocasião, com dito. Na verdade, partindo do contexto daquela discussão, a intenção aqui é comentar, brevemente, acerca do significado básico da noção de *estado de exceção* para Agamben e, ademais, refletir se vivemos, de fato, em um momento em que o seu paradigma se atualizou universalmente para o combate da pandemia, algo pontuado pelo autor⁶, ou se apenas se trata de uma garantia do direito à vida e à saúde que se dá, infeliz, mas necessariamente, em detrimento às liberdades individuais.

Nesse sentido, é interessante lembrar como se iniciou a chamada “guerra ao terror” do nosso século, que se deu justamente após os atentados às Torres Gêmeas e ao Pentágono, em 11 de setembro de 2001, quando surgem novas políticas de segurança pública, adotadas especialmente pelo governo dos Estados Unidos, justamente em contrapartida aos ataques. Precisamente nesse contexto, Agamben publica, no ano de 2003, aquele que se tornaria um dos seus mais famosos títulos, lançado como

5 Cf. *La invención de una epidemia*. In: *Id.*, 2020b.

6 Cf. *Ibid.*

crítica ao paradigma securitário estadunidense, o pequeno livro intitulado *Stato di eccezione* (“Estado de exceção”)⁷. Àquela altura, as proposições teóricas do filósofo foram largamente aceitas pelo público acadêmico em geral, e utilizadas para a observação e compreensão do autoritarismo latente comum a governos democráticos por todo o mundo. Na obra em questão, o autor rastreava na história política ocidental, até o mundo greco-romano, o uso de institutos jurídicos que permitiam a suspensão temporária de determinadas leis normalmente vigentes em determinados territórios. Não indo aqui tão longe na história quanto foi o filósofo, para nós interessa mencionar apenas que, desde o século XVIII, sempre que um Estado se encontre em alguma situação de perigo, seja pelo seu envolvimento em uma guerra externa, seja por alguma insurreição interna, o seu governante pode invocar o poder constitucional de desativar a vigência de uma parte do ordenamento legal sobre parte de um território que domina. Desde então são declarados “estados de sítio”, “estados de exceção”, “estados de necessidade”, dentre outras alcunhas, para que se possa realizar a manutenção da paz e da ordem, de modo que as medidas tomadas pelos governos não escapem à previsão normativa, não podendo, portanto, ser julgadas ilegais ou consideradas arbitrárias e despóticas como no Antigo Regime.⁸

7 Ed. brasileira: **Estado de exceção** – *Homo sacer* II, I, 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2007a.

8 No contexto da teoria da soberania de Agamben, o termo estado de exceção é usado pelo autor para dar conta de uma série de fenômenos jurídicos que atravessam a tradição política ocidental desde a Revolução Francesa. Na Alemanha, essa noção sempre fora concebida como *Ausnahmestand* (“estado de exceção”) ou *Notstand* (“estado de necessidade”); na França e na Itália, como decretos de urgência e estado de sítio (político ou fictício); no mundo anglo-saxônico, equivalem a *martial law* (“lei marcial”) e *emergency powers* (“poderes de emergência”). (Cf. *Id.*, *op. cit.*, p. 15.) Em 1771, a Assembleia Constituinte

Nesse horizonte, Agamben chama a atenção para o fato de que, à luz da história do Ocidente, os institutos jurídicos que permitem a suspensão parcial ou total de uma Constituição, retirando ainda que momentaneamente alguns direitos dos cidadãos, como no caso dos regimes ditatoriais do século XX, não surgiram no contexto do Absolutismo, isto é, não têm origem institucional no poder de monarcas de uma Era mais longínqua; essa associação entre ditadura e absolutismo é feita quase que imediatamente pelo nosso senso comum, fazendo assim com que os governantes militares sejam muito rapidamente comparados a imperadores e déspotas antigos da história. Entretanto, com Agamben, é possível lembrar que, na verdade, o autoritarismo de governantes, tanto de Ditaduras quanto das Democracias modernas, pelo menos do ponto de vista jurídico-legal, decorre, na verdade, da própria tradição democrática inaugurada pela Revolução Francesa.

Inicialmente, a suspensão de leis se dava em contextos bélicos, marciais, guardando assim uma justificativa criteriosa,

Francesa distinguia, em suas resoluções, um *estado de paz* (no qual as autoridades militar e civil agiam cada qual em seu âmbito de normalidade), *estado de guerra* (no qual o civil deveria estar em consonância com o militar) e *estado de sítio* (no qual alguns locais estratégicos da cidade estariam totalmente submetidos ao militar, como em um estado de alerta local). Contudo, posteriormente, o frequente uso ante as emergências e as mudanças legais permitiu que os poderes investidos nestes locais fossem se alargando, até ser possível instaurar estado de sítio a toda uma cidade francesa. Finalmente, em 1811, um decreto de Napoleão Bonaparte permitiu que o imperador declarasse estado de sítio para além da necessidade de alerta da guerra. Daí em diante a sua declaração ocorreu cada vez mais no sentido de promover a supressão policial de situações subversivas internas e desordens ameaçadoras em geral, deslocando-se, para sempre, de um caráter militar para um fictício, político, até chegar à ideia de suspensão temporária da constituição ou das normas que regiam as liberdades individuais.. (Cf. AGAMBEN, 2007a, p. 15-17.)

e sua aplicação restava claramente delimitada quanto ao espaço e ao tempo. Ocorre que o uso dos dispositivos legais de exceção se tornou cada vez mais corriqueiro e cotidiano, de modo que sua amplitude foi alargada para possibilitar a contenção de problemas cada vez mais hodiernos, até se chegar à ideia de uma suspensão temporária da Constituição.⁹ Nesse horizonte, a perspectiva agambeniana permitiu a crítica do poder e da violência exercida pelos Estados na medida em que visualizava as nossas democracias liberais muito mais próximas do que se supunha dos regimes totalitários. A guerra global ao terror foi assim compreendida, a partir de Agamben, em um contexto mais fundamental, e eis que aspectos da governamentalidade podiam ser criticados a partir de uma elaboração filosófica consistente e extremamente profícua, posto que procurava investigar o fundamento e o *modus operandi* daquilo que chamamos “poder soberano”, tanto na história quanto na contemporaneidade.

Mas quando, em fevereiro de 2020, o respeitado filósofo se posicionou criticamente em relação às políticas de isolamento social, tomadas por governos do mundo todo para a contenção das consequências do contágio pelo novo coronavírus, o tom do seu pensamento despertou grande descrédito em relação à sua figura, o que se refletiu também no apreço em relação à sua obra anterior, já tão consolidada, posto que de fato o autor se posicionou de modo excessivamente cético, indo mesmo de encontro ao esclarecimento do consenso científico. Isto é, quando Agamben se propõe a pensar a pandemia a partir do seu quadro teórico que compreende o poder soberano e o seu governo a partir do paradigma fundamental do estado de exceção – o que fez, sem dúvida, em meio a uma argumentação geral deficiente –, parte daquele mesmo público interessado nas

⁹ Cf. AGAMBEN, 2007a, p. 16.

contribuições do filósofo pareceu de imediato abandonar suas leituras e desvincular suas visões de mundo de um ponto de vista que outrora aceitava em grande medida. A obra agambeniana de súbito passou, para muitos, a não mais servir à compreensão do modo de atuação violento dos poderes governamentais, e por um momento passou a estar sob uma espécie de suspeição.

Desta feita, parece ser interessante revisitar a reflexão e as pesquisas anteriores que levaram o filósofo em questão a compreender a pandemia com o olhar de quem observa aspectos mais fundamentais com os quais o poder soberano sempre governou suas populações e, hoje, do mesmo modo, as governa no contexto pandêmico. Poder soberano que permitiu, vale lembrar, a transformação das primeiras democracias modernas em Estados Totalitários e estes novamente em Estados Democráticos de Direito, e que hoje governa o destino da humanidade fazendo uso de decretos e medidas excepcionais que, em outros contextos, já foram objeto de desconfiança e motivo de revoltas. Cumpre, então, perguntar: afinal, o estado de exceção como técnica política de governo pode ser favorável, em algum momento e sob determinadas condições, à preservação da vida? Nesse horizonte, o governo da pandemia tal como tem sido levado a efeito globalmente, isto é, com a suspensão de liberdades individuais, seria a única forma de conter o avanço do contágio massivo pelo vírus? Não pretendendo responder definitivamente a essas perguntas, mas de algum modo tentando elucidá-las, a proposta deste texto é apenas trazer à tona alguns pressupostos da obra do autor em questão, de modo a pô-la na devida perspectiva: a de uma crítica à violência e ao poder, isto é, não a de um pensador liberal, não a de um líder protofascista, tal como se tentou muito rápida e descuidadamente fazer no Brasil em debates em torno das intervenções de Agamben.

ACERCA DO PARADIGMA DO ESTADO DE EXCEÇÃO

Antes de tudo, é interessante notar que a noção de “exceção” no contexto jus-político-filosófico é quase sempre relacionada aos “regimes de exceção”, como inclusive fizemos há pouco. Ou seja, é compreendida como aquilo que define os Estados totalitários e as ditaduras do século XX; a exceção é, então, entrevista principalmente quando se refere à história do nazismo, do stalinismo ou de qualquer outro governo militar latino-americano, nos quais se reconhece a revogação de direitos individuais e a concomitante violação de direitos humanos. Entretanto, é preciso deixar claro que, no horizonte aqui abordado, esse é apenas um dos pontos de vista do fenômeno que se pode chamar *exceção soberana*. No caso, se trata de uma problemática relativa ao campo da dogmática jurídica, do Direito Constitucional, a qual, apesar de interessante de ser levada em consideração para a compreensão do problema, não o esgota naquilo que interessa à presente perspectiva, posto que não o toca no seu fundamento filosófico.

Por outro lado, e esse é um dos cerne da contribuição da obra de Agamben, a exceção também é reconhecida no caráter autoritário da atuação dos poderes dentro dos assim chamados Estados Democráticos de Direito; ou seja, o estado de exceção também vem à luz, por exemplo, quando as ações de polícia nas favelas cometem seus “excessos” cotidianos, seus casos isolados do dia, nas operações de guerra às drogas e restam impunes; ou quando alguma lei é criada apenas com o objetivo de conter greves ou manifestações políticas, como no caso da tentativa de aplicar as leis antiterrorismo aos contextos de lutas populares por direitos sociais; ou quando a Lei de Segurança Nacional é utilizada para enquadrar posicionamentos de oposição e discursos críticos direcionados ao governo. Nesse cenário “democrático”, o que está

em questão é aquilo que se chamou de “paradigma da segurança”, isto é, o padrão de atuação dos governos para operar em todos os domínios da vida social e impor às pessoas toda e qualquer medida necessária à manutenção do estado das coisas. Para Agamben, em suma, é a partir da emergência do paradigma da segurança que se dá a substituição do estado de exceção constitucional, explicitamente declarado, que cria Estados (com e maiúsculo) de exceção, pelo uso da segurança como técnica cotidiana de governo, manifestação do paradigma do estado de exceção, cujos desdobramentos se começam a vislumbrar no início do século XXI.

Como dito, os ataques às Torres Gêmeas e ao Pentágono seriam um marco para o uso político do conceito de segurança, ou seja, para o uso da exceção como técnica política. Trata-se da reação institucional do governo americano aos ataques, através do “Ato patriota” (*USA Patriot Act*), um instituto promulgado pelo Senado estadunidense em 26 de outubro daquele mesmo ano, o qual permitiu que, a partir de então, o Ministro da Justiça pudesse manter preso qualquer estrangeiro suspeito de atividades terroristas. O “Ato Patriota” atua, na realidade, anulando o estatuto jurídico do indivíduo detido, tal como ocorreu com os talibãs capturados no Afeganistão e mandados a um campo de detenção de Guantánamo, situado no território de Cuba. Geograficamente ao lado da maior democracia do mundo, o campo de Guantánamo constitui um espaço sem definição jurídica coerente, onde os presos não são considerados sequer prisioneiros de guerra, para os quais competiria um tribunal militar, ou muito menos cidadãos estadunidenses, sujeitos a um processo comum. Apenas “detentos” (*detainee*) e por tempo indeterminado, tal como indeterminada é a sua natureza legal, objetos de pura dominação de fato, com os quais, lembra Agamben, só podem ser verdadeiramente comparados aos judeus mandados aos campos de concentração e de extermínio nazistas.

Isso porque, antes de enviados aos campos, os judeus foram desnacionalizados por exigência do próprio Hitler, perdendo assim a sua cidadania e toda identidade e proteção jurídicas.¹⁰

A partir do 11 de setembro americano, as leis antiterrorismo ganharam cada vez mais importância para os ordenamentos, haja vista que em um regime democrático, aos olhos do governo, todo cidadão dotado de direitos é também um potencial terrorista, pontua o filósofo.¹¹ Logo se conclui que o estado de exceção é, sem dúvida, um paradigma fundamental para a compreensão da atuação dos governos e da justiça em escala global, especialmente a contar do último século que se passou. Segundo Agamben, o estado de exceção atingiu, hoje, seu ponto máximo de desdobramento, em amplitude planetária, onde o aspecto normativo do direito pode ser facilmente eliminado pela violência governamental.¹²

É interessante observar que a posição teórica agambeniana suscitou algumas críticas, mais ou menos problemáticas, como por exemplo a de um teórico francês contemporâneo, chamado François Saint-Bonnet. Esse último autor compreende que há duas acepções para o vocábulo “estado de exceção”: uma “clássica”, a qual tenta captar o momento em que as regras jurídicas são suspensas com vistas ao combate a determinado perigo, durante um período mais ou menos definido, e outra que funda uma perspectiva da qual o representante maior seria Agamben, filósofo que aponta para uma modificação mais profunda e estrutural dos sistemas jurídicos que tentam fazer frente a perigos mais duráveis, tais como o terrorismo, que não são combatíveis pelos meios tradicionais.¹³

¹⁰ Cf. AGAMBEN, 2007a, p. 14-15.

¹¹ Cf. *Id.*, *O que é o um dispositivo? In: O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 50.

¹² Cf. *Id.*, 2007a, p. 131.

¹³ Cf. VALIM, Rafael. *Estado de exceção: a forma jurídica do neoliberalismo*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2017, p. 18.

Saint-Bonnet¹⁴ considera incoerente a perspectiva de Agamben, posto que, na sua visão, um estado de exceção que se tornou prática hodierna, a ponto de modificar profundamente os sistemas jurídicos, já não é mais exceção:

Sugerir, como o faz Giorgio Agamben, que o estado de exceção está 'se tornando, em nosso tempo, um paradigma normal de governo' [...] causa perplexidade: se existe exceção, é para se reportar a um sistema anterior, aquele de antes das consequências do '11 de setembro', ou, dito de outro modo, de antes das medidas adotadas pelas diferentes democracias ocidentais para lutar contra a ameaça terrorista. Ora, estas ameaças são de longo prazo, estas medidas não são excepcionais, mas permanentes e não derogatórias, mesmo que a sua amplitude e rigor sejam consideráveis.¹⁵

14 Autor de *L'état d'exception*. Paris: PUF, 2001, também mencionado, junto de outros, por Agamben no início de *Estado de exceção*, apenas no sentido de comentar a difícil definição do fenômeno por parte dos juristas e especialistas em direito público que têm dificuldade em situar o problema do estado de exceção no âmbito jurídico, considerando-o mais como uma questão de fato. (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. [1995] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 11)

15 SAINT-BONNET, François. *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n. 6, 2008, p. 29. Tradução livre de: "Suggérer, comme le fait Giorgio Agamben, que l'état d'exception est 'en train de devenir sous nos yeux un paradigme normal de gouvernement' [...] laisse perplexé: si exception il y a, c'est par rapport à un système antérieur, celui d'avant les suites du '11 septembre', autrement dit d'avant les mesures adoptées dans différentes démocraties occidentales pour lutter contre la menace terroriste. Or ces menaces s'inscrivant dans la durée, ces mesures ne sont pas exceptionnelles mais permanentes et non déroatoires même si leur ampleur et leur rigueur sont considérables". (SAINT-BONNET, François. *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n. 6, 2008, p. 29) Entre o teórico francês e Agamben, Valim observa, contudo, que "ambas as acepções estão corretas, desde que respeitados os respectivos pontos de partida. A exceção objeto de análise de François Saint-Bonnet está em um plano de linguagem distinto daquele adotado por Giorgio Agamben, cujo propósito é compreender a exceção em termos mais amplos, como um novo paradigma de governo". (VALIM, 2017, p. 18) Arrisca-se aqui a afirmar

Trata-se de uma má interpretação, nem um pouco incomum, do pensamento agambeniano, e que não alcança a estratégia filosófica do autor. Isto porque, em verdade, Agamben intenciona, antes de qualquer coisa, como já dito aqui, apreender o movimento e os fundamentos das transformações daquilo que a tradição chamou, ao longo da história, de “soberania”. Estratégia essa que se expressa na compreensão do estado de exceção como força e presença paradoxais, como tendência que joga com o seu oposto e o tenciona até que a dicotomia entre regra e exceção possa ser concebida não mais de forma estática, mas como um campo de tensões; ou seja, em suma, se trata da percepção de uma relação paradigmática entre termos que parecem excluir-se (como no caso da situação normal e da situação excepcional), mas que na verdade coexistem paralelamente. A etimologia da palavra “paradigma” serve inclusive para a compreensão correta do fenômeno, já que se origina do termo grego *paradeigma*, que significa “aquilo que está ao lado”¹⁶. Nesse sentido, a exceção é paradigma da regra, tal como a suspensão da Constituição é paradigma da própria Constituição, posto que constitui uma possibilidade sempre presente, sempre ao seu lado.

Dentre aqueles que querem deslegitimar os diagnósticos propostos pelo filósofo italiano, há, por exemplo, quem argumente

que, na verdade, Saint-Bonnet concorda, sem perceber, com Agamben no que diz respeito à emergência de um paradigma, apenas compreendo mal a noção de “exceção”, termo escolhido pelo filósofo italiano não apenas (ou, talvez, sequer) para fazer referência aos regimes de exceção, mas para compreender o poder soberano e o seu governo a partir de uma *exceptio*, que se origina do termo latino *excipere*, que significa “capturar fora”, noção melhor explicada posteriormente. Ademais, e deve ser a este ponto que Valim se refere, o estado de exceção para Agamben é, de fato, em certo sentido a regra.

16 AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. [1990 e 2001] Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 18, e AGAMBEN, 2007b, p. 29.

que não se podem levar a sério as suas teses, já que vivemos, na maioria dos países do Ocidente, em Estados com divisão de Poderes, liberdade de imprensa, garantias de liberdades individuais, direito ao voto etc. ou, no caso do contexto da pandemia, de todo modo temos garantido o direito à saúde e, portanto à vida, além de sempre podermos recorrer ao judiciário. Ocorre que a existência de um Estado Democrático de Direito nunca foi um empecilho para a utilização estratégica de poderes que negam essa mesma fundação, algo, inclusive, previsto pelas próprias Constituições. A situação democrática, por assim dizer, na verdade, é coerente com a própria definição de exceção proposta pelo filósofo; isto é, exceção, no limite, significa algo que excede o contexto do qual faz parte, sem deixar de manter uma relação de referência àquele mesmo contexto (afinal, toda exceção é uma exceção a uma regra). A exceção é assim uma espécie de exemplo. Nesse sentido, ela marca um movimento de trânsito entre dois lugares, um dentro e um fora, que são tensionados justamente no ponto que define uma indistinção entre ambos (já que a exceção não é apenas um excesso qualquer, mas um excesso de algo). Do mesmo modo, o estado de exceção é o lugar que marca, a um só tempo, o dentro e o fora dos ordenamentos jurídicos, que conjuga a aplicação e a suspensão da democracia, já que aplica a norma jurídica desaplicando-a. Há, também, os que utilizaram a obra do filósofo de forma verdadeiramente arbitrária¹⁷, mas não cabe aqui um aprofundamento maior dessas observações.

¹⁷ Nesse horizonte de interpretações do pensamento de Agamben, é possível encontrar má compreensão ou, na verdade, a pura falsificação do pensamento do autor, no exercício da jurisprudência brasileira recente, como quando, por exemplo, em 22 de setembro de 2016, foi votado um recurso no Tribunal Regional Federal da 4ª Região, contra o arquivamento de uma representação disciplinar (apresentada ao TRF4 em 30 de março de 2016) contra o então juiz federal Sérgio Fernando Moro – responsável pela Operação Lava Jato de 2014 a 2018 –, acerca do uso de medidas que violaram direitos dos investigados no decurso da Operação – no caso, deixar de preservar o sigilo das gravações

telefônicas de autoridades com foro privilegiado. Na ocasião, após votação contrária à aceitação da reclamação, o relator do processo, Desembargador Rômulo Pizzollatti, fundamentou seu voto citando o filósofo italiano por meio de um *apud*, a partir de um texto de Eros Roberto Grau, ex-ministro do STF. No documento, reconhecendo a Lava Jato como uma operação de tipo especial, a qual diria respeito a uma situação excepcional, o relator justificou sua posição argumentando que, portanto, eram demandadas medidas excepcionais: “Ora, é sabido que os processos e investigações criminais decorrentes da chamada ‘Operação Lava-Jato’, sob a direção do magistrado representado, constituem *caso inédito* (único, excepcional) no direito brasileiro. Em tais condições, neles haverá *situações inéditas*, que escaparão ao *regramento genérico*, destinado aos *casos comuns*.” (p. 4) O comentário surge logo após a citação destacada de Eros Grau, que diz: “a ‘exceção’ está no direito, ainque [*sic*] que não se encontre nos textos normativos do direito positivo. Diante de situações como tais o juiz aplica a norma à exceção ‘desaplicando-a’, isto é, retirando-a da ‘exceção’ [Agamben 2002:25]. A ‘exceção’ é o fato que, em virtude de sua anormalidade, resulta não incidido por determinada norma”. (GRAU, Eros. **Porque tenho medo dos juízes** (a interpretação/aplicação do direito e os princípios), 6^a. ed. São Paulo: Malheiros, 2013, p. 124-125) Relatório disponível em: <http://s.conjur.com.br/dl/lava-jato-nao-seguir-regras-casos.pdf>. É preciso comentar que Eros Grau interpreta Agamben errônea e discricionariamente, ignorando a perspectiva crítica do autor italiano em relação à exceção jurídica, em geral fazendo referência à definição presente no primeiro parágrafo do tópico 1.2 do Primeiro Capítulo de *O poder soberano e a vida nua I*. Demonstrando incompreensão ou talvez desonestidade intelectual em relação ao pensamento do filósofo, com a mencionada paráfrase, o ex-ministro se refere ao trecho da análise de Agamben acerca da perspectiva de Carl Schmitt, onde consta: “A norma se aplica à exceção *desaplicando-se, retirando-se desta*”. (AGAMBEN, 2007b, p. 25) Qualquer leitor atento entende que dizer que “a norma se aplica [...] *desaplicando-se*”, inclusive no contexto onde está inserido, não endossa a afirmação de que “o juiz aplica a norma [...] *desaplicando-a*”. Ademais, é ignorada a obviedade de que demonstrar os fundamentos de determinada instituição e prática históricas não significa acatá-las e poder reproduzi-las sem nenhum problema. Há, no mínimo, um erro hermenêutico grave. Apenas mais um exemplo, dentre vários, de aplicação dessa interpretação, pode ser conferida na sentença “**Ação Direta de Inconstitucionalidade 2.240-7 Bahia**”,

Feitas essas advertências, parece interessante apontar para outros recortes epistemológicos possíveis ao tema da exceção, para que se reconheça a necessidade de uma complementariedade entre ambos no intuito de evitar reducionismos e equívocos. Nesse sentido, Valim (2017) esquematiza uma didática introdução ao tema, traçando um panorama a partir da Teoria Geral do Direito e da dogmática jurídica. Nesse esquema, comenta-se, por exemplo, que no campo da Teoria Geral do Direito há tempos se concebe a possibilidade da desaplicação de uma norma jurídica em determinadas circunstâncias concretas, isto é, se reconhece a possibilidade da derrota da norma, ou melhor, de uma “derrotabilidade normativa”.¹⁸ Valim pontua que, aqui,

disponível em <http://www.stf.jus.br/imprensa/pdf/adi2240.pdf>, quando o então ministro Eros Grau justifica seu voto afirmando: “A esta Corte, sempre que necessário, incumbe decidir regulando também essas situações de exceção. Mas esta Corte, ao fazê-lo, não se afasta do ordenamento, eis que aplica a norma à exceção desaplicando-a, isto é, retirando-a da exceção”. (p. 22) Há um estudo de caso acerca de duas outras decisões do STF, de 2006 e de 2007, onde se analisa a posição do jurista, o qual atuou no mesmo sentido: HONÓRIO, Cláudia. *Estado de exceção – Estudo de caso*. **Revista Eletrônica do CEJUR**, Curitiba, v. 1, n. 2, ago./dez. 2007.

18 Trata-se da *Teoria da derrotabilidade das normas jurídicas*, pela qual: “Afasta-se [...] a possibilidade de uma única interpretação, a valorizar o caso concreto e o intérprete – jungindo interpretação e aplicação – já que a norma jurídica deriva do resultado da interpretação do Direito”. (FROTA, P. M. C. *Derrotabilidade das normas jurídicas e a sua aplicabilidade: o diálogo principiológico entre o direito contratual civil e o direito contratual administrativo*. **Revista da Faculdade de Direito - UFPR**, Curitiba, n. 52, p.81-99, 2010, p. 87.) Isso parece apontar para aquilo que Lenio Streck chamou de “estado de exceção hermenêutico”. Trata-se de um padrão, ou paradigma, de atuação do Judiciário que hipervaloriza tanto a figura do juiz como intérprete que não pode senão realizar-se através de decisionismos e descricionariedades, produzindo arbitrariedades interpretativas. (Cf. STRECK, Lenio. **Hermenêutica Jurídica (e) m Crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 11. ed., rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014, Cap. 11, Subcapítulo 11.1 e Pós-posfácio) Com efeito, Streck comenta que, nos Estados

Democráticos de Direito, isto é, a partir do contexto histórico do segundo pós-guerra, produziu-se um deslocamento da esfera da *legislação* para a da *jurisdição*, aumentando-se o espaço desta última, movimento cujo cerne está nas *decisões judiciais*. Sendo esse processo decorrente da então adquirida autonomia do próprio direito frente a outras esferas da sociedade, como a economia, a política ou a moral, o autor explica ainda que, se as decisões de juízes e tribunais não conhecerem mecanismos de controle, tende-se a engendrar a própria destruição daquela autonomia e do que se chamou de “império do direito”. (Cf. STRECK, 2014, Posfácio, Cap. II) A exemplo do que ocorre com o Judiciário brasileiro, diz Streck, acontece que “os assim denominados ‘casos difíceis’, ao lado das cláusulas gerais (Código Civil), do poder inquisitivo do juiz no Processo Penal, da aposta no protagonismo judicial no Processo Civil e da pretensa abertura interpretativa dos princípios, *tornar(am)-se terreno fértil para atribuições de sentido ad-hoc*, em que o que vale são as posturas pragmaticistas dos Tribunais [...]. Como consequência, tem-se um ‘estado de exceção hermenêutico’, em que, a partir de um ‘grau zero de sentido’, são atribuídos sentidos aos textos, de acordo com a vontade do intérprete. Soçobra, com isso, a integridade do direito e, não raras vezes, o próprio texto legal-constitucional.” (Cf. STRECK, 2014, Cap. II.1) Se trataria, assim, de uma hermenêutica pré-linguística, o que, portanto, não seria mais uma hermenêutica. (Cf. STRECK, 2014, Posfácio, Cap. V) Entretanto, ao passo que se aproxima de Agamben, Streck aparentemente comete o erro comum de compreensão em relação ao pensador italiano quando comenta brevemente a posição do filósofo durante a pandemia, argumentando que aquilo que vivemos nada teria a ver com um estado de exceção, pois “se nós vivêssemos um estado de exceção, um estado de sítio, nós não teríamos também nenhuma possibilidade de [...] poder recorrer ao judiciário [...]; esta legalidade que estamos trabalhando [...] não é de exceção, portanto, não impede que se faça [sic] correções” (STRECK, **A defesa da ordem jurídica em tempos de exceção** [entre 11:49 e 12:15]). YouTube, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3wQK1OVI7WA&t=1s> Streck pontua que, ao contrário de um estado de exceção, durante a pandemia, “nós trabalhamos com um aspecto que é a legalidade extraordinária, que é outra coisa [...] dentro dos parâmetros da Constituição” (STRECK, [entre 09:59 e 10:08]). Ademais, “a grande questão [...] daquilo que nós chamamos de legalidade extraordinária [...], [é] essa questão de não se apelar para fora quando a solução tem que ser por dentro” (STRECK, [11:16 11:48]). Vale lembrar que se a indistinção ente o dentro e o fora, e não a simples exterioridade, são uma marca da exceção soberana, a previsão normativa por si só não garante a proteção jurídica e o argumento que adota esse critério não vai de encontro ao ponto de vista de Agamben, que a certa altura nos diz: “Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito

a “derrota” não diz respeito a uma indeterminação relativa ao alcance da norma jurídica; se refere, antes, à não concordância entre a finalidade de determinada norma e a consequência da sua aplicação a algum caso concreto.¹⁹ O reconhecimento de uma inadequação entre finalidade e consequência normativas parece contribuir para a compreensão mais profunda acerca da noção de exceção proposta por Agamben.

Nesse bojo, o filósofo comenta que o conceito de “aplicação” é das mais problemáticas categorias da teoria jurídica, por essa razão esclarece a questão aí envolvida a partir de uma analogia com um âmbito aparentemente distinto, aquele da linguagem. No que se refere à aplicação de uma norma jurídica a um caso concreto, diz Agamben, isto é, relativo à passagem de um geral a um particular, trata-se não apenas de uma subsunção lógica, ou seja, de uma adequação meramente formal de um tópico ao outro. Antes, o que está em questão na relação entre norma e circunstância particular é, mais precisamente, o caminho possível entre uma proposição geral, portadora de um elemento referente de caráter virtual, e um segmento da realidade dotado de uma referência de caráter concreto. E esse, diz o autor, é nada menos que o problema da relação entre linguagem e mundo.²⁰

Com efeito, é possível reconhecer essa relação a partir da distinção que se estabeleceu, na Linguística moderna, entre língua e discurso, *langue* e *parole*, categorias propostas por Ferdinand de Saussure (1857-1913), uma das referências de Agamben para esse campo. Nessa perspectiva linguística utilizada pelo filósofo,

exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”. (AGAMBEN, 2007b, p. 35)

19 Cf. VALIM, 2017, p. 19.

20 Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 61-62.

as palavras, concebidas como língua, estão vigentes mesmo sem nada ainda significar, posto que somente se atualizam, isto é, significam, no próprio uso concreto no discurso. Isso indica que as palavras, para denotar algo no ato de um discurso, devem ter valor de sentido antes da denotação, ou seja, quando ainda são meros signos. Do mesmo modo, as leis, que atuam normalizando a realidade, o fazem mesmo enquanto ainda não forem aplicadas efetivamente, pois a norma deve vigorar mesmo que apenas em potência, ou seja, como previsão normativa. Assim, somente por vigorar como uma pura potência é que a lei, e também a linguagem, em uma suspensão a toda referência concreta, podem paradoxalmente se referir à realidade e ao particular.²¹ Daí o autor dizer que:

A pretensão de soberania da linguagem consistirá então na tentativa de fazer coincidir o sentido com a denotação, de estabelecer entre estes uma zona de indistinção, na qual a língua se mantém e relação com seus *denotata* abandonando-as, retirando-se destes em uma pura *langue* (o “estado de exceção linguístico”).²²

A esse respeito, contudo, Agamben salienta que a passagem da *langue* à *parole* – ou do semiótico ao semântico, nos termos de Émile Benveniste²³, outro linguista que lhe é caro –, assim como a aplicação da norma ao caso concreto, não constituem uma operação lógica, devendo antes ser compreendidas com uma atividade prática. No caso da linguagem, o que está em questão é tanto o assumir da língua pelos sujeitos falantes quanto a aplicação do dispositivo que Benveniste definiu como “função

21 Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 28.

22 *Ibid.*, p. 33. [ultimo grifo nosso]

23 Cf. *Id.*, *Signatura rerum*. Sul método. Torino: Bollati Boringhieri, 2008b, p. 61.

enunciativa²⁴; no caso da norma jurídica, trata-se do processo legal que culmina em uma sentença, a qual, por sua vez, em analogia à esfera anterior (da linguagem), constitui também um enunciado, mas que se refere à realidade não pelo dispositivo acima mencionado (a função enunciativa), obviamente, mas sim pela garantia dos poderes institucionais.²⁵ Colocando a questão da aplicação no âmbito da práxis, Agamben diz, justamente acerca da interpretação e da aplicação do direito, que:

é perfeitamente evidente [...] que a aplicação de uma norma não está de modo algum contida e nem pode ser dela deduzida, pois, de outro modo, não haveria necessidade de se criar o imponente edifício do direito processual. Como entre a linguagem e o mundo, também entre a norma e sua aplicação não há nenhuma relação interna que permita fazer decorrer diretamente uma da outra.²⁶

Para dar seguimento ao panorama aqui intencionado, a reflexão sobre a exceção levada a efeito por Agamben perpassa

24 Diz respeito à “Teoria da enunciação” de Benveniste que, comenta-se, postulando que língua e discurso se articulam pela “enunciação”, dá continuidade e vai além da teoria de Saussure, o qual apenas apontou para esse âmbito sem o formular propriamente. A linguagem, para Benveniste, é apenas um conjunto de signos vazios que não se ligam à realidade, mas à subjetividade do indivíduo que a enuncia, razão pela qual a enunciação, portanto, depende do locutor que atualiza a língua em discurso, pondo-a em movimento por sua própria ação. Essa concepção aponta para uma linguagem naturalmente articulada, por exemplo, entre homem-linguagem, língua-discurso, semiótico-semântico etc., sob a qual se dá a própria aquisição do aparelho formal da língua. Nesse sentido, a enunciação, como o ato de utilização individual da língua que a põe em funcionamento, tem a ver com a condição simbólica de existência do homem. (Cf. JUCHEM, Aline. *Enunciação na linguagem: A noção de relação e suas implicações para o ensino*. In: **Letrônica**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 445-470, jul./dez., 2013.)

25 Cf. AGAMBEN, 2007a, p. 62.

26 *Ibid.*, p. 62-63

outros campos do conhecimento, como a Teoria Política, a Filosofia e a Sociologia²⁷, os quais, indo além do campo do Direito, permitem elaborações teóricas ulteriores. Assim, a partir do paradigma do estado de exceção é possível também compreender a lógica pressuposta às injustiças sociais, claramente perceptíveis nos Estados Democráticos de Direito, onde grupos minoritários sofrem cotidianamente as consequências de uma mentalidade cultural atrasada ética e historicamente, em contextos de subdesenvolvimento, onde as práticas governamentais frequentemente negam-lhes a proteção sob os quais esses mesmos Estados se fundaram historicamente.²⁸ Nesses casos, o paradigma sobrevém muito mais como uma situação de fato, não necessariamente como uma condição de direito – ou seja, onde a proteção jurídica não necessariamente seria negada formalmente, mas não se daria realmente. Semelhante condição guarda proximidade com a concepção de soberania de Agamben, que pode ser observada, por exemplo, quando o autor a caracteriza de modo a afirmar que “A estrutura ‘soberana’ da lei, seu particular e original ‘vigor’ tem a forma de um estado

27 Cf. VALIM, 2017, p. 20-21.

28 Valim apresenta, em seu sintético livreto, o fundamental das teses de Agamben apontando para outros estudiosos que se alinham a essa perspectiva, sustentando que a exceção é um fenômeno consoante ao que se passou a chamar, nos últimos 30 anos, de “neoliberalismo”, a ponto de aquela ser considerada a forma política deste último. O estado de exceção seria, assim, uma exigência do modelo de dominação neoliberal, atuando de modo a neutralizar a prática democrática e a reconfigurar universalmente os regimes políticos. Aqui, deve-se compreender o “neo” do “neoliberalismo” não como o indicador do simples ressurgimento do liberalismo econômico, mas como uma tendência que atua antagonicamente em relação à própria democracia liberal, esvaziando-a de sentido e cortando sua correspondência com a realidade social; antagonismo a partir do qual surgem os estados de exceção, cujo soberano não poderia ser outro que não o mercado. (Cf. VALIM, p. 32-34)

de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem, todavia, ser decididos).²⁹

No que diz respeito à violência sofrida por minorias, é sabido que ocorre quase tão somente entre habitantes das periferias (locais ou globais) do capitalismo, o que leva a compreender o estado de exceção muito facilmente ligado às configurações econômicas no horizonte desse modo de produção.³⁰ Nesse sentido é que alguns teóricos falam, não com

29 AGAMBEN, 2007b, p. 34.

30 Para mencionar um caso recente, é interessante lembrar do jovem João Pedro Mattos Pinto, 14 anos, que morreu na própria residência, após ser alvejado pelas costas durante uma operação policial em São Gonçalo - RJ. Sendo somente um dentre muitos casos corriqueiros de morte de moradores inocentes em decorrência dessas operações nas comunidades do Rio de Janeiro, o caso, contudo, levou à decisão do Ministro Edson Fachin do Supremo Tribunal Federal, em 05/06/2020, de proibir operações policiais nas favelas do Rio durante a pandemia de Covid-19, sob pena de responsabilização civil e criminal. Argumentou-se que as operações poderiam prejudicar ainda mais as populações que, vivendo em situação de vulnerabilidade, já são as mais fragilizadas pelo risco do contágio pelo coronavírus. Enquanto durar a pandemia, as operações só poderiam ocorrer em situações extraordinárias, justificadas por escrito e comunicadas ao Ministério Público do Rio de Janeiro. (ALVES, Mateus Silva. **Fachin proíbe operações policiais nas comunidades do Rio durante a Covid-19**. Revista Consultor Jurídico, São Paulo, 5 de junho de 2020 Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-jun-05/fachin-proibe-operacoes-policiais-comunidades-rio>) Em agosto e setembro do mesmo ano, a Defensoria Pública do Rio de Janeiro questionava ações de polícia realizadas após a suspensão e pedia explicações à Polícia Militar, com o intuito de compreender porque aquelas ações foram consideradas excepcionais e, portanto, justificadas à luz da proibição. (MIRANDA, Eduardo. **Defensoria questiona PM sobre operações em favelas do Rio mesmo com proibição do STF**. Brasil de Fato, Rio de Janeiro. 27 de outubro de 2020. Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/10/27/defensoria-questiona-policia-militar-sobre-operacoes-em-favelas-do-rio>) Em novembro, o mesmo Ministro Fachin solicitava ao governo do Estado do Rio informações

Agamben, mas muito proximamente a ele, de um “estado de exceção econômico” nas periferias do capitalismo, posto que a ditadura do mercado avançado substituiu as ditaduras políticas de outrora, e a chamada “razão de Estado” foi substituída por uma “razão de mercado”. Nessa perspectiva, os países da periferia global viveriam em um estado de exceção permanente, se não de direito, ao menos de fato, de cunho econômico, ao contrário da normalidade das nações centrais do mundo globalizado. Nos Estados periféricos convivem, assim, um decisionismo de emergência, que age para salvar os mercados de suas crises, e uma flexibilização do funcionamento dos poderes constitucionais, que mitiga o poder da soberania popular. Isto é, em uma política econômica que aponta para uma soberania do mercado, o soberano é aquele que tem o poder de decidir sobre o estado

sobre incursões policiais nas favelas entre agosto e outubro do ano passado. (VIVAS, Fernanda *et al.* **Fachin pede dados sobre ações policiais no Rio após decisão que restringiu operações na pandemia.** *GI*, Brasília, 26 de novembro de 2020. STF, O supremo. Disponível em: <https://gi.globo.com/politica/noticia/2020/11/26/fachin-pede-dados-sobre-acoes-policiais-no-rio-apos-decisao-que-restringiu-operacoes-na-pandemia.ghtml>) Interessante saber o que diz um estudo da **Universidade Federal Fluminense**, que aponta uma forte correlação entre a violência e essas operações e que, durante a proibição, as mortes decorrentes das incursões caíram 72%, os crimes contra a vida 4,7% e os crimes contra o patrimônio 39%. (HIRATA, Daniel *et al.* **Operações Policiais e Ocorrências Criminais:** Por um Debate Público Qualificado. GENI, Rio de Janeiro, junho de 2020. Publicação, relatórios. Disponível em: <http://geni.uff.br/2021/03/26/operacoes-policiais-e-ocorrencias-criminais-por-um-debate-publico-qualificado/>) Um bom exemplo de como direito e fato podem coincidir ocorre quando no próprio cumprimento de medidas que visam o combate ao crime se cometam crimes; quando se violentam aqueles que deveriam ser protegidos nas próprias ações justificadas para protegê-los; e quando, tal como ocorre durante operações como as acima mencionadas, a polícia aja como soberana, suspendendo a lei vigente e decidindo momentaneamente sobre o estado de exceção.

de exceção, este agora, econômico.³¹ Importante lembrar, para mencionar um caso recente ocorrido no Brasil, que o paradigma também pode ser reconhecido quando um líder político foi preso em um processo irregular, comprovadamente persecutório, com o objetivo de forjar sua culpa e interferir em eleições democráticas, o que de fato ocorreu.

A soberania, para Agamben, tem como fundamento, ou como condição de possibilidade, o poder de declarar, mas também o poder de não declarar, o estado de exceção. Isto significa que aquele que representa a soberania, o soberano, mesmo não o declarando, tem o poder de atuar violentamente de outra forma, seja negando formalmente, seja negando de fato os direitos previstos pela própria Constituição. Se esta, por sua vez, constitui a garantia da normalidade e dos direitos, isto é, garante um *nomos*, na medida em que prevê a própria suspensão garante também a possibilidade da sua negação, o oposto de um *nomos*, uma *anomia*. Por essa razão, o filósofo tem como premissa que a soberania se funde sobre um paradoxo. Com efeito, o paradoxo da soberania é precisamente o caráter que garante ao soberano estar, ao mesmo tempo, dentro e fora do próprio ordenamento. Isto porque, para poder suspender a ordem legal da qual faz parte, não poderia estar completamente dentro dela, já que seria igualmente suspenso; simetricamente, não poderia estar completamente fora, posto que nesse caso não conseguiria atuar

31 Cf. BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 171-172. [A esse respeito, interessante notar que “Tradicionalmente, as leis de emergência interferiam nas liberdades políticas e econômicas, particularmente o direito de propriedade: ou seja, limitavam-se os direitos individuais tendo em vista o bem-estar coletivo. Hoje, dá-se o contrário: a utilização atual dos poderes de emergência caracteriza-se por limitar os direitos da população em geral para garantir a propriedade privada e a acumulação capitalista.” (Cf. BERCOVICI, 2004, p. 173)].

no interior do mesmo ordenamento. Não estando nem dentro nem fora, compreende-se que esteja em um *limiar* entre ambos, e essa posição é expressa perfeitamente pela noção de exceção, já que, etimologicamente, o termo deriva do vocábulo latino *excipere*, que significa “capturar fora”. O que seria capturado pela exceção, nesse contexto, seria justamente aquela anomia, que por definição é externa ao *nomos*, mas que na verdade é o que dá sentido à própria soberania, já que ter poder, ou ter potência (*dynamis*), para usar uma categoria da filosofia antiga, significa ter o poder de sim e o poder de não. “Descrevendo deste modo”, diz Agamben,

a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania. [...] A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o preceda e determine [...], senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si.³²

Retomando um tópico anterior, aquela indistinção entre fato de direito, uma das marcas fundamentais da soberania e das leis que a expressam, permite justamente compreendê-las (soberania, leis) nos moldes de uma *estrutura de exceção*, em que a anomia sempre será, mesmo que por um breve momento, capturada e trazida para o interior do ordenamento; ou, para dizer inversamente, o ordenamento será sempre, mesmo que reduzidamente localizado e por um curto período, suspenso para que a anomia venha a coincidir com a própria norma. Estrutura essa que, como se viu, também compreende a linguagem, a ponto de o autor poder afirmar:

³² AGAMBEN, 2007b, p. 54.

A dupla articulação em língua e discurso parece, pois, constituir a estrutura específica da linguagem humana, e somente a partir dessa adquire seu sentido próprio a oposição de *dýnamis* e *enérgεια*, de potência e ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental. A potência – ou o saber – é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação, e a linguagem, na medida em que é cindida em língua e discurso, contém estruturalmente esta relação, não é nada além desta relação. O homem não sabe simplesmente, nem simplesmente fala, não é *homo sapiens* ou *homo loquendi*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também não falar), e este entrelaçamento constitui o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e que pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas. *A violência sem precedentes do poder humano tem sua raiz última nesta estrutura da linguagem.*³³

Nesse texto de caráter propedêutico, é importante compreender, em suma, que, para Agamben, o estado de exceção como paradigma é algo maior do que qualquer Estado de exceção. Isso significa dizer que, nessa perspectiva, a exceção representa algo mais fundante do que a confluência entre os poderes Legislativo e Executivo; também não decorre apenas de um estado de emergência que passou, com o tempo, a funcionar muito mais como técnica de governo do que como medida excepcional, apesar de ambos serem uma sua manifestação. Isto é, não se pode eliminar o paradigma simplesmente não fazendo ou fazendo um uso menor dos decretos. Antes, o estado de exceção constitui um fundamento político essencial para a constituição e o mantimento do que conhecemos historicamente como soberania, é verdadeiro paradigma e condição de existência desse poder.

33 AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. [1978 e 1989] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a, p. 14. Grifo nosso.

SOBRE O GOVERNO DA PANDEMIA NO BRASIL: À GUIA DE CONCLUSÃO

No que se refere ao governo da pandemia de covid-19, sabemos das variadas medidas tomadas a depender da situação em que se encontre determinada localidade em relação à difusão do vírus. Medidas as quais afetam diferentemente determinados setores sociais, de acordo com a radicalidade dos decretos que suspendem atividades econômicas, e de acordo com a condição socioeconômica dos indivíduos. Nesse horizonte, em geral, chefes de Executivo do mundo todo reproduzem um padrão de ação consoante às determinações da Organização Mundial da Saúde (OMS). Entretanto, a despeito do consenso científico em relação aos protocolos a serem seguidos, alguns chefes, tais como o atual presidente do Brasil, recusam-se a reconhecê-los como norte para o combate à disseminação do vírus.

Como é sabido, desde o começo do espalhamento do vírus, o chefe de Estado brasileiro negou a gravidade do problema e atuou de modo ativo, tanto discursiva quanto institucionalmente, para a realização de uma medida bastante arriscada ainda no início da pandemia, e que se provou completamente errada tão logo se passou a conhecer melhor o SARS-CoV-2, a saber, expor a população com o objetivo de alcançar “naturalmente” a chamada “imunidade de rebanho”. Nessa tática, a imunização dos indivíduos se daria sem grandes mudanças no cotidiano das pessoas, na medida em que se adotaria um “isolamento vertical”, no qual apenas pessoas de grupos de risco não se exporiam ao vírus; e as que se exporiam serviriam de escudo para que o novo coronavírus não mais circulasse, posto que após o contágio os expostos desenvolveriam os anticorpos específicos. Desaconselhada pela OMS, a manobra foi testada em países como a Inglaterra e a Suécia, ambos constatando que essa opção

acarreta muito mais mortes, não evita o colapso dos sistemas de saúde, mesmo dos mais bem aparelhados, além de favorecer a mutação e o surgimento de variantes do patógeno.

Assim, portanto, mais do que não agir para tentar reduzir o contágio, Bolsonaro conclamou a população para que se infectasse, como que recrutando um exército para uma guerra, usando-se, inclusive, dessa metáfora. Temos aqui que semelhante postura pode ser entendida a partir do aparto conceitual agambeniano. Para tanto, é preciso compreender a pandemia a partir de uma perspectiva que concebe o período histórico em que vivemos como uma Era na qual predomina aquilo que Michel Foucault (1926-1984) chamou de Biopoder, isto é, o poder institucional e não institucional sobre a *vida biológica* dos indivíduos e das populações. Foucault afirmava, em suma, que o Biopoder, surgido na Modernidade, se caracterizaria pelo *modus operandi* de um *fazer viver* ou de um *deixar morrer*, o que significa dizer que, pelo menos desde o século XVII, os poderes vigentes teriam como objetivo principal de governo a promoção da saúde das populações, portanto, da sua vida biológica, a vida da espécie, mas quando isso não fosse possível ou não vantajoso por algum motivo, omitir-se-ia, deixando-se uma parcela de uma população ou de indivíduos morrerem – compreendendo aqui não apenas a morte física, mas a não satisfação de necessidades básicas, e toda sorte de violência sofrida.

Ocorre que o conclave da população civil para a exposição ao contágio como estratégia de luta para a imunização não permite afirmar que, neste caso, se tratasse efetivamente de um *fazer viver*, na medida em que resultaria em grande mortalidade. Tampouco se trataria de um simples *deixar morrer*, posto que constitui uma medida que *incentiva e provoca* a contaminação, o adoecimento e a morte. Pode-se dizer que se trata, antes, de um *fazer morrer*. Contudo, este último corresponderia a um dos

caracteres daquilo que Foucault nomeou de Poder Soberano, o qual, por sua vez, constituiria um paradigma de governo anterior ao século XVII, quando a vida biológica das populações ainda não estava nos cálculos do poder tal como posteriormente estaria. Ao Poder de Soberano corresponderia um *fazer morrer* posto que, à época, o soberano pudesse efetivamente *causar* a morte dos seus súditos – fosse conclamando para a guerra pelo sangue do povo, fosse para confiscar suas riquezas ou puni-los por alguma revolta. Quando não estivesse em questão nada a esse respeito, deixava-se viver; paralelamente à fórmula anterior, teríamos então um poder de *fazer morrer* ou de *deixar viver*.³⁴ *Deixar viver*, no atual contexto, definitivamente não é algo que pode ser encaixado nos planos de Bolsonaro. E vale lembrar que na imunização do rebanho estaria em questão não simplesmente um *fazer morrer* nos moldes do velho Poder Soberano, mas algo dentro do escopo maior de um *fazer viver*, justamente a imunização natural. Parece se tratar, portanto, de um paradoxo que foge ao esquema foucaultiano, posto que faz conviver esses dois últimos elementos, de modo a se poder formular que, em semelhante medida estaria em questão um *fazer morrer* para um *fazer viver*.

Interessante notar que Foucault observou semelhante paradoxo em um contexto não muito distante, exemplo certamente extremo e paradigmático para as gerações posteriores, a saber, a política estatal eugênica do nazismo, a qual o filósofo francês chama de “racismo de Estado”.³⁵ Isto porque a eugenia da política sanitária nacional-socialista dependia da eliminação dos indivíduos que constituíam, segundo sua ideologia, uma impureza para o povo alemão, isto é, os indesejados; caso dos judeus, negros, ciganos, homossexuais etc. E foi Agamben quem

34 FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de M^a Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 287.

35 *Ibid.*, 2005, p. 309.

identificou³⁶, no fenômeno nazista, a confluência do *fazer viver* do Biopoder com o *fazer morrer* do Poder Soberano. Convergência esta que o filósofo italiano chama de *tanatopolítica* (de *Thanatos*, a personificação da morte na mitologia grega), uma política que torna indistintos poder sobre a vida e poder sobre a morte³⁷, e que aqui se quer identificar na política ideológica que no Brasil de hoje se encontra na Presidência da República. A esta altura, portanto, não parece exagero comparar o bolsonarismo ao hitlerismo.

Ademais, também tendo em mente a obra de Agamben, pode-se mesmo observar no atual governo federal a necessária convivência entre Democracia e Ditadura, tanto discursivamente – quando reiteradas vezes se remete ao regime cívico-militar brasileiro como modelo positivo – quanto no que tange às práticas de exercício de poder – por exemplo, ao escolher indivíduos sem nenhuma qualificação técnico-científica para cargos públicos que o exigem, destacando-se um caso essencial ao atual momento histórico, o de ex-Ministro da Saúde, General Pazuello; ou quando aparelha o governo com militares da ativa, os quais, atualmente, representam maior número do que representavam durante os próprios governos militares; ou quando ameaça violentamente a imprensa que apenas cumpre seu papel crítico; quando apoia manifestações políticas golpistas e antidemocráticas; quando cria mentiras que vão de encontro a temas de competência estritamente científica; quando se utiliza

36 Cumpre destacar que quando Agamben publica, em 1995, *Homo sacer I – o poder soberano e a vida nua*, o curso do *College de France* em que Foucault apresenta a sua pesquisa onde aborda o paradoxo do nazismo nos termos de um racismo de Estado, a saber, *Segurança, território e população*, ainda não havia sido publicado. Os autores, portanto, chegam a uma mesma conclusão sem ter lido um a obra do outro.

37 Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 88-89.

da pandemia para combater opositores políticos etc. Resta em evidência a todo instante o autoritarismo do presidente de uma democracia que governa ao estilo de qualquer ditador de outrora. Desta feita, arrisca-se aqui a dizer que o caso brasileiro parece se encaixar em uma possível perspectiva agambeniana de modo claro e inequívoco, sendo exemplar para compreensão da biopolítica e da governamentalidade da pandemia.

Em contrapartida, neste mesmo país, veem-se governadores estaduais, isto é, também representantes do poder Executivo, em esforço para se orientar e agir de acordo com as determinações científicas sanitárias mais esclarecidas. Assim temos, de um lado, decretos governamentais que suspendem direitos individuais básicos como o de trabalhar, estudar, usufruir da companhia de outros seres humanos, de se organizar politicamente, cuidar da própria saúde, e até de enterrar os seus mortos, enfim, duras medidas escolhidas com o claro objetivo de diminuir o contágio e salvar vidas; de outro, para dizer novamente, há um Executivo Federal que se recusa a governar por decretos, indo de encontro ao esclarecimento científico, ao bom senso, e a toda e qualquer perspectiva humanitária. Configura-se, portanto, uma curiosa situação em que os soberanos que decidem pelos decretos de exceção agem de modo mais ético do que aqueles que decidem por não decretar medidas que suspendem liberdades individuais. Nesse bojo, cumpre perguntar: entre ambos, onde é possível localizar uma atualização do paradigma do estado de exceção mais exemplarmente?

O posicionamento de Agamben, expresso nas notas sobre a pandemia, o registraria junto ao segundo tipo. Não se pode, contudo, reconhecer um campo político-ideológico comum entre o negacionismo de Agamben e aquele de Bolsonaro *et cetera*, haja vista que não há traços de fascismo ou de neoliberalismo no pensamento do filósofo italiano, profundamente comprometido

com a crítica da violência e do poder; assim como, inversamente, não há no governo federal brasileiro vestígio algum de ética de qualquer tipo ou de qualquer apreço à vida humana. Basta lembrar, por exemplo, o tom com o qual Agamben escreve suas notas, apontando para as perdas de direitos e a deterioração das relações humanas em todos os seus aspectos e, de outro lado, observar o apreço com o qual o chefe desta República comunicou o, por ele previsto, aumento dos casos de suicídio durante o ano de 2020, além do deboche e da violência com os quais responde às perguntas da imprensa sobre a pandemia todas as manhãs. Como então explicar que o autor se encontre, constrangedoramente, em um mesmo viés pragmático de uma tão execrável figura?

Os motivos que levam ambos os lados à negação certamente não são os mesmos. Uma nota³⁸ de Jean-Luc Nancy, filósofo francês, amigo pessoal de Agamben, escrita em resposta à primeira intervenção do italiano, talvez seja esclarecedora a esse respeito. Nancy relata algo pessoal, lamentando pela confissão. Comenta então que, há quase trinta anos, os médicos que lhe atendiam (a Nancy) julgaram ser preciso realizar um transplante de coração. Na ocasião, Agamben teria sido um dos únicos que o aconselharam a não deixar que o fizessem. Nesse último caso, afirma, provavelmente estaria morto a esta altura. E termina a curta nota dizendo: “Pode-se errar. Giorgio permanece um espírito de uma fineza e uma gentileza que se pode definir – sem ironia alguma – excepcional.”³⁹

Seguindo o passo de Nancy, compreende-se aqui que talvez a única resposta possível à última pergunta aqui feita seja que o filósofo, simplesmente, está equivocado sobre o que *fazer* diante

38 NANCY, Jean-Luc. Eccezione virale. **Blog Antinomie**, 2020. Disponível em: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>

39 Tradução livre de: “*Ci si può sbagliare. Giorgio resta uno spirito di una finezza e una gentilezza che si possono definire – senza alcuna ironia – eccezionali.*” (NANCY, 2020.)

de um problema que requer soluções tão drásticas como as que têm sido universalmente tomadas, o que não põe em xeque sua tão radical perspectiva teórica. Pelo contrário, o padrão de governo da pandemia apenas confirma a tese de que, no limite, se governa pela violência da exceção soberana, e que o estado de exceção é, fundamental e paradoxalmente, a própria regra. Ademais, por um excesso de ceticismo e de desconfiança (justificável, é preciso dizer) em relação ao biopoder, engana-se a si mesmo quando lê os dados epidemiológicos de forma deficiente, compondo um quadro repleto de evidências anedóticas, falácias argumentativas, e enveredando por um dramático viés de confirmação; assim, se precipita, dentro de um contexto desconhecido para todas as gerações vivas no Ocidente, em tentar orientá-las a uma ação de resistência que não corresponde à sua perspicácia e rigor acadêmicos.

Pode-se até mesmo conceber que, caso reconhecesse a gravidade biológica da doença e o seu potencial de letalidade, o filósofo talvez pudesse emitir outras notas, com uma verdadeira crítica ao poder soberano que não consegue governar suas populações sem sacrificar ao menos uma pequena, mas considerável, parcela de indivíduos, inclusive, para além do contexto da pandemia. Pensando dessa forma, não com Agamben, mas a partir dele, não é preciso identificar, entre o Executivo Federal e o Executivo Estadual, onde o paradigma da violência soberana verdadeiramente se atualizaria, já que ambos agem de modo a subtrair liberdades constitucionais garantidas: o primeiro, negando-as de fato, já que não há liberdade diante de uma ameaça biológica desse porte, o segundo, formalmente, pelo próprio direito, em que pese a dificuldade material de grandes parcelas da população em aderirem ao tão conclamado distanciamento social. Isto significa que não há saída para a governamentalidade das democracias liberais que não passe pela

crise, pela morte e pela violência institucionalizada. Significa que, entre o verdadeiro genocídio em curso no Brasil, e o aumento da fome, dos despejos, da violência doméstica, dos suicídios, entre outros males decorrentes da política de isolamento e do fechamento das economias – males certamente menores do que um colapso sanitário sem previsão de fim –, não há opção que não traga em si a marca da barbárie comum tanto ao “capitalismo de Estado” quanto ao liberal (que também é “de Estado”), cujo fim não parece estar próximo, e que infelizmente talvez não ocorra sem a aproximação de um outro colapso, o ambiental, do qual, como bem sabemos, a pandemia pode ser apenas uma pequena amostra.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção** – *Homo sacer* II, I. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. [1995] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. [1978 e 1989] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*. Sul método. Torino: Bollati Boringhieri, 2008b.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o um dispositivo? In: O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. [1990 e 2001] Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Prima edizione in formato ebook. Macerata: Quodlibet, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **¿Em qué punto estamos?** La epidemia como política. Traducciones del blog de *Artillera Inmanente*, 2020b. Disponível em: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/>

ALVES, Mateus Silva. **Fachin proíbe operações policiais nas comunidades do Rio durante a Covid-19**. Revista Consultor Jurídico, São Paulo, 5 de junho de 2020 Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-jun-05/fachin-proibe-operacoes-policiais-comunidades-rio>

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 4ª Região. **Reclamação No 0003021-32.2016.4.04.8000/RS**. Relator: Des. Federal Rômulo Pizzolatti. 22/09/2016. Disponível em: <http://s.conjur.com.br/dl/lava-jato-nao-seguir-regras-casos.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2020.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade No 2.240-7 Bahia** Relator: Min. Eros Grau. 09/05/2007 Disponível em: <http://www.stf.jus.br/imprensa/pdf/adi2240.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2020.

DIÓGENES, Francisco Bruno Pereira. *Agamben e a Biossegurança: Uma breve leitura crítico-comentada das notas sobre a pandemia*. In: BRAZIL, Vicente Thiago Freire. (Org.) **Genealogia da peste**. Fortaleza: EdUECE, 2020. Disponível em: <http://www.uece.br/eduece/dmdocuments/Genealogia%20da%20peste.pdf>

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Mª Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FROTA, P. M. C. *Derrotabilidade das normas jurídicas e a sua aplicabilidade: o diálogo principiológico entre o direito contratual civil e o direito contratual administrativo*. **Revista da Faculdade de Direito - UFPR**, Curitiba, n. 52, p.81-99, 2010.

GRAU, Eros. **Porque tenho medo dos juízes** (a interpretação/aplicação do direito e os princípios), 6^a. ed. São Paulo: Malheiros, 2013.

HIRATA, Daniel *et al.* **Operações Policiais e Ocorrências Criminais: Por um Debate Público Qualificado**. GENI, Rio de Janeiro, junho de 2020. Publicação, relatórios. Disponível em: <http://geni.uff.br/2021/03/26/operacoes-policiais-e-ocorrencias-criminais-por-um-debate-publico-qualificado/>Acesso em 29/03/2021

HONÓRIO, Cláudia. *Estado de exceção – Estudo de caso*. **Revista Eletrônica do CEJUR**, Curitiba, v. 1, n. 2, ago./dez. 2007.

JUCHEM, Aline. *Enunciação na linguagem: A noção de relação e suas implicações para o ensino*. In: **Letrônica**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 445-470, jul./dez., 2013.

MIRANDA, Eduardo. **Defensoria questiona PM sobre operações em favelas do Rio mesmo com proibição do STF**. Brasil de Fato, Rio de Janeiro, 27 de outubro de 2020. Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/10/27/defensoria-questiona-policia-militar-sobre-operacoes-em-favelas-do-rio> Acesso em 29/03/2021.

NANCY, Jean-Luc. *Eccezione virale*. **Blog Antinomie**, 2020. Disponível em: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>

SAINT-BONNET, François. *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n. 6, 2008.

STRECK, Lenio. **Hermenêutica Jurídica (e)m Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. II. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

STRECK, Lenio. **A defesa da ordem jurídica em tempos de exceção**. YouTube, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3wQK1OVI7WA&t=1s>

VALIM, Rafael. **Estado de exceção**: a forma jurídica do neoliberalismo. São Paulo: Editora Contracorrente, 2017.

VIVAS, Fernanda *et al.* **Fachin pede dados sobre ações policiais no Rio após decisão que restringiu operações na pandemia**. G1, Brasília, 26 de novembro de 2020. STF. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/11/26/fachin-pede-dados-sobre-acoes-policiais-no-rio-apos-decisao-que-restringiu-operacoes-na-pandemia.ghtml> Acesso em 29/03/2021.

Breve apresentação da *Redução Sociológica* de Guerreiro Ramos

Allison Duarte Barbosa¹

Um dos mais importantes sociólogos brasileiros, a despeito de sua influência sobre Paulo Freire, a atuação como político e estadista, a polêmica com Florestan Fernandes acerca da feição da sociologia brasileira, a parceria com Abdias Nascimento na fundação do Teatro Experimental Negro, e de ser considerado o “pai da Administração brasileira”, Alberto Guerreiro Ramos perdura quase esquecido na universidade brasileira. No campo da educação, Guerreiro Ramos é ignorado pelos currículos da escola pública, da graduação e pós-graduação. O simples combate à *morte da memória nacional*² seria suficiente para justificar o interesse no sociólogo baiano. Mas convém propor um objetivo mais específico e modesto: um convite a sua leitura. Farei esse convite apresentando de maneira breve e lacunada a questão central de Guerreiro Ramos, *a redução sociológica*.

Em 1958, Guerreiro Ramos publica *A Redução Sociológica*, na qual amplia os pontos de vistas de sua *Cartilha brasileira do*

¹ Mestre em Educação pela UFC, Professor da UECE/FAEC.

² Título do livro de Franklin de Oliveira, de 1967.

aprendiz de sociólogo, de 1954. Nela, o autor condensa e organiza as perspectivas até então dispersas³, e estabelece um método geral, com seus fundamentos histórico-políticos e filosóficos. O que seria a *redução sociológica* e para que ela serve? Responderei essas perguntas em dois tópicos: 1) Suportes mundiais e nacionais da *redução sociológica*; 2) Definição da *redução sociológica* como *atitude metódica*. Alerto que se trata de mera abreviatura, que deixará de fora, por exemplo, a fundamentação filosófica da *redução* e exemplos de casos bem sucedidos de *redução*. Faltam também explicações sobre o sentido do termo *sociológico* para o autor, que extravasa a disciplina universitária designada Sociologia e envolve todos os ramos do conhecimento, inclusive os tecnológicos.

1) SUPORTES MUNDIAIS E NACIONAIS DA REDUÇÃO SOCIOLOGICA

No prefácio à segunda edição do polêmico livro, o autor define três eixos da *redução sociológica*⁴. O primeiro deles é “*redução como método de assimilação crítica da produção sociológica estrangeira*”. A necessidade de um método com essa finalidade supõe as relações entre *países subdesenvolvidos* e *países desenvolvidos* marcadas pelo colonialismo, e a articulação da categoria de

3 “... a *redução sociológica* não representa momento final de um processo de indagação. É certo que marca o amadurecimento de uma concepção que se encontrava fragmentariamente formulada e aplicada em estudos anteriores do autor...” (RAMOS, 1996, p. 9).

4 “1) *redução* como método de assimilação crítica da produção sociológica estrangeira. Foi este, como se advertiu anteriormente o tema por excelência do presente livro; 2) *redução* como atitude parentética, isto é, como adestramento cultural do indivíduo, que o habilita a transcender, no limite do possível, os condicionamentos circunstanciais que conspiram contra a sua expressão livre e autônoma (...); 3) *redução* como superação da sociologia nos termos institucionais e universitários em que se encontra (...)” (RAMOS, 1996, p. 11).

subdesenvolvimento às de *consciência ingênua* e *consciência crítica* – articulação que só emerge na história do pensamento no pós-guerra⁵. Com o fim da Segunda Guerra eclode uma reação inédita ao colonialismo em vários países da África e da Ásia, uma luta contra o “colonialismo considerado como sistema”, “reação mediante a qual esses povos fazem uma reivindicação cujo conteúdo não é parcial, mas infinito e universal” (RAMOS, 1996, p. 49). É claro que os nativos em processo de colonização nunca foram dóceis, mas até então o combate ao colonizador era quase um “processo ecológico”, “uma competição animal por espaço, alimento e riquezas” (idem). Nessa época surge com clareza o problema do *subdesenvolvimento*, um processo total que vai além do mero atraso histórico, que passa a ser visto como relação entre países centrais e periféricos. O *subdesenvolvimento* é efeito geral do desenvolvimento dos países centrais alcançado às custas das colônias⁶. Nas Conferências de Bandung (1955), do Cairo (1957), e de Accra (1958), os povos colonizados apresentaram “pontos de vista próprios” e “projetos autônomos de existência”

5 Sobre isso, diz Corbisier (1968, p. 30): “Sempre houve, sem dúvida, países pobres e países ricos, países adiantados e países atrasados, mas a consciência desses contraste, em termos de desenvolvimento e subdesenvolvimento, bem como o tratamento do problema em bases científicas, é um fato novo, característico dos anos que se sucederam à última Grande Guerra”

6 Roland Corbisier (1968, p. 29, 30), que tal como Guerreiro Ramos fora integrante do ISEB, na mesma época (década de 60) escreveu: “Foi há certa de dez anos que começamos a tomar consciência do problema nacional, assim como o de todas as outras regiões do mundo que se encontravam em condições análogas ou semelhantes às nossas, não era o problema da saúde ou da educação apenas, nem o da preguiça, ou falta de caráter do homem brasileiro, mas o problema global do subdesenvolvimento (...). Sempre houve, sem dúvida, países pobres e países ricos, países adiantados e países atrasados, mas a consciência desse contraste, em termos de desenvolvimento e subdesenvolvimento, bem como o tratamento do problema em bases científicas, é um fato novo, característico dos anos que sucederam à última Grande Guerra”.

(RAMOS, 1996, p. 48) que formalizavam teórica e politicamente a luta anticolonial. O esforço por autonomia plena dos povos colonizados se faz teoria, como por exemplo obras de autores do Senegal e da Martinica, Cheik Anta Diop e Aimé Cesáire (RAMOS, 1996, p. 49). Esse conjunto de acontecimento exprime uma ruptura, um salto qualitativo na história e na existência dessas populações: elas alcançam o estatuto de “personalidade histórica” como povo, que segundo Guerreiro Ramos “se constitui quando, graças a *estímulos concretos*, é levado à percepção dos fatores que o determinam, o que equivale à aquisição da *consciência crítica*” (RAMOS, 1996, p. 48, grifo meu).

No Brasil, a década de 50 é um período de profundas transformações cujo motor é a industrialização nascente. No governo de Kubitschek, apesar da insuficiência do *Plano de Metas*, do vultoso endividamento externo, e da absoluta descoordenação da iniciativa privada, matura um processo histórico dilatado na Revolução de 30, e emergem as condições concretas para um *projeto comum*. Tais transformações redesenharam a paisagem esculpida pela colonização, caracterizada pela monocultura e pela mineração exportadora. Como historiou Caio Prado Jr (2017) o *sentido externo* da formação brasileira se apoiou num povoamento ralo feito de regiões isoladas e habitadas por populações que morgavam num regime existencial quase vegetativo, regidas por hábitos inertes, privação da vida política e passividade sob o poderio das oligarquias locais⁷. Condições históricas que condenavam essas populações à *consciência ingênua* - o oposto da consciência crítica, ou seja, **a privação da compreensão das causalidades históricas que modelam sua existência e, por consequência inércia, passividade frente a elas.**

⁷ Sobre isso, diz Ramos (1996, p.60) “Foi a compartimentação da população brasileira em uma poeira de pequenas coletividades rurais que, em épocas anteriores, e mesmo até recentemente, assegurou tanto o domínio das oligarquias quanto à passividade política do eleitorado”.

A industrialização e suas consequências, como urbanização, consumo popular de mercadorias mediado por salários etc, passam a alterar o “ser” da nação. O aumento da densidade demográfica nas cidades, agora interligadas por estradas e meios de comunicação, instalação elétrica e eletrodomésticos nas casas etc, transformaram significativamente o modo de existência das populações, que outrora viviam sob a inércia do regime agrário. Surgem condições concretas para a alteração da modalidade da consciência, e se torna possível a integração dessas populações para a formação de um *povo*, e sua consequente politização.

Torna-se historicamente possível a emergência da *consciência crítica* nas populações brasileiras, ou seja, **a compreensão dos condicionamentos históricos que cerceiam sua existência, e o posicionar-se frente a eles como sujeito**. Tornar-se sujeito é colocar-se diante da história mediado por um *projeto*, à luz do qual os fatos aparecem inteligidos e como matéria a ser transformada pela ação. Sobrepõe-se à estrutura arcaica agrária, cujo sentido imposto pela colonização se dirigia para fora, o desenvolvimento de um país cujo centro de decisões é o povo, sujeito da história. O subdesenvolvimento não é página virada, mas eclode a possibilidade histórica de sua superação, a tensão dialética de sua superação.

As transformações que tomam o país requerem suas vanguardas, seus intelectuais, engajamento popular e a formação de uma cultura que viabilize a superação do subdesenvolvimento: – um *projeto* comum. Pois bem, a *redução sociológica* se apresenta como um instrumento para essas vanguardas. Como sistematização da *consciência crítica*, método para a produção da cultura nacional, e “adestramento cultural do indivíduo, que o habilita a transcender, no limite do possível, os condicionamentos circunstâncias que conspiram contra sua expressão livre e autônoma” (RAMOS, 1996, p 11). A *redução*

sociológica serve ao *projeto* dos povos empenhados na autonomia nacional plena, econômica e cultural.

Ora, um povo que projeta, enfrenta a sua circunstância de modo ativo, procurando explorar as suas potencialidades segundo urgências determinadas. Uma população que projeta articula-se no seu contexto espacial de modo diverso da que não projeta, da que vive de modo imediatista. Uma e outra vivem modalidades diferentes de tempo (RAMOS, 1996, p. 57).

A *redução sociológica* seria então o fruto e o alimento da *consciência crítica*, para a qual é indispensável a sistematização de questões de ordem epistemológica. Como romper, metódica e racionalmente, com a “mera repetição analógica” (RAMOS, 1996, p. 21) do conhecimento estrangeiro, sem cair nos romantismos reacionários, nos refúgios em uma ancestralidade inatingível e soterrada pela história? Como apropriar-se do conhecimento estrangeiro em função de uma cultura autônoma, em função da resolução dos problemas nacionais; econômicos, políticos e culturais?⁸

No Brasil dos anos 50, o problema da apropriação do conhecimento de origem metropolitana foi profuso. Embora soe estranho ao senso comum liberal que reina impunemente na atualidade, esse problema tinha íntima relação com questões de ordem econômica, e serviam ao anseio de soberania nacional. O

8 “Até agora, considerável parcela de estudiosos se conduziu sem se dar conta dos pressupostos históricos e ideológicos do seu trabalho científico. Sua conduta era reflexa e se submetia passiva e mecanicamente a critérios oriundos de países plenamente desenvolvidos. Ora, na medida em que os nossos especialistas em ciências sociais não pretendam ficar indiferentes ao sentido centrípeta que a vida brasileira está adquirindo, *terão de acrescentar ao esforço de aquisição do patrimônio científico universal o de iniciação em um método histórico de pensar que os habilite a participar ativamente do novo sentido da história do país* (RAMOS, 1996, p. 68).

programa da *substituições das importações* pelos produtos da crescente indústria nacional, formulado pela CEPAL – Comissão Econômica para América Latina e o Caribe – fundada em 1948, tinha seu correlato na cultura. A importação do conhecimento estrangeiro tinha também de ser substituída por nossa produção intelectual, segundo alguns autores do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros, fundado 1955. Roland Corbisier (1978, p. 71), em sua *Autobiografia Filosófica*, assim se refere a essa atitude intelectual:

A procura do concreto, da totalidade, nos restituía à realidade do País, ou, com outras palavras, nos permitia recuperar essa realidade. Não éramos “o homem”, nem tampouco reproduções ou cópias, uniformes, do homem universal. Éramos brasileiros, quer dizer, habitantes de um país pobre, atrasado, subdesenvolvido, um sub-país, habitado por um sub-povo, por uma sub-humanidade. O equívoco e a falsidade objetiva de nossa vida intelectual residiam na ilusão de que podíamos superar ou transcender o subdesenvolvimento e o semicolonialismo, tornando-nos individualmente cultos, quer dizer, absorvendo, para uso privado, e em doses maciças, o produto cultural europeu.

2) DEFINIÇÃO DA REDUÇÃO SOCIOLOGICA

Na década 50, inflamada pela efervescência popular e organizações sindicais, antevia-se a possibilidade de autonomia econômica escorada na indústria nacional. Guerreiro Ramos via nela a época⁹ da aniquilação do velho e miserável bacharelismo das elites intelectuais brasileiras. Mas a maneira de aniquilar o colonialismo cultural assume um *caráter metódico*. Ressalto esse aspecto, já que na atualidade impera a prática irracional e sub-humana de “cancelar” pedaços da História universal

9 “A atitude redutora não poderia ter ocorrido a alguém fortuitamente... é subproduto do processo global da sociedade brasileira na fase contemporânea” (RAMOS, 1996, p. 43).

do pensamento, autores e teorias, em regressos românticos a um passado mítico pré-letrado. É preciso sublinhar o caráter *metódico* da *redução sociológica*, ou seja, uma atitude sob controle de pressupostos históricos e filosóficos universais, que “obedece a regras” (RAMOS, 1996, p. 72) e se opõe a mera “atitude espontânea”. A *atitude redutora* tem “leis” determinadas, às quais o autor dedica um capítulo para cada¹⁰. Ramos alerta que “a redução sociológica não implica isolacionismo, nem exaltação romântica do local, regional ou nacional. É, ao contrário, dirigida por uma aspiração ao universal, mediatizado, porém, pelo local, regional, ou nacional” (1996, p. 73).

A *redução* é a remoção dos acessórios exteriores que obliteram a compreensão do que é substancial em uma teoria. Numa imagem didática, é como descascar o coco para lhe extrair a polpa. Cabe então critérios determinados que separem os acidentes do que é o miolo substantivo, o tutano de uma teoria. O que seria o miolo de um conhecimento, polpa substancial que é preciso extrair, sem o qual não se fará bom uso do conhecimento? Os *liames* entre o conhecimento e o seu *mundo*, a situação histórica de onde emerge. Veja-se que essa atitude redutora é uma prática oposta ao procedimento ingênuo que descarta mediações necessárias da assimilação de uma teoria metropolitana, e por consequência espezinha delicadezas semânticas e valorativas contidas no conhecimento assimilado. O sentido, as linhas de força que constituem uma teoria, só podem ser apreendidos se essa teoria for abordada pelo andar de baixo, o das contingências históricas que a originaram.

A produção científica dos países centrais tem por suporte histórico uma estrutura social e política de natureza diferente

¹⁰ Lei do comprometimento; Lei do caráter subsidiário da produção científica estrangeira; Lei da Universalidade dos Enunciados Gerais da Ciência; Lei das Fases (faseologia).

da do país periférico, marcado pelo subdesenvolvimento. Em *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, Ramos (1995, p. 35 – 43) expõe um *rol exemplar*, uma espécie de *catálogo de vícios* derivados da assimilação espontânea do conhecimento metropolitano; a) *simetria e sincretismo*, b) *dogmatismo*, c) *dedutivismo*, d) *alienação*, e) *inautenticidade*; traços facilmente reconhecíveis na produção acadêmica brasileira. Detenho-me apenas do primeiro deles. O autor chama de *simetrismo* nossa recepção das teorias metropolitanas, movida pelo esforço de acompanhar a última novidade, supostamente mais avançada. A produção teórica acadêmica do país terá por finalidade máxima a atualização constante, a perseguição à ordem do dia determinada pelos centros metropolitanos. Com esmero, os profissionais acadêmicos se esforçam na superação das barreiras culturais pela assimilação correta. Mas por força da própria dinâmica desse esquema, há contínuas rupturas que impedem o acúmulo de pesquisa, e seus derivados necessários. Novas produções saem dos fornos metropolitanos e interrompem os programas de pesquisa, instaurando a superficialidade e a impossibilidade de ser formar uma tradição sólida.

Por consequência, o modo de nossa produção teórica assume um caráter eclético, *sincrético*, e se oficializa a combinação de uma diversidade de teorias, que originalmente seriam incompatíveis. Sutura-se uma teoria antiga com uma nova, teorias de berços distantes, e despreza-se questões delicadas de método, de sentido, de valor. A combinação das doutrinas passa a funcionar em nossa produção textual, que prolifera aos montões.

O simetrismo e o sincretismo tornaram-se mais nítidos desde que começaram a ser editados, entre nós, compêndios de sociologia. Em todos eles, apresentam-se justapostos os sistemas europeus e norte-americanos, na suposição de que existe uma verdade socio-

lógica resultante da “conciliação” das várias correntes (RAMOS, 1996, p. 38).

A *atitude redutora*, portanto, seria um tipo de programa de *emenda do entendimento* próprio do país subdesenvolvido. Naqueles anos 50, o *problema do colonialismo*, à luz do Movimento dos Países Não-alinhados que eclodiu no pós-guerra, era indissociável da *questão nacional*. A luta anticolonial era vista como devenir histórico da nação como um todo, não uma demanda meramente cognitiva, cultural e comportamental de um grupo étnico, como na atualidade. É verdade que a postura de Guerreiro Ramos, depois de uma ditadura de 21 anos na qual o país foi reestruturado política, econômica e culturalmente para se encaixar na economia internacional gestada pelos EUA – isso que chamamos de Globalização – soa esquisito e distante. Seria necessário, de fato, atualizações em seu pensamento, repensar sua obra, verdadeiro *diamente nas mãos de mendigos*, posta nossa atual decadência cultural e intelectual. Todavia, o diagnóstico de Guerreiro Ramos perdura atual: o *simetrismo* e o *sincretismo* turbinam nossas linhas de produção de publicações infinitamente mais do que naqueles anos, agora com voracidade empresarial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARIANI, Edison. **A Sociologia no Brasil: uma batalha, duas trajetórias – Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos**. Curitiba: CRV, 2012.

CORBISIER, Roland. **Autobiografia Filosófica. Das ideologias à Teoria da Praxis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CORBISIER, Roland. **Reforma ou Revolução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A Redução Sociológica**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1996.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1995.

PRADO Jr. Caio. **A formação do Brasil contemporâneo: colônia**. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

13

A revolução copernicana do poder em Pierre Clastres. Variações da política ameríndia contra o Estado

Mateus Uchoa

Para Olga, com todo amor.

O antropólogo e filósofo francês Pierre Clastres possui uma obra que reúne textos escritos reunidos em duas publicações principais, que formam um par natural, estes são a coletânea *A Sociedade Contra o Estado* (1974) e *Arqueologia da Violência* (1980). Boa parte de seus artigos refletem diretamente resultados de experiências etnográficas realizadas com sociedades ameríndias da América do Sul.¹ Nesse contato com a figura de um

1 A obra de Pierre Clastres é pouco extensa devido a sua morte precoce num acidente de carro na região central da França que lhe tirou a vida com apenas 43 anos de idade. Quando decidiu realizar uma passagem da filosofia à antropologia, após ter sido aluno de Deleuze e de ter posteriormente participado dos cursos de Lévi-Strauss, o “etnógrafo metafísico” viaja ao Paraguai na década de 60, e é desta viagem que resulta sua primeira etnografia entre os indígenas Guayaki. Em seguida, já na década de 70 realizou trabalhos também entre os Guarani de São Paulo e os Yanomami na fronteira amazônica da Venezuela com o Brasil.

outro radicalmente oposto à tradição moderna de pensamento, a antropologia de Clastres, na esteira do seu predecessor Montaigne, encarna um tipo de concepção do humano definida a partir de uma alteridade máxima, isto é, a partir de um traço de diferença intensiva que dispensa qualquer limite posto de modo a priori, ou mesmo qualquer tentativa de substancialização do fenômeno humano. Entre as temáticas abordadas nos escritos clastrianos, destacam-se certamente aquelas em que o autor reflete sobre a política, ou o caráter político que perpassa e que constitui as linhas de sustentação da intencionalidade coletiva das sociedades indígenas.

Neste assunto em específico, Clastres acredita ter operado uma espécie de “revolução copernicana” da política que, ao sair da filosofia e atravessado pela ciência da etnografia, descobre uma curiosa articulação entre as ontologias da socialidades ameríndias e as teorias do Poder, ampliando o alcance teórico da questão numa perspectiva extramoderna. É também nos limites do seu trabalho etnográfico que algo de metafísico se desvela, -, um pensamento antropológico de caráter especulativo em torno de questões ontológicas motivadas pela multiplicidades dos modos de vida dos povos indígenas.

Pierre Clastres tornou-se responsável pela transformação na/da antropologia política com uma tese sobre a forma intensiva da política ameríndia, tese que é responsável por apresentar novos termos e condições diferenciais em relação aqueles que a etnologia e a filosofia dos modernos em geral se dedicaram à análise do espaço do político e da questão central do poder.

Isto posto, o propósito de uma nova antropologia política para Clastres estaria primeiramente em confrontar as seguintes questões: Do que se trata o poder político (dos modernos)? Em que condições sociais o poder é pensado?

E por fim: Por que existe (e qual a necessidade - se houver) do poder político? “Pode-se questionar seriamente a propósito do poder?” (CLASTRES, 2003, p. 23)

Essas questões são as condições de possibilidade para a crítica do etnocentrismo que Clastres evidencia e denuncia nas teorias políticas do poder, indicando um movimento de fuga e de diferenciação contra preconceitos etnocêntricos evidenciados por ele nas teorias clássicas sobre os fenômenos políticos.² Assim, a descolonização da antropologia política levada a cabo por esse etnógrafo sugere uma nova orientação, que tem como base o conjunto das intencionalidades políticas dos povos ameríndios, altera radicalmente o eixo de discussão das teorias do poder.

O propósito da ciência da antropologia é tensionado ao seu limite (e para além dele). Clastres apresenta uma imagem anti-narcísica do fenômeno humano na qual temos dificuldade de nos reconhecermos. O rígido conceito de humano da tradição é confrontado por uma alteridade canibal e pela “inconstância da alma selvagem”.

“Como já escrevia Clastres, em 1968, a antropologia deve deixar de ser um discurso nosso sobre os outros para fazer-se um diálogo com o pensamento dos outros, algo que conduziria a nossa própria cultura na direção de um ‘novo pensamento’” (SZTUTMAN, 2011, p. 561). No lugar da reciprocidade, o jogo diferencial das múltiplas imagens do humano. Para Clastres a política, no caso ameríndio, não é uma máquina de produção de identidades estáveis e permanentes, mas a zona de alteração entre corpos, zona de guerra contra a unificação e a organização em torno do Um, o Estado. Para isso ficar mais claro temos que

² Essa transição no seu pensamento fica mais evidente a partir do entendimento da “filosofia da chefia indígena”, quando é demonstrado o dispositivo político das sociedades consideradas “arcaicas”.

voltar ao sentido da “revolução copernicana” que Clastres nos convida e convoca a entender.³

Desde o título do primeiro capítulo de *A Sociedade contra o Estado* e já em suas linhas iniciais Clastres aponta do que se trata essa mudança, a saber, a de considerar as formas de organização políticas das sociedades extramodernas sem a referência, sem tomar como modelo “central” de comparação a civilização ocidental, porque “sempre o encontro entre o Ocidente e os selvagens serviu para repetir sobre eles o mesmo discurso.” (CLASTRES, 2003, p. 29).

Se antes a força do etnocentrismo arrastava todos os aspectos da multiplicidade humana ao seu centro de sua zona, estabelecendo, assim, um limite entre dentro (cognoscível) e fora (incognoscível), a partir dos estudos clastrianos a enunciação das sociedades não ocidentais passa por uma mudança completa de perspectivas, um *giro copernicano* que exprime o próprio desejo de renovação da antropologia, expresso na vontade de construção de um discurso adequado ao *ser* das sociedades indígenas, e que

³ No primeiro capítulo de *A sociedade contra o Estado* o antropólogo Pierre Clastres mobiliza uma breve discussão acerca do status do pensamento antropológico de sua época para apontar vícios e deficiências nas análises e argumentações a respeito das sociedades não-ocidentais ditas como “primitivas”. O título do capítulo é uma referência direta a Nicolau Copérnico, astrônomo e matemático considerado o criador da teoria do heliocentrismo, responsável por uma profunda transformação na concepção do universo (centrado no sol) em lugar do modelo geocêntrico. Obviamente o termo também faz referência ao filósofo alemão Immanuel Kant, que como na proposta de Copérnico, a alteração de perspectiva também serviria como modelo para ser aplicada à metafísica, deslocando a posição do sujeito no universo do conhecimento. Clastres realiza algo análogo a Kant quando inicia a revolução copernicana na compreensão do poder político. Cf. CLASTRES, P. “Copérnico e os selvagens (1969)”, in CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p.23.

tem como principal motivação o conceito de “sociedade contra o Estado”, responsável pela alteração do sentido da força atuante (de centrípeta para centrífuga) nas considerações antropológicas sobre as formas de organização políticas dos “selvagens”.⁴

Pierre Clastres numa passagem do ensaio *Copérnico e os selvagens* afirma:

É da revolução copernicana que se trata. Nesse sentido é que, até o presente, e sob alguns aspectos, a etnologia deixou as culturas primitivas girarem em torno da civilização ocidental, e, poder-se-ia dizer, em um movimento centrípeto. Que uma mudança completa de perspectivas seja necessária (na medida em que se tenha realmente de enunciar sobre as sociedades arcaicas um discurso adequado a seu ser e não ao ser da nossa) é o que nos parece demonstrar com riqueza a antropologia política. Ela se choca com um limite, menos os das sociedades primitivas do que aquele que ela traz em si mesma, a própria limitação do Ocidente que ela traz ainda gravada em si. (Clastres, 2003, p. 37-38)

A metamorfose na orientação do pensamento político que Clastres realizou é patentemente análoga ao *giro copernicano* da filosofia kantiana com relação às condições de possibilidade da ciência (no seu caso, a antropologia) e do conhecimento, cuja ambição teórico reflete-se também no interesse de realizar uma releitura dos conceitos de filosofia social moderna à luz das lições da antropologia americanista.

Numa palavra, busca pela fundamentação metafísica do *socius* ameríndio em sua singularidade, expressa na fórmula

4 Ainda sobre o etnocentrismo, Clastres afirma que: “O etnocentrismo não é portanto um entrave superficial à reflexão e as suas implicações têm mais conseqüências do que se poderia crer. Ele não pode deixar subsistir as diferenças (cada uma por si) em sua neutralidade, mas quer compreendê-las como diferenças determinadas a partir do que é mais familiar, o poder tal como ele é experimentado e pensado na cultura ocidental.” (CLASTRES, 2003, p. 31)

conceitual da *sociedade-contra-o-Estado*, que designa a tendência de despotencialização ou de inconstância das figuras de autoridade e de poder coercitivo - o controle social do político - nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. É como se essas comunidades de humanos fossem dotadas de uma imunidade contra qualquer espécie de tirania.

É importante marcar o sentido que o “*contra*” de “*contra-o-Estado*” representa ainda de acordo com o autor. Clastres inicia a discussão sobre o poder em seu texto tomando como referência o estudo do sociólogo francês Jean-William Lapierre sobre a essência do poder. “Lapierre se pergunta antes de tudo se esse fato humano responde a uma necessidade vital, se ele se desenvolve a partir de um enraizamento biológico, se, em outros termos, o poder encontra o seu lugar de nascimento e a sua razão de ser na natureza e não na cultura.” (CLASTRES, 2003, p. 24)

Ele toma como referência este autor para exemplificar que existe um tipo de “consciência” classificatória das sociedades selvagens sustentada pelos estudos antropológicos que segue de modo assimétrico os mesmos critérios de discussão e classificação sobre a origem do poder. J.W. Lapierre é exemplar para a refutação de Clastres, que chama atenção para a deficiência das conclusões do autor em *Essai Sur le Fondement Du Pouvoir Politique*. Para desvendar como surge e como é a política em outras sociedades não ocidentais não é adequado seguir os mesmos padrões de análise de uma sociedade civil moderna e eurocentrada, por exemplo. Pois realizar uma classificação das sociedades extramodernas por esses mesmos caminhos da tradição impossibilita verificar com clareza a singularidade de cada sociedade em específico.

As consequências desse tipo de operação teórica resultam num entendimento dualista, limitando as sociedades a dois tipos: 1 - aquelas *com* Estado; 2 - aquelas *sem* poder. Desse modo, o antropólogo de ímpeto anarquista é bastante enfático ao

apontar a insuficiência dos argumentos de Lapierre, que busca até mesmo respostas sobre a origem do poder na biologia e na etnologia mais especificamente, como fica patente numa citação direta do texto de Lapierre no ensaio *Copérnico e os selvagens*: “O exame crítico dos conhecimentos adquiridos sobre os fenômenos sociais entre os animais e especialmente sobre o seu processo de auto-regulação social nos mostrou a ausência de qualquer forma, mesmo embrionária, de poder político” (LAPIERRE *apud* CLASTRES, 2003, p. 24).

A partir da tese de Lapierre, torna-se fácil imaginar que o que há de comum em dezenas de sociedades “arcaicas” é apenas a determinação homogênea e negativa de seu arcaísmo. O que não é verdade, mas um grave equívoco etnocêntrico. Por seu turno, Clastres intenta desconstruir o parâmetro dualista ocidental-europeu de sociedade e de poder.

Refletamos sobre o próprio princípio dessa classificação. Qual é o seu critério? Como se define aquilo que, presente em maior ou menor quantidade, permite a designação de tal lugar a tal sociedade? Ou, em outros termos, o que se entende, mesmo a título provisório, por poder político? A questão é, vamos admiti-lo, de importância, já que, no intervalo que se supõe separar sociedades sem poder e sociedades com poder, deveriam simultaneamente ter lugar a essência e o fundamento do poder. Ora, seguindo as minuciosas análises de Lapierre, não se tem a impressão de assistir a uma ruptura, a uma descontinuidade, a um salto radical que, arrancando os grupos humanos de sua estagnação pré-política, os transformasse em sociedade civil. Pode-se dizer então que, entre as sociedades de sinal + e aquelas de sinal -, a passagem é progressiva, contínua e da ordem da quantidade? Se assim é, a própria possibilidade de classificar sociedades desaparece, pois entre os dois extremos – sociedades com Estado e sociedades sem poder – figurará a infinidade de graus intermediários, fazendo, no máximo, de cada sociedade particular uma classe do sistema. (CLASTRES, 2003, p. 25)

Da maneira como Lapierre expõe a problemática do poder entre os povos indígenas, eles acabam sendo classificados na categoria geral das sociedades onde o poder é diminuto, ou praticamente inexistente (do ponto de vista dos moldes antropológicos do ocidente que classificam-nas desde a premissa axiomática do Estado). As explicações para a quase inexistência do poder são por vezes justificadas através de preconceitos etnocêntricos como a ausência de escrita e a economia de subsistência, fatores que por muito tempo foram definidores do estatuto de “sociedades arcaicas”. Esses fatores seriam ainda influenciadores, pelo menos na perspectiva de Lapierre, na composição de uma forma de poder “atrofiada” na qual as figuras de liderança indígena, os caciques, não modulam o exercício do seu poder através da relação normativa entre *comando e obediência* e da necessidade da violência e da coerção em sua estrutura.⁵ “O poder se realiza numa relação social característica: comando-obediência.” (LAPIERRE *apud* CLASTRES, 2003, p. 26)

Mas Pierre Clastres não concorda com nenhuma dessas pressuposições e postulados e com isso ele quer denunciar uma flagrante deficiência de interpretação das relações de poder entre culturas que não têm nada em comum com o mundo moderno e suas estruturas de hierarquia política. Dada essas colocações, a essência da questão do poder se desloca de uma relação comparativa entre tipos de sociedades mais “selvagens” ou menos “selvagens” e encontra a partir da antropologia política

⁵ No mesmo ensaio Clastres assinala: “O que ocorre com os índios da América? Sabe-se, por um lado, que com exceção das altas culturas do México, da América Central e dos Andes todas as sociedades indígenas são arcaicas: elas ignoram a escrita e “subsistem” do ponto de vista econômico. Por outro lado, todas, ou quase todas, são dirigidas por líderes, por chefes e, característica decisiva digna de chamar a atenção, nenhum desses caciques possui “poder” (CLASTRES, 2003, p. 27)

de Clastres uma alternativa e abre-se para uma transformação em sua estrutura.

Dado que “parece claro que nenhuma classificação das sociedades empíricas nos possa esclarecer sobre a natureza do poder político ou sobre as circunstâncias do seu surgimento, e que o enigma persiste em seu mistério.” (CLASTRES, 2003, p. 26) Com isso é preciso dizer que no pensamento clastriano *alteridade* e *multiplicidade* definem o modo imanente como se constituem as relações da sociedade primitiva “contra o Estado”. Todas as sociedades da América indígena possuem uma noção de política e uma concepção de poder que, se olharmos bem, ultrapassa a do cânone ocidental. Seja de modo semelhante ou radicalmente diverso, fácil de analisar ou não, o poder existe ali, no conjunto multifacetado dos modos de vida ameríndios.

Considerando todos esses contrapontos apresentados no decorrer do ensaio de Pierre Clastres, chegamos a algumas conclusões: 1 - a visão ocidental divide as sociedades em dois principais grupos: sociedades políticas e a-políticas. Divisão que representa o binarismo entre poder coercitivo e não-coercitivo; 2 - Do ponto de vista ameríndio a tese da coerção como fundamento para o poder político não é universal, mas apenas um caso específico tomado como essencial na cultura do ocidente etnocêntrico; 3 - Por fim, o poder existe, mas isso não implica na entronização de suas figuras políticas *no Estado*, ele existe de diversos modos, inclusive pondo-se *contra* o Estado, que pode ser considerado como uma contingência histórica e acidental.

Encontramo-nos então confrontados com um enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria poder são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda

subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação de comando-obediência. Eis a grande diferença do mundo indígena (...). (Clastres, 2003, p. 26)

Esse entendimento possibilita que consideremos a história do Novo Mundo a partir de um olhar diferenciado, e de lermos a contrapelo essa história “oficial” não como um universo homogêneo definido pela falta - visto sua patente diversidade de culturas que aí se constituem e se movimentam - e situado “em sua quase totalidade no campo pré-político, isto é, no último grupo de sua tipologia, aquele que reúne as sociedades onde o “poder político tende a zero”” (CLASTRES, 2003, p. 27).

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, considerado um leitor “inconstante” de Pierre Clastres, sintetiza de forma acurada a reviravolta que o etnógrafo francês provoca nas teorias antropológicas (e filosóficas) do poder:

Clastres fez para o poder e a autoridade, com sua ideia da sociedade-contra-o-Estado enquanto positividade política plena (...) uma outra imagem do mundo: uma imagem do mundo que incorpora a imagem que o outro faz do mundo, a imagem com a qual o outro faz um mundo; um mundo que nada deve, porque nada fica a dever, ao nosso. Uma nova imagem, então, do pensamento, da economia, da cultura, da socialidade, da política. E do mundo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 316-317)

As observações críticas de Clastres compõem o intuito de colocar em questão, quase que como se estivesse levando a cabo uma dúvida cética - como fez o filósofo ensaísta Michel de Montaigne acerca do antropocentrismo na metafísica - a forma tradicional e moderna da problemática do poder (Cf. CLASTRES, 2003, p. 28) A partir de suas investigações surgem mais algumas conclusões: “não nos é evidente que coerção e

subordinação constituem a essência do poder político sempre e em qualquer lugar.” (CLASTRES, 2003, p. 28-29). Assim, parece que o alcance das teorias do poder que lhe precedem é limitado a um certo modelo de sociedade que no máximo pode representar um tipo específico de manifestação.

Se a história do poder revela apenas uma análise parcial, como a metade do problema, resta toda uma outra parte impensada que carece de maior elaboração. É voltando-se à outra face da questão, isto é, a da história do poder não-coercivo na América indígena, que Clastres vê como necessário a transformação do discurso sobre o poder político em geral. “Decidir que algumas culturas são desprovidas de poder político por não oferecerem nada de semelhante ao que a nossa apresenta não é uma proposição científica: antes denota-se aí, no fim das contas, uma certa pobreza do conceito.” (CLASTRES, 2003, p. 31)

Nesse sentido o etnocentrismo, inimigo da diferença, não é apenas algo superficial nessa reflexão, pois diz respeito a um aspecto mais profundo: o de ser legitimador do aparato discursivo do ocidente sobre outros povos humanos; e as consequências disso não passam despercebidas ao etnógrafo indigenista que afirma em relação ao etnocentrismo que: “Ele não pode deixar subsistir as diferenças (cada uma por si) em sua neutralidade, mas quer compreendê-las como diferenças determinadas a partir do que é mais familiar, o poder tal como ele é experimentado e pensado na cultura ocidental. (CLASTRES, 2003, p. 31)

A atitude etnocêntrica flagrante é a de sempre relacionar a multiplicidade de sociedades, e suas expressões de poder, em maior ou menor grau de proximidade e semelhança à sua imagem auto-referida. O etnocentrismo “ não é senão a máscara furtiva da velha convicção ocidental, muitas vezes partilhada realmente pela etnologia, ou ao menos por muitos dos seus praticantes, de que a história tem um sentido único, de que as sociedades

sem poder são a imagem daquilo que não somos mais e de que a nossa cultura é para elas a imagem do que é necessário ser.” (CLASTRES, 2003, p. 32) A sistemática do poder desdobrada a partir de um referente universal - mas que de universal não tem nada - é a condição cega de uma concepção exótica do “mundo arcaico” como diametralmente oposta, como imagem negativa do mundo ocidental. Mas a partir da angulação política de Pierre Clastres “é necessário aceitar a ideia de que a negação não significa um nada, e de que, quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada que observar” (CLASTRES, 2003, p. 33)

As histórias dos povos ameríndios são tão intensas quanto a nossa - a história dos brancos - e se são consideradas menores não há outro motivo a não ser por puro racismo e injustiça epistêmica. Não há justificativa plausível para determinar como verdadeira a incapacidade dos indígenas de julgar sua própria experiência e dar a ela os rumos mais convenientes (Cf. CLASTRES, 2003, p. 33) Se estas sociedades não denotam performances políticas em que se pode enunciar a relação entre comando-obediência, ou qualquer outra forma de controle social imediato, não há razão para o etnocentrismo ocidental qualificar o multiverso ameríndio de apolítico. “Qual é o referente político que permite, por oposição, falar de apolítico?” (CLASTRES, 2003, p. 33) Junto com Pierre Clastres podemos afirmar que se existe em alguma parte do mundo o suposto apolítico, é justamente nesses territórios que o político se manifesta em sua autenticidade selvagem. Em vista disso, isto é, pela existência do conceito indígena de poder político, que a reflexão clássica sobre o poder escapa de sua realidade efetiva, limitando-se à recusa etnocêntrica do fato de que o político se manifesta em múltiplos sentidos, que são capazes de mobilizar um outro universo que o nosso e um outro modelo de laço social.

Talvez esteja aí a dificuldade da reflexão clássica sobre o poder: é impossível pensar o apolítico sem o político, o controle social imediato sem a mediação, em uma palavra, a sociedade sem o poder. O obstáculo epistemológico que a “politicologia” não soube até o momento ultrapassar, nós acreditamos tê-lo descoberto no etnocentrismo cultural do pensamento ocidental, ele mesmo ligado a uma visão exótica das sociedades não-ocidentais. Se nos obstinamos em refletir sobre o poder a partir da certeza de que a sua forma verdadeira se encontra realizada na nossa cultura, se persistimos em fazer dessa forma a medida de todas as outras, até mesmo o seu têlos, então seguramente renunciamos à coerência do discurso, e deixamos a ciência degradar-se em opinião. (CLASTRES, 2003, p. 34)

Após essa compreensão Clastres alerta que a “ciência do homem” deveria mostrar um pouco mais de respeito às culturas extramodernas na construção de seu discurso etnológico, e que pudesse levar a sério o questionamento crítico de certas categorias, com o risco de deixar escapar o real sociológico e se desorientar numa descrição empírica comprometida por sofismas movidos pelas fantasias de seus observadores. Assim sendo, as sociedades indígenas da América evidenciam a impossibilidade de discursos sobre sociedades com ausência de poder político. (Cf. CLASTRES, 2003, p. 34) Não pode, portanto, haver uma grande divisão entre sociedades *com* e *sem* poder, visto que o poder político é universal à medida que é imanente às relações sociais humanas e pode ser considerado pelo menos de duas maneiras: como poder coercitivo e não-coercitivo. Tomando-se a ideia do poder de coerção, aquele da relação entre comando e obediência, vê-se que não trata do modelo “verdadeiro” de poder, mas, somente, um caso particular resultante das relações concretas em certas culturas, a exemplo da ocidental.

Sendo assim, não existem justificativas racionais irrefutáveis para favorecer uma expressão de poder tão particular a ponto

de considerá-la a principal referência e princípio irradiador de outras e diferentes modalidades. Dizemos mais uma vez junto a Clastres que o político, como imanente à toda vida social humana (e por quê não também mais-que-humana?), está mesmo onde não aparecem instituições políticas das quais estamos habituados a representar o poder. De modo quase enigmático, uma ausência total de poder é impossível, pois “alguma coisa existe na ausência” (CLASTRES, 2003, p. 35)

Clastres afirma:

O alcance da tese de Lapierre é limitado a certo tipo de sociedade, a uma modalidade particular do poder político, já que significa implicitamente que, onde não há inovação social, não existe poder político. Ela nos dá entretanto um ensinamento precioso: a saber, que o poder político como coerção ou como violência é a marca das sociedades históricas, isto é, das sociedades que trazem em si a causa da inovação, da mudança, da historicidade. E assim, poderíamos dispor as diversas sociedades segundo um novo eixo: as sociedades com poder político não-coercitivo são as sociedades sem história, as sociedades com poder político coercitivo são as sociedades históricas. Disposição bem diferente daquela implicada pela reflexão atual sobre o poder, que identifica sociedades sem poder e sociedades sem história. É, pois, da coerção e não do político que a inovação é o fundamento. Daí resulta que o trabalho de Lapierre só realiza a metade do programa, uma vez que ele não respondeu à questão do fundamento do poder não-coercitivo. (CLASTRES, 2003, p. 36)

É possível pensar o poder político sem a violência e a tirania, sem redução ao referencial de “fortes” personalidades (afinal não se poderia ser mais falso e etnocentrista pensar assim), mas não podemos considerar que há sociedades sem poder, visto que ele está no próprio coração do social.

Essas observações abrem perspectiva para Pierre Clastres situar em outra perspectiva a tese de Lapierre sobre o fundamento

do poder político, especialmente quando este último afirma que o poder advém da “inovação social” e da intensidade de seu ritmo. Talvez aí Lapierre estivesse pensando o princípio da política de coerção, mas em hipótese alguma essa premissa alcança as formas não-coercivas das variações ameríndias do político. A antropologia política que Clastres ensaiou obriga-nos a irmos mais longe, a superarmos os naturalismos deterministas na apreensão de outros mundos, que são, sempre, *o mundo dos outros*. Numa palavra, levar a sério o pensamento dos selvagens nessa obrigação de amplitude de pensamento. “É tempo de buscarmos outro sol e de nos pôrmos em movimento” (CLASTRES, 2003, p. 38) Seja sob o rótulo de antropologia ou filosofia, é o próprio pensamento selvagem que procura sair, vazar de seus limites.

Contra um modelo etnocêntrico de razão, Clastres pensa os itinerários de transformação do poder, vai de encontro a dimensão política das sociedades ameríndias - como seu trabalho etnográfico comprova-, propondo o que ele mesmo denomina de uma “revolução copernicana” de revisão conceitual da noção ocidental do político. A antropologia política de Pierre Clastres pode ser genuinamente considerada uma arqueologia crítica da própria linguagem antropológica que lê a contrapelo a história das manifestações do poder.

Em vez da preocupação metódica em emitir um discurso sobre as sociedades não ocidentais que lhe são objetos de observação etnológica, o pensamento clastriano buscou estabelecer um *diálogo* com elas. A filosofia política que surge desse emaranhado antropológico tem do seu lado a ideia de uma *chefia indígena* que não reconhece as formas etnocêntricas de coerção e age contra a unificação do poder. Na sua perspectiva, o poder não é pensado como representação, mas como exercício de um espaço coletivo construído por diversas figuras atuantes no multiverso cosmológico ameríndio, seja o chefe, ou o guerreiro, ou o pajé.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, G. 2002 **A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres**, dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

CLASTRES, Pierre. *Copérnico e os Selvagens*, in: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003

LIMA, Tânia S. & GOLDMAN, Marcio. “Pierre Clastres, etnólogo da América”, *Sexta Feira*, nº 6, 200I, p. 29I-3II

LIMA, Tânia S. & GOLDMAN, Marcio. “Prefácio” In: Pierre Clastres. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2003

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia”, **Revista de Antropologia (USP)**, vol. 54, nº 2, 20II, p. 857-883

SZTUTMAN, Renato. “Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias”. São Paulo, **Ponto Urbe**, v. 13, 2013 (<http://pontourbe.revues.org>)

SZTUTMAN, Renato. Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado, **Revista de Antropologia (USP)**, vol. 54, nº 2, 20II

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “O intempestivo, ainda” In: **Pierre Clastres, Arqueologia da violência**. Trad. Bras. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 20II.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Cormorant Garamond de Christian Thalmann, Macondo Swash Caps de John Vargas Beltrán, GFS Didot de Greek Font Society e Nymphette de Lauren Thompson, impressa em plataforma PDF para o CMAF e a EdUECE em setembro de 2021.

978-85-7826-782-7



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE
sob a iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta
Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios,
teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.