



Fernando Cardoso

Doutor em Direito - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com período sanduíche no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Tese recebeu Menção Honrosa - área Direito - no Prêmio CAPES de Tese - Edição 2020. Professor Adjunto I - Universidade de Pernambuco, Campus Arcoverde. Líder do G-pense! - Grupo de Pesquisa sobre Contemporaneidade, Subjetividades e Novas Epistemologias.



Rita de Cássia Freitas

Doutora e Mestra em Filosofia - Universidade Federal da Paraíba. Professora Adjunta I - Universidade de Pernambuco, Bacharelado em Direito, Campus Arcoverde. Coordenadora do Incertae - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Direito e Teoria Política (UPE) e do Projeto de Pesquisa '(In)Tolerância e violência: reflexões a partir do conceito de Amor Mundi em Hannah Arendt'(UPE).



Aspectos ontológicos, epistêmicos e críticos dos direitos humanos

O resgate ontológico, epistêmico e crítico dos direitos humanos, proposto ao longo da obra, a partir das lentes teóricas de filósofas(os) como Hannah Arendt, Friedrich Nietzsche, Joaquín Herrera Flores, John Rawls, Judith Butler, Sócrates e Walter Benjamin, reafirma e perpassa a discussão sobre a noção de sujeito, a validade político-jurídica, os fundamentos lógicos, as questões metodológicas, os limites e o próprio sentido dos direitos humanos e questões afins.



Aspectos ontológicos, epistêmicos e críticos dos direitos humanos

Org. Fernando da Silva Cardoso
Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas



A presente obra reúne contribuições de pesquisadores comprometidos com a consolidação de uma agenda de estudos direcionados a pensar filosófica e politicamente a afirmação dos direitos humanos. Apresenta aos leitores alguns questionamentos e reflexões de natureza ontológica, epistêmica e crítica sobre os direitos humanos e coopera para pensarmos sobre os marcos teórico-filosóficos que permeiam este campo. Para tanto, algumas filósofas e alguns filósofos são retomados como forma de problematizar e pensar sobre as narrativas e os processos de luta por direitos.



Aspectos ontológicos, epistêmicos e críticos dos direitos humanos



Aspectos ontológicos, epistêmicos e críticos dos direitos humanos

Org. *Fernando da Silva Cardoso*

Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas



Recife, 2021

A838 Aspectos ontológicos, epistêmicos e críticos dos direitos humanos / Organizado-
res Fernando da Silva Cardoso, Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas. – Recife, PE:
Edupe, 2021.

162 p. : 16 x 23 cm

ISBN 978-65-5943-652-1

1. Direito – Filosofia. 2. Direitos humanos. I. Cardoso, Fernando da Silva. II.
Freitas, Rita de Cássia Souza Tabosa.

CDD 340.7

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO – UPE

Reitor: Prof. Dr. Pedro Henrique Falcão

Vice-reitora: Profa. Dra. Socorro Cavalcanti

EDITORA UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO – EDUPE

Conselho editorial:

Prof. Dr. Ademir Macedo do Nascimento

Profa. Dra. Ana Célia Oliveira dos Santos

Prof. Dr. André Luis da Mota Vilela

Prof. Dr. Belmiro do Egito

Profa. Dra. Danielle Christine Moura dos Santos

Prof. Dr. Emanuel Francisco Spósito Barreiros

Profa. Dra. Emilia Rahnemay Kohlman Rabbani

Prof. Dr. José Jacinto dos Santos Filho

Profa. Dra. Maria Luciana de Almeida

Prof. Dr. Mário Ribeiro dos Santos

Prof. Dr. Rodrigo Cappato de Araújo

Profa. Dra. Rosângela Estevão Alves Falcão

Profa. Dra. Sandra Simone Moraes de Araújo

Profa. Dra. Silvana Núbia Chagas

Profa. Dra. Sinara Mônica Vitalino de Almeida

Profa. Dra. Virgínia Pereira da Silva de Ávila

Prof. Dr. Vladimir da Mota Silveira Filho

Prof. Dr. Waldemar Brandão Neto

Gerente científico: Prof. Dr. Karl Schurster

Coordenador: Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura

Este livro foi submetido a avaliação do Conselho Editorial da Universidade de Pernambuco.

Aspectos ontológicos, epistêmicos e críticos dos direitos humanos

CARDOSO, Fernando da Silva (org.)

FREITAS, Rita de Cássia Souza Tabosa (org.)

ISBN: 978-65-5943-652-1

1ª edição, abril de 2021.

Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem
prévia autorização do autor e da Edupe.

SUMÁRIO

- 7 **APRESENTAÇÃO**
- 13 **RUPTURA, PLURALIDADE E DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**
Fernando José do Nascimento
- 29 **ADOLF EICHMANN E SÓCRATES: ENTRE O CLICHÊ E A AUTONOMIA DO PENSAMENTO**
Izaquiel Arruda Siqueira
Flávio Henrique Albert Brayner
- 45 **A VOZ QUE FALA ALÉM DO DITO: POSSIBILIDADES DE UMA NARRATIVA VOCÁLICA**
Juliana de Barros Ferreira
Bethânia de Albuquerque Assy
- 61 **ESTILÍSTICA, EXPERIMENTAÇÃO E OS LIMITES DA ESCRITA CIENTÍFICA: NOTAS A PARTIR DE FRIEDRICH NIETZSCHE E JUDITH BUTLER**
Antônio Lopes de Almeida Neto
Fernando da Silva Cardoso
- 77 **ENSAIO SOBRE A *OUTRIDADE*: REFLEXÕES SENSÍVEIS SOBRE NARRATIVA E TEMPORALIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN**
Maria Rita Barbosa Piancó Pavão
Mário de Faria Carvalho

- 91 **CAMINHOS PARA (RE)PENSAR OS DIREITOS HUMANOS:
HERRERA FLORES E A AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA
CONTEMPORANEIDADE**
Alex Bruno Feitoza Magalhães
Jayme Benvenuto Lima Junior
- 107 **O DIREITO A TER DIREITOS: A CIDADANIA EM HANNAH ARENDT**
Alexandrina de Paiva Rocha
Aline Soares Lopes
- 123 **DESOBEDIÊNCIA CIVIL NOS PENSAMENTOS DE ARENDT E RAWLS**
Antonio Justino de Arruda Neto
Denis Coitinho Silveira
- 139 **VERDADE E MENTIRA NA POLÍTICA: APONTAMENTOS DA
EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA DOS DIREITOS HUMANOS SOB UMA
PERSPECTIVA ARENDTIANA**
Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas
João Victor Silva Pereira
- 155 **SOBRE AS(OS) AUTORAS(ES)**

APRESENTAÇÃO

Os questionamentos e as reflexões de natureza ontológica, epistêmica e crítica sobre os direitos humanos remetem-nos a diferentes matizes teórico-filosóficas. Inúmeras obras de filósofas e filósofos, sobretudo ao longo dos séculos XX e XXI, têm contribuído para problematizar e pensar sobre as narrativas e os processos de luta por direitos. Nesse sentido, a presente obra reúne contribuições de pesquisadoras e pesquisadores comprometidas(os) com a consolidação de uma agenda de estudos direcionados a pensar filosófica e politicamente a afirmação dos direitos humanos.

O conjunto de textos não oferece respostas acabadas sobre as dimensões que perpassam esta obra. São partilhadas inquietações e reflexões oriundas de pesquisas desenvolvidas a partir dos Projetos de Pesquisa intitulados '(In)Tolerância e violência: reflexões a partir do conceito de *Amor Mundi* em Hannah Arendt' e 'Pesquisa e Produção do Conhecimento sobre Gênero e Direito no Brasil', em desenvolvimento na Universidade de Pernambuco, Campus Arcoverde, no Bacharelado em Direito, assim como contribuições de pesquisadoras(es) externas(os), parceiras(os) dos referidos projetos. A obra reúne esforços filosóficos partilhados em diversas frentes para a contribuição com o debate interdimensional que, sobretudo na contemporaneidade, perfaz o âmbito dos direitos humanos. As autoras e os autores contribuem com o avivamento de diferentes questões filosóficas, importantes para as lutas por direitos, assim como enquanto resistência científico-acadêmica frente aos movimentos fascistas e antidemocráticos atuais.

Mais de setenta e cinco anos após a Declaração Universal dos Direitos Humanos, são muitos os desafios no que se refere à construção, afirmação e ampliação desses direitos. Assim, o resgate ontológico, epistêmico e crítico dos direitos humanos, proposto ao longo da obra, a partir das lentes teóricas de filósofas(os) como Hannah Arendt, Friedrich Nietzsche, Joaquín Herrera Flores, John Rawls, Judith Butler, Sócrates e Walter Benjamin, reafirma e perpassa a discussão sobre a noção de sujeito, a validade político-jurídica, os fundamentos lógicos, as questões metodológicas, os limites e o próprio sentido deste conjunto de direitos.

Fernando José do Nascimento em *‘Ruptura, pluralidade e direitos humanos no pensamento de Hannah Arendt’* situa a contribuição crítica do pensamento de Hannah Arendt para problematizar os direitos humanos. O autor parte do impulso teórico fornecido por Arendt para pensar a teoria política, refletindo de que modo a autora concilia seus argumentos sobre o mundo em que ocorreu o holocausto, as consequências desses acontecimentos no tempo e, de modo particular, para a afirmação dos direitos humanos.

‘Adolf Eichmman e Sócrates: entre o clichê e a autonomia do pensamento’, escrito por Izaquiel Arruda Siqueira e Flávio Henrique Albert Brayner reflete sobre as figuras de Adolf Eichmman e Sócrates frente à atividade espiritual do pensamento. Com base a teoria político-filosófica de Hannah Arendt, os autores assinalam a importância da prática do pensamento perante as decisões, sobretudo em tempos sombrios como o nosso, onde os elementos totalitários nazistas estão cada vez mais presentes, ameaçando a dignidade humana.

A discussão sobre as possibilidades teóricas para uma reflexão baseada na voz como uma categoria independente, capaz de ressignificar uma dimensão corpórea dos discursos reivindicatórios e testemuniais, é o cerne do capítulo *‘A voz que fala além do dito: possibilidades de uma narrativa vocálica’*, apresentado por Juliana de Barros Ferreira e Bethânia de Albuquerque Assy. Para tanto, as autoras valem-se de uma incursão

pela teoria de Judith Butler sobre a performatividade corporal nas assembleias e sua crítica à teoria de Hannah Arendt sobre a ação. Transitam até a obra arendtiana e nela indagam a pertinência da crítica, encontrando no quadro teórico da ação, a possibilidade reflexiva calcada na voz, além de discutir duas possíveis implicações dessa categorização vocálica, uma voltada para as possibilidades de reivindicação corpórea nos termos analisados de Butler, e a outra no potencial da voz como empoderamento e demanda jurídico política através do testemunho da vítima da injustiça.

O capítulo *‘Estilística, experimentação e os limites da escrita científica: notas a partir de Friedrich Nietzsche e Judith Butler’*, proposto por Antônio Lopes de Almeida Neto e Fernando da Silva Cardoso, ressalta as principais contribuições estilísticas presentes nos textos de Friedrich Nietzsche e Judith Butler para pensar a escrita científica. São apresentados alguns questionamentos de natureza filosófica como forma de conjecturar a construção e o desenvolvimento da prática da pesquisa, sobretudo quanto aos limites da própria escrita. As reflexões apresentadas pelos autores enunciam alguns elementos teóricos para cogitar, a partir da escrita científica, a experimentação e a insurgência epistêmica e metodológica.

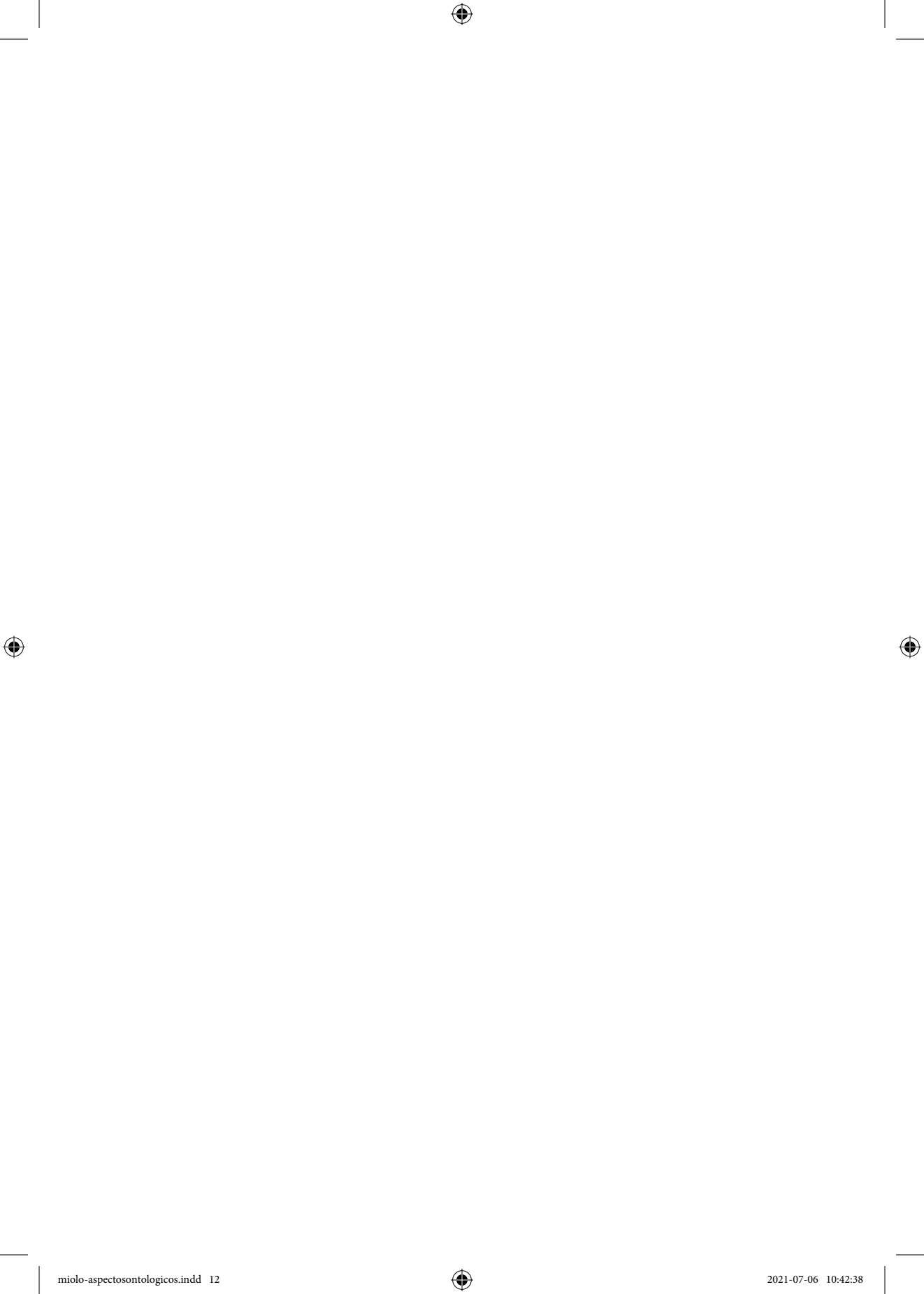
Maria Rita Barbosa Piancó Pavão e Mário de Faria Carvalho em *‘Ensaio sobre a Outridade: reflexões sensíveis sobre narrativa e temporalidade a partir do pensamento de Walter Benjamin’* refletem o modo pelo qual Walter Benjamin concebe noções particulares e sensíveis sobre a(o) Outra(o). A partir de uma leitura fenomenológica, a autora e o autor abordam questões teóricas presentes na obra do filósofo sobre a experiência, as memórias, as narrativas e a temporalidade. Para tanto, articulam importantes dimensões que nominam como o *retorno às microlinguagens*, as *experiências de injustiça* e a *outridade* para, então, ressignificar a discussão filosófica sobre a imagem da(o) Outra(o) de maneira sensível, retomando aspectos ligados às subjetividades e, nomeadamente, à *Outridade*.

O capítulo intitulado '*Caminhos para (re)pensar os direitos humanos: Herrera Flores e a afirmação dos direitos humanos na contemporaneidade*', escrito por Alex Bruno Feitoza Magalhães e Jayme Benvenuto Lima Junior, reúne contribuições da teoria crítica dos direitos humanos, proposta por Joaquín Herrera Flores, para a discussão sobre a afirmação dos direitos humanos na contemporaneidade. Os autores destacam a contraposição que o jurista faz à teoria tradicional dos direitos humanos, assim como também tecem algumas considerações quanto à noção de diamante ético como mecanismo para a concretização desses direitos, conferindo destaque ao papel da arte enquanto caminho para (re)pensar os direitos humanos, de maneira especial na contemporaneidade.

Alexandrina de Paiva Rocha e Aline Soares Lopes em '*O direito a ter direitos: a cidadania em Hannah Arendt*' articulam possibilidades de reconstrução dos direitos humanos a partir de Hannah Arendt. Conferem destaque à ideia da constituição da cidadania como um artifício humano, diferente da que necessita de um Estado nacional, estabelecida no âmbito internacional, de um modo que cada indivíduo teria como premissa "o direito a ter direitos". Assim, as autoras recorrem às reflexões arendtianas como forma de problematizar alguns aspectos históricos, políticos e, sobretudo, filosóficos que marcam a premissa sustentada por Hannah Arendt em sua obra.

Em '*Desobediência civil nos pensamentos de Arendt e Rawls*' Antonio Justino de Arruda Neto e Denis Coitinho Silveira discutem sobre o tema da desobediência civil a partir das obras de Hannah Arendt e John Rawls. Para tanto, partem da seguinte pergunta: em que medida a desobediência civil condiciona a capacidade da ação política do indivíduo político? São problematizados o dever e a obrigação no pensamento de Rawls como antecedentes à discussão sobre a desobediência civil, assim como acerca dos dois princípios de justiça como elementos cumulativos para as ações políticas. A partir da obra de Hannah Arendt os autores discutem o conceito de desobediência civil, procurando argumentar a respeito da convergência dos autores sobre os temas em questão.

Por fim, Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas e João Victor Silva Pereira em '*Verdade e mentira na política: apontamentos da epistemologia e ontologia dos direitos humanos sob uma perspectiva arendtiana*' situam alguns questionamentos históricos para a filosofia sobre a verdade e a mentira, quando situadas no cenário político. Com o intuito de perceber tais categorias relacionadas com a epistemologia e a ontologia dos direitos humanos, a autora e o autor elegem o marco teórico em Hannah Arendt, em diálogo com teorias acerca da política e dos direitos humanos. Refletem as fundações da política vidando a compreensão apurada dos fenômenos recentes da mentira na política, marcados pelo desenvolvimento de tecnologias específicas e o avanço das *fake news*. As fundações da verdade e da mentira à luz de Hannah Arendt, a modernização das *fake news*, a representação do embuste arendtiano, e, finalmente, as possibilidades de reconstrução dos direitos humanos, são alguns dos apontamentos traçados no capítulo que encerra a presente obra.



RUPTURA, PLURALIDADE E DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Fernando José do Nascimento

Resumo: O presente texto pretende situar uma contribuição crítica do pensamento de Arendt para a reflexão dos direitos humanos. Foi como uma judia-alemã que Arendt colocou as questões latentes em *Origens do totalitarismo* de “o quê”, “por quê” e “como” tudo o que aconteceu depois da ascensão do totalitarismo foi possível. Partiremos do impulso de Arendt para se dedicar à teoria política, com foco na tentativa de se reconciliar com um mundo em que ocorreu o holocausto e as consequências disso no mundo e, sobretudo, para a afirmação dos direitos humanos.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Direitos Humanos. Ruptura. Pluralidade.

Duas considerações iniciais são importantes para entender a argumentação deste estudo. A primeira diz respeito a centralidade do tema do totalitarismo na obra de Hannah Arendt e a segunda à inalienável condição de judia que marcou a filosofia dela. Um dos aspectos centrais da obra que deu notoriedade internacional para a autora foi reconhecer no surgimento do totalitarismo uma ruptura radical. Para ela, nunca antes na história da política do Ocidente o terror se apresentou como essência de uma forma de governo e por isso não era possível analisá-lo a partir das categorias da filosofia política tradicional. Arendt reconhecia que a tradição política havia chegado ao seu fim com o surgimento do totalitarismo, ainda que a sua crise

estivesse em curso desde que alguns pensadores começaram a se rebelar contra ela, cerca de um século antes¹.

A ruptura totalitária é o ponto de partida do pensamento político de Hannah Arendt e se apresenta como o fenômeno a partir do qual pode-se encontrar a tessitura de toda a sua obra. Há uma teia que liga o pensamento da autora desde *Origens do totalitarismo* (1951) até *A vida do espírito* (1978), com vários outros pontos. Mesmo que ela não estivesse preocupada em elaborar um sistema filosófico ao modelo dos modernos, o totalitarismo é o ponto a partir do qual ela entrelaça as suas ideias e toma uma posição sobre a realidade. O totalitarismo é, portanto, o ponto de partida para a compreensão de toda obra da autora e foi a partir da contribuição sobre o tema que o seu pensamento passou a ocupar um lugar na filosofia contemporânea.

A segunda consideração é que a sua origem judaica influenciou em toda a sua obra. A despeito de não se encontrar ela reivindicando tal lugar em seus livros sobre política é porque Arendt acreditava que a sua pertença ao povo judeu era um dado natural que não precisava ficar sendo reafirmado. Em uma carta escrita em resposta à acusação de Gershom Scholem de que lhe faltava amor ao povo judeu, por conta da controvérsia sobre o caso *Eichmann*, ela afirmou que “ser uma judia pertence, para mim, aos fatos incontestáveis da minha vida e jamais tive o desejo de alterar ou renunciar aos fatos deste tipo.” (ARENDT, 2016, p. 757). Muito embora não fosse uma “praticante”, Arendt sempre foi convicta da sua origem e cultura. Ela começou a se envolver mais diretamente com política quando estava refugiada na França, junto ao movimento sionista jovem e foi a partir dos problemas judaicos que escreveu uma grande quantidade de textos, ao longo de toda a sua carreira, tratando ou se dirigindo diretamente ao seu povo.

1. No livro *Entre o passado e o futuro* (1963), Arendt aponta Kierkegaard (1813-1855), Marx (1813-1883) e Nietzsche (1844-1900) como os principais autores que, cada um por uma perspectiva, rebelaram-se contra a tradição prenunciando a ruptura definitiva.

Foi como uma judia-alemã que Arendt colocou as questões latentes em *Origens do totalitarismo* de “o quê”, “por quê” e “como” tudo o que aconteceu depois da ascensão do totalitarismo foi possível. (ARENDT, 1989, p. 339) Isto é, o impulso de Arendt para se dedicar a teoria política, com foco na tentativa de se reconciliar com um mundo em que ocorreu o holocausto e as consequências disso no mundo moderno parte da sua experiência como uma pessoa implicada pelo fato de ser judia. É a partir dessa mesma ótica que o presente texto pretende situar uma contribuição crítica do pensamento de Arendt para a reflexão dos direitos humanos.

O totalitarismo como negação da condição humana da pluralidade

A culminância dos governos totalitários é, para Hannah Arendt, o surgimento e desenvolvimento dos campos de concentração. Esse evento foi o que caracterizou definitivamente a ruptura no tecido da civilização ocidental, bem como, o exemplo extremo de tentativa de destruição do mundo comum através da dominação total, pois, não encontrava qualquer justificativa, por mais absurda que fosse. A sua única ‘utilidade’ era a destruição em massa e a produção de cadáveres em série. Por isso, representou, como demonstrou Lafer,

[...] uma proposta de organização da sociedade que almeja a dominação total dos indivíduos. Encarna, nesse sentido, o processo de ruptura com a tradição, pois não se trata de um regime autocrático, que em contradição dicotômica a um regime democrático busca restringir ou abolir as liberdades públicas e as garantias individuais. Trata-se, em verdade, de um regime que não se confunde nem com a tirania nem com o despotismo, nem com as diversas modalidades de autoritarismos, pois se esforça por eliminar, de maneira historicamente inédita, a própria espontaneidade – a mais genérica e elementar manifestação da liberdade humana (1988, p. 161).

A ruptura totalitária pode ser interpretada também como um marco que delimitou dois modelos de civilização. Por um lado, um projeto hegemônico fundamentado na metafísica de origem grega, que acreditava em uma inteligibilidade da história, apontando para uma sociedade melhor de acordo com cada ponto de vista dos diversos filósofos que trataram do assunto. Por outro lado, uma civilização em crise, pós-totalitária, marcada pela decepção do projeto ocidental, em que prevalece o medo da iminência da destruição total da vida humana, motivando a fuga do mundo comum para a interioridade do ego e a fuga da ciência para a atenção com a possibilidade da emancipação do ser humano da Terra (ARENDT, 2010, p. 7).

Dois conceitos interligados e desenvolvidos em *Origens do totalitarismo* são indispensáveis para discutir o descompromisso com o mundo produzido naquele contexto e a situação de desumanização radical a que foram submetidos aqueles que foram vítimas, de uma forma ou de outra, do totalitarismo. O terror, que fazia com que se vivesse constantemente sob o signo do medo extremo, e a superfluidade, que é a condição em que o indivíduo é submetido a se perceber como algo que pode ser descartado a qualquer momento.

O totalitarismo não foi apenas uma forma de governo que pretendia abranger absolutamente todas as estruturas do Estado, destruindo a política e suplantando-a pela violência mais brutal. Ele tinha em sua essência o terror. O terror totalitário pode ser caracterizado por tornar o presente insuportável diante da possibilidade nefasta do futuro. Ele não deixa alternativa senão a resignação mais consternada. Nos regimes totalitários, como descritos por Arendt, não só os judeus que viviam submetidos a essa condição radical de desumanidade da vida, mesmo os demais alemães temiam profundamente ser encarados como inimigos do 3º Reich e sofrer com a sua violência extremada. A polícia nacional transformava todos os cidadãos em potenciais delatores uns dos outros, impossibilitando a confiança recíproca, tornando todos suspeitos, implodindo qualquer possibilidade de um espaço comum onde as pessoas se sentissem à vontade para agir e falar livremente.

A superfluidade é certamente a forma mais intransigente de coisificação do ser humano. Através dela cada um é tornado em um objeto sem importância, substituível não apenas por outro de mesma natureza, mas por qualquer coisa que substitua a sua utilidade mais frívola. Estar sob essa condição implica permanecer preso a uma futilidade inigualável da existência que descaracteriza completamente a condição humana dos membros da espécie *homo sapiens*. É na contramão dessa superfluidade que veremos emergir na obra de Arendt a importância da ideia de pluralidade, que realça a dignidade humana através da noção de singularidade.

A pluralidade, afirmou Arendt no período tardio da sua produção bibliográfica, é a lei da terra. Para ela, “[...] tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta” (ARENDT, 2008, p. 35). Por isso, a tentativa de negação da pluralidade tem duas implicações principais. A primeira diz respeito a aniquilação da política, como pode ser percebido sobretudo a partir de *Origens do totalitarismo* e, a segunda, a perda da dignidade humana, conforme pode ser interpretado sobretudo a partir de *A condição humana* (1958). O interessante é que estas duas implicações não são distintas, pois, para a autora, apenas na experiência propriamente política o ser humano pode encontrar o sentido da existência, como defendeu D’arcais (1996, p. 41), “a política é a esfera da existência autêntica, o lugar exclusivo e privilegiado em que é dado ao homem realizar-se enquanto tal. O privado, ao contrário, é privação de autenticidade, repetição, rotina” [T.A.].²

A pluralidade para Hannah Arendt não é uma categoria criada para explicar um aspecto retórico de mais uma concepção de filosofia política. Porém, no sentido em que é compreendida como distinção existencial, torna-se um aspecto constituinte, indispensável da sua teoria

2. “La política es la esfera de la existencia auténtica, el lugar exclusivo y privilegiado donde al hombre le es dado realizarse en cuanto tal. Lo privado, por el contrario, es privación de autenticidad, repetición, rutina.” [T.A.].

política, como ela afirma: “[p]olítica diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças” (ARENDT, 2008b, p.144). Por isso, a pluralidade deve ser compreendida como a constatação de uma condição existencial que demarca a originalidade da filosofia dela em relação à corrente fenomenológica advinda de Husserl, como defendeu Catherine Vallée,

A pluralidade significa ainda, e isto talvez seja mais novo, que nós não somos unicamente dois: não existe outrem no singular em Arendt, há outros. Aqui se marca a sua distância face à corrente fenomenológica saída de Husserl. A intersubjetividade não é instituída imediatamente por uma relação dual entre o “eu” e o “tu” (1999, p. 26).

Demarca também o pensamento dela de autores da filosofia da existência (*Existenz*) alemã, como Heidegger, que insistiu em fundar o princípio de individuação na solidão da finitude, em que o reconhecimento dos outros é na maior parte das vezes uma forma incoerente de autocompreensão humana. Arendt não aprofundou essa discussão nem dedicou sua escrita a um confronto aberto contra a ontologia fundamental heideggeriana porque esse não era o seu interesse. Afinal, defendeu ela, política e metafísica ocupam lugares distintos na filosofia e não devem ser confundidas (ARENDT, 2010, p. 10).

Não se pode esquecer, nesse contexto, que a pluralidade, como condição da política, está ligada à natalidade. Pois, diferentemente dos animais, que na sua relação metabólica com a natureza, nascem, crescem, reproduzem e morrem sem que uma vida sequer se diferencie de todas as outras, muito menos que realize um feito que lhe permita ser lembrado por gerações seguintes da sua espécie, no caso do ser humano, a pluralidade, através da natalidade manifesta o aparecimento de uma entidade que é única e irrepetível.

A natalidade pode ser entendida como a aparição da entidade humana como a única que surge na e para a companhia “autêntica” dos outros³. É ela que permite, por exemplo, a singularidade humana, que consiste na fundamentação da igualdade na distinção. Ela mune o ser humano da capacidade de atuar livremente através de falas e feitos inéditos que, na mesma medida em que são realizados, escapam do controle do seu ator e passam a integrar irreversivelmente a complexidade do mundo comum (ARENDT, 2010, p. 229). Enfim, ela tem a ver indissociavelmente com a política e a dignidade humana, por ser caracterizada pela possibilidade de individuação e de modificação da realidade.

Ruptura totalitária e pluralidade da condição humana estão relacionadas, pois esta última surge na obra da autora como um antídoto contra uma das principais consequências da primeira. Isto é, contra o terror e a superfluidade que negam tanto a política quanto a dignidade humana, visto que estas não são separáveis. A partir dessa leitura da pluralidade da condição humana como uma posição de Arendt em relação ao que representou a ruptura engendrada pelos campos de concentração, podemos dar o passo seguinte na nossa argumentação. Nesse sentido, é importante ter clareza do que significava a crítica da autora em *Origens do totalitarismo* ao caráter abstrato dos direitos humanos.

A crítica arendtiana aos direitos humanos

A preocupação arendtiana com o terror como forma de tornar o ser humano algo descartável, anulando a pluralidade aparece nitidamente em um texto que foi incluído em *Origens do totalitarismo*, na edição de 1958, intitulado *Ideologia e terror*. Mas, bem antes, em um texto de 1943, chamado de *Nós, os refugiados* encontramos a preocupação com a situação a que foram submetidas aqueles que, como ela, foram lançados

3. O termo “autenticidade” no presente texto não deve ser compreendido no mesmo sentido empregado ao se referir ao existencialismo. Autêntico, nesse contexto, tem a ver com a experiência política de poder manifestar a singularidade própria através da pluralidade.

para fora do reconhecimento da pertença de um lugar no mundo comum, sem um motivo para isso, como ela afirmou, “[...] não praticamos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical” (ARENDT, 2016, p. 477). O que tornavam os judeus um novo tipo de refugiados, pois não se enquadravam no modelo convencional.

O que aparece embrionariamente nesse contexto é a discussão sobre a negação da pluralidade humana, pois, esta pressupõe a singularidade que só uma comunidade pode garantir. O que a situação do novo tipo de refugiado implicava, portanto, era a perda do mundo comum, como pode ser notado na afirmação:

Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidades (*Sic.*) dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos (ARENDT, 2010, p. 478).

Ao perder a relação de pertença política ao povo judeu, como comunidade, esses refugiados perdiam o seu lugar no mundo. A partir dessa leitura, nota-se que há uma relação entre o texto e a última seção da segunda parte de *Origens do totalitarismo*, onde a autora apresenta a sua crítica aos direitos humanos. Em dois momentos essa aproximação se mostra evidente: primeiro, quando Arendt dá o seguinte exemplo:

[...] há também o profundo desespero daquele homem de meia idade que, passando por incontáveis turnos de diferentes comitês para ser salvo, finalmente exclamou: “E ninguém aqui sabe quem eu sou!”. Uma vez que ninguém o tratava como um ser humano digno, ele começou a enviar cabogramas para grandes personalidades e suas conexões importantes. Aprendeu rapidamente que neste mundo louco é muito mais fácil ser aceito como um “grande homem” do que como ser humano (2016, p. 485).

Como se pode perceber, o que se defende é que a aceitação como ser humano depende do reconhecimento dos outros, isto é, de uma comunidade política. Por isso, a situação desumana a que os judeus foram submetidos, constituindo na história contemporânea, do ponto de vista de Arendt, um novo tipo de ser humano reduzido aos campos de concentração e de internamento. Seres humanos em seu sentido mais concreto, desprovidos paradoxalmente de qualquer reconhecimento como tal.

O segundo momento é encontrado quando a autora ressalta que essa situação tem a ver com a perda da garantia dos direitos, quando os judeus passaram a ficar completamente desprotegidos por um Estado:

Se começássemos a falar a verdade de que não somos nada além de judeus, isso significaria que nos expomos ao destino dos seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos. Eu dificilmente posso imaginar uma atitude mais perigosa, visto que realmente vivemos em um mundo no qual os seres humanos como tais deixaram de existir há algum tempo. (ARENDT, 2016, p. 490).

As duas citações indicam que desde 1943 havia na obra de Arendt a preocupação com a dignidade humana e, conseqüentemente, com os direitos, mais diretamente, com o direito a ter direitos (AGUIAR, 2019, p. 412). Contudo, isso será mais claro quando tratou do colapso do Estado-nação e elaborou a sua crítica aos direitos humanos, em *Origens do totalitarismo*. Nessa obra, para Arendt: “Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ele se referia a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social”. (1989, p. 325).

Com a crise geral vivida na Europa no período, o primeiro direito a ser solapado foi o de asilo, gerando um problema humanitário sem precedentes. Assim, o paradoxo dos direitos do homem se encontrava, para Arendt,

no fato de ao mesmo tempo ser considerado inalienável e não ser eficaz para resolver o problema posterior à Guerra, de crescentes populações privadas de qualquer direito. A perda de um lugar comum onde pudessem se encontrar entre iguais implicou, para milhares de pessoas, a perda da condição de um sujeito de direitos. Enfim, os direitos humanos davam conta apenas do humano, como entidade abstrata, mas concretamente, na situação de refugiados, estes se tornaram o que ela chamou de “refugos” da Terra.

O “refugo” é o que foi lançado para fora, expulso, é o fugitivo indesejado, completamente vulnerabilizado, um ser humano reduzido à condição mais elementar da existência. É aquele que perdeu o direito de ter direitos, pois não era mais reconhecido como parte de uma comunidade que lhe reconhecesse. Nesse contexto, o ser humano tem a sua singularidade anulada, visto que esta depende de uma comunidade política a qual pertença e que o reconheça.

Arendt destaca a situação das minorias que se tornavam apátridas e que passaram a crescer em número e em degradação após a Primeira Guerra Mundial, por conta da crise econômica, das guerras civis e da crescente “política” racial, chegando ao ponto de perder os seus direitos humanos. A crise dos direitos humanos, como apontado por ela, estava no fato destes serem fundados a partir do Estado-nação. Assim, na condição de apátrida, quando se perdia os direitos nacionais, o Estado não era capaz de proteger os seus, deixando-os completamente vulneráveis.

Do ponto de vista de Arendt,

nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistem teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum (1989, p. 312).

O que está em discussão é que a fundamentação dos direitos humanos nas leis nacionais ou nos tratados internacionais não é suficiente

para dar conta daqueles que pertencem a um Estado-nação em processo de desintegração ou que por qualquer outro motivo se encontram desprotegidos. Isto é, as leis de um Estado e as convenções internacionais não são suficientes para fundamentar a defesa da universalidade dos direitos humanos.

A crítica de Arendt é dirigida ao caráter essencialista e universalista de como era tratado naquele momento os direitos humanos e não à necessidade e importância deles para o reconhecimento da dignidade humana, como nos lembra Duarte:

Em sua crítica à concepção tradicional dos direitos humanos, Arendt quer chamar atenção para o fato de que eles derivam-se de uma concepção do homem e de sua natureza enunciados no singular, como se estes direitos não dependessem da “pluralidade humana” e deversem permanecer válidos mesmo que o homem fosse expulso da comunidade humana (2000, p. 46).

A questão de que os direitos humanos são universais encontra dificuldade se fundamentada na abstração de uma natureza humana, tal qual concebida na tradição. Afinal, essa concepção pressupõe uma instrumentalização do humano como uma coisa que é isso ou aquilo e que como tal não pode deixar de ser. É uma visão metafísica, muito embora, apareça muitas vezes de forma disfarçada. O ser humano é plural, no sentido em que cada um é abismalmente diferente de todos os outros desde a sua natalidade. Por isso, Arendt diferenciou natureza humana de condição humana, como se pode observar:

[...] a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa

enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. (ARENDT, 2010, p. 11).

Essa diferenciação é indispensável para entender que a pluralidade é uma característica da existência, porém, não significa uma aproximação do pensamento dela em direção a metafísica, pois a pluralidade tem caráter explicitamente político. Para Arendt, a concepção de uma natureza se dilui quando se reconhece a existência como singularidade de entidades radicalmente distintas. O ser humano ao agir e falar livremente se distingue e manifesta o “quem” cada um está sendo. Por isso, a existência é temporal, não existe nada que a defina antes nem depois (ARENDT, 2010, p. 227).

Enfim, o que a crítica arendtiana nos aponta é que os direitos humanos encontram dificuldades de se sustentar se amparados no princípio da legalidade, que se efetiva através do Estado, por força da lei e das convenções internacionais. Ela indica que é na política o ponto de partida para o seu reconhecimento amplo. Dessa forma, o seu princípio fundante deve ser o da legitimidade da ação política, ancorado no reconhecimento da singularidade e efetivado através de falas e atos únicos e irrepetíveis que caracterizam a política.

Pluralidade e direitos humanos

Arendt pensa a política como a mais humana das atividades da existência. Caracterizada pelo direito de falar e agir livremente no espaço público, manifestando a singularidade constitutiva de estar no mundo e, portanto, originada da condição humana da pluralidade. Como ela defende em *A promessa da política*, afirma:

A política se baseia no fato da pluralidade humana. Deus criou *o homem*, mas *os homens* são um produto humano, terreno, um produto da natureza

humana. A filosofia e a teologia, visto que se ocupam sempre do *homem* e que suas afirmações só estariam corretas se existissem um ou dois homens ou apenas homens idênticos, não encontraram nenhuma resposta filosófica válida para a pergunta: O que é política? (ARENDT, 2008a, p. 144).

O fato de se destacar que a filosofia e a teologia não são capazes de responder ao questionamento sobre a política é porque estudam o ser humano pressupondo, *grosso modo*, um modelo que pudesse ser universalizado. Não são apenas essas duas ciências que podem ser interpretadas por essa perspectiva, na verdade, essa crítica tem a mesma natureza daquela que Arendt faz aos direitos humanos. O fato que é em ambos os casos, a concepção abstrata contribui decisivamente para a negação da condição humana mais radical, que é o fato de que somos fundamentalmente diferentes e que é justamente essa diferença que caracteriza a pertença humana a uma comunidade política.

Arendt defende que a política é um “produto” humano, não é algo intrínseco, como se a convivência no espaço público fosse resultado da tendência de uma suposta natureza. Os seres humanos não estão aí como réplicas, mas antes, como entidades únicas, exclusivamente capazes de agir. Ela não defende, portanto, nenhum tipo de essencialismo na política. A política surge *entre* (*in-between*) os homens e, por isso, só é possível onde coletivamente se construa um mundo comum. Pensar os direitos humanos implica, da mesma forma, perceber que é a diferença que constitui o mundo que compartilhamos. Eles, portanto, não devem ser pensados como naturais, pois são construção humana, fruto do reconhecimento recíproco através da teia de relações que compõe a ação política.

Porém, desde o surgimento da filosofia política na Grécia antiga, a tradição passou a valorizar a teoria em detrimento da ação, implicando, entre outras coisas, na construção de uma concepção de humano abstrata, invertendo a hierarquia da caracterização da humanidade e, conseqüentemente, deslocando a política para um papel secundário na história da filosofia. Conforme a autora, salvo raras exceções, os

filósofos elaboraram posições que se fundamentavam nas suas concepções de metafísica, desmerecendo a radical condição plural da existência humana.

Os direitos humanos dizem respeito a condição humana de ser capaz de viver entre diferentes, resguardado o direito de se manifestar livremente, agindo e falando com autenticidade em um espaço propício, não se limitando, portanto, aos limites de um Estado, antes o transcendendo. Contudo, apesar de Arendt não reduzir os direitos humanos à burocracia da administração do Estado, é importante ressaltar que dependendo de como o governo seja conduzido ele pode negar a sua possibilidade. Por isso, a discussão dos direitos humanos deve ser mais profunda que a legalidade sancionada por um Estado ou por convenções internacionais, mas não pode prescindir-las. Afinal, como foi demonstrado nesse texto, o regime totalitário é o exemplo extremo de negação violenta dos direitos, mas também do próprio Estado, na medida em que partia do terror e da radical impossibilidade de manifestação da espontaneidade.

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o direito (parte II): o *outlaw* e o direito e a ter direitos. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 143, ago., 2019, p. 403-415.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Organização e introdução Jerome Kohn. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b.

ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarelis, 2016.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

D'ARCAIS, Paolo. **Hannah Arendt**: existência y libertad. Tradução César Cansino. Madrid: Tecnos, 1996

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**: Sócrates e a questão do totalitarismo. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Piaget, 2003.



ADOLF EICHMANN E SÓCRATES: ENTRE O CLICHÊ E A AUTONOMIA DO PENSAMENTO

Izaquiel Arruda Siqueira
Flávio Henrique Albert Brayner

Resumo: O presente texto é um recorte da dissertação de Mestrado em Educação, defendida no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGEdu/UFPE), na linha de Subjetividades Coletivas, Movimentos Sociais e Educação Popular. O mesmo, reflete sobre as figuras de Adolf Eichmann e Sócrates frente à atividade espiritual do pensamento. Esta reflexão tem como base a teoria político-filosófica da pensadora Hannah Arendt como, também, de alguns comentadores de suas obras. Este trabalho é fruto de uma pesquisa bibliográfica, uma vez que todo material utilizado foi composto por livros. Seus achados nos apontam para a importância da prática do pensamento perante as decisões que devemos tomar, sobretudo, em tempos sombrios como o nosso, onde os elementos totalitários nazistas estão cada vez mais presentes, ameaçando a dignidade humana.

Palavras-chaves: Pensamento. Eichmann. Sócrates. Hannah Arendt. Nazismo.

Introdução

A prática do pensamento sempre foi uma atividade importante ao longo do tempo, não somente para aqueles que podem ser chamados por nós de “pensadores profissionais”, os filósofos, mas, também, para todos aqueles que sentem a necessidade de conhecer, julgar e se deter sobre questões que atravessam a existência.

Na obra de Platão, *Apologia de Sócrates* (2008), encontramos uma exclamação muito conhecida de seu mestre. Ao se defender das acusações de ter pervertido a juventude e desrespeitado os deuses, Sócrates diz que uma vida sem pensamento não merece ser vivida (PLATÃO, 2008).

Por sua vez, a filósofa Hannah Arendt, em sua obra *A vida do Espírito* (2014), ao tratar sobre uma das atividades do espírito, o pensar, nos diz que se pode viver sem pensar, mas sob pena de não fazer rebentar aquilo que é inerente à condição racional do próprio ser: “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (ARENDT, 2014, p. 214).

Mesmo estando temporalmente distantes, Arendt e Sócrates se referiram à atividade do pensamento como uma das operações fundamentais para a busca de sentido daquilo que se passa no mundo, já que é nele onde são compartilhadas – não só por meio da ação e do discurso, mas do pensamento –, as experiências dos homens. Assim, estas experiências estão na base de um pensamento que se move a partir do que se é vivido, ou seja, experimentado. Portanto, já não nos cabe usar o cogito de Descartes para tratar da condição humana, mas entender que essa condição está posta na subversão da frase cartesiana: existo, logo penso (ARENDT, 2014).

Todas as vezes que nos detemos com nós mesmos e lançamos um olhar para as experiências que compõem o mundo, podemos questionar o que se apresenta aos nossos sentidos. Por isso que a atividade do pensamento não pode ser vista de modo separado às atividades do conhecer, do julgar, etc. É por meio deste diálogo interior que nos aprofundamos no conhecimento, reformulamos os dogmas, questionamos as leis, ressignificamos as respostas, julgamos situações, encontramos outros caminhos, rotas de fugas e criatividade, resistimos às ideologias que subtraem a dignidade humana quando impõem ameaças aos Direitos Humanos e a pluralidade da Terra.

A potência do pensamento tem uma força bastante imperativa na vida dos sujeitos. Olhando para esta atividade, Hannah Arendt nos mostrou duas figuras que foram imprescindíveis para sua compreensão sobre a necessidade deste diálogo interior, e nos apontou as

consequências da sua negação: a ausência do pensamento, a repetição do clichê, a busca por fórmulas prontas, o automatismo. Estas figuras são Adolf Eichmman e Sócrates. Duas pessoas que tiveram a oportunidade de pensar, mas que não escolheram o mesmo itinerário. E é sobre elas que vamos refletir a partir de agora à luz das reflexões arendtianas.

Adolf Eichmman e a ausência do pensamento

Hannah Arendt começa a introdução de *A vida do espírito* (2014) com uma epígrafe que remete ao filósofo Martin Heidegger, na qual diz que o pensamento não traz conhecimento como as ciências, não produz sabedoria prática utilizável, não resolve os enigmas do Universo e, tampouco, nos dota diretamente com o poder de agir (ARENDT, 2014). Acreditando nisto, desenvolveu uma reflexão em torno do pensar, onde procurou compreender a posição deste no mundo das aparências, sobre o que nos faz pensar e sobre onde estamos quando pensamos. As respostas para estas questões não ficaram fechadas, mas deram abertura para o próprio pensamento continuar tratando delas em um movimento constante de idas e vindas, próprio desta atividade do espírito.

O impulso imediato que fez Arendt tomar o desejo de se voltar para a discussão em torno do pensamento foi a partir do que viu ao ter assistido o julgamento de Otto Adolf Eichmman, em 1961, na cidade de Jerusalém, resultando em um extenso relato sobre a banalidade do mal. Neste relato, encontramos não uma doutrina ou tese sobre o que é o mal, mas a descoberta da própria autora de que a falta de reflexão pode ocasionar na prática do mal.

Esta evidenciação de Arendt é bastante interessante, pelo fato nos mostrar que tratava-se de um mal que se diferenciava um tanto daquele do qual a tradição da metafísica nos apresentou, e que o filósofo Immanuel Kant chamou de mal radical. O mal que se tornou perceptível não era um mal demoníaco – uma ação propensa e nefasta contra a vontade de Deus e que tem origem no próprio Satanás –, mas, um mal que

beirava a leviandade, que se proliferava como fungo, silenciosamente, contaminando as ações humanas. Foi a banalidade do mal que estava presente na ação do culpado em questão, como também, de tantos outros que serviram ao movimento totalitário nazista.

A compreensão da filósofa sobre este outro tipo de mal foi se dando quando, durante o julgamento de Eichmann, identificava que ele demonstrava ser, através de sua fala, uma espécie de sujeito autômato, incapaz de pensar e que não conseguia ver sua atuação junto ao movimento nazista distante da de alguém que cumpria ordens: era um burocrata, no sentido mais literal do termo. Mas, por ser alguém que cumpria somente o que lhe era ordenado, não poderia ser considerado inocente, já que ele sabia do que fazia, ainda que não se sentisse culpado. Brayner desenvolveu uma compreensão interessante sobre a figura de Eichmann mostrada em seu julgamento:

Eichmann não é alguém que sofre de uma deficiência cognitiva ou de simples estupidez: é sua incapacidade de distinguir o bem do mal, ligada à impotência do pensar que está na base do problema. Tendo rompido com toda alteridade, a dos outros, a de si mesmo e a do mundo, ele não se sente culpado, não experimenta nenhum remorso, nenhum arrependimento, porque nele a pluralidade do mundo é simplesmente inconcebível e sua impotência para o pensamento é correlativa à sua incapacidade de viver experiências (2014, p. 563).

É certo que a pluralidade do mundo não é levada em conta por Eichmann, o que lhe faz ter carência de algo muito importante na experiência de estar entre os homens: se colocar no lugar do Outro, pensar nos sentidos daquilo que operava através de seu serviço. Mas parece que era impossível, pois a própria banalidade do mal é capaz de desafiar as palavras e os pensamentos (ARENDT, 1999) e se incumbir de eliminar o Outro que me habita, rompendo com o mundo da experiência e da realidade através da derrocada do pensamento. Eichmann não sabia que

só podemos ser-no-mundo quando o Outro também o é, já que a pluralidade é a lei da terra (ARENDT, 2014). Esta tal incapacidade de reflexão e identificação com o próximo impressionou Arendt, que escreveu:

Aquilo com que defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, era irreflexão (2014, p. 18).

O culpado se distinguia dos outros homens comuns porque não havia tomado conhecimento da exigência do pensar, sendo sua linguagem a expressão máxima deste esquívamento. Sua fala estava sempre transpassada pelo uso constante de clichês, de frases prontas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizadas, que lhe davam uma certa proteção da realidade, já que esses elementos trazem essa função social, a de deslocar o sujeito do mundo dos sentidos eximindo-o da necessidade do pensamento (ARENDT, 1999).

Assim, o uso dos clichês o acompanhou até seu último momento de vida. Diante da força, exprime: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei” (ARENDT, 1999, p. 274).

Para Brayner, a utilização do clichê é a demonstração mais aguda de uma possível derrota do pensamento, acarretando na ausência do exame crítico:

O clichê, assim, se constitui numa forma de subtrair as pessoas do exame crítico e fixá-las solidamente às regras de conduta de uma sociedade dada. Se decidir entre o bem e o mal é um atributo daqueles que guardam intacta a capacidade de pensar, é nas situações concretas que é necessário julgar, escolher e decidir entre o que podemos e o que não podemos fazer. Todo exame crítico deve atravessar uma fase de negação, ao menos hipotética, dos valores e opiniões correntes, passando ao crivo (cuja etimologia é a mesma de crítica) suas certezas tácitas e suas implicações e, neste caso, pode-se ver no niilismo (em um sentido não-nietzscheano) um risco que perpetuamente corre o pensamento: niilismo como recusa deliberada de ver na crítica um ato de potência e, nesta recusa, abandonar o pensamento, digamos assim, à sua própria sorte... (BRAYNER, 2014, p. 563).

Eichmman era, portanto, alguém que se deixou levar pela ideologia nazista sem o mínimo de questionamento ou escrúpulo diante daquilo que sua fala repetia. Foi o avesso do que foi Sócrates: um homem que, constantemente, se detinha no ato de pensar, com a firme convicção de que uma vida não questionada, que não faz uso da razão, não merecia ser vivida. Por isso que Hannah Arendt se coloca ao lado de Sócrates, interpelando-se qual seria a importância do pensamento quando este se põe a examinar o que quer que seja ou aconteça: seria o pensamento capaz de levar os homens a abster-se de fazer o mal? Ou, até mesmo, os condicionar para que se coloquem contra ele?

O caso de Eichmann nos aponta para o risco que corremos quando nos privamos da prática do pensar. Este risco é ainda maior em nossos tempos, já que os valores que recebemos através daquilo que podemos enxergar, ainda, como um legado da tradição, estão cada vez mais esfacelados, perdendo de forma abrupta a universalidade e sua inquestionável capacidade de estabilizar o campo das relações entre os homens (DEINA, 2017).

Os que ousam pensar, mais que nunca, desenvolvem um papel fundamental de resistência e criatividade política diante dos fenômenos

sociais, onde a maioria se deixar conduzir impensadamente por doutrinas e corpus ideológicos impermeáveis à erosão da crítica, semelhante ao que aconteceu durante os regimes ditatoriais e totalitários, que instalaram um ideal de negação dos direitos humanos.

Sócrates e o diálogo do eu comigo mesmo

Sócrates é uma figura singular entre os grandes pensadores. Podemos dizer que nele começa aquilo que se chama filosofia, pelo menos na atribuição do sentido à palavra. Nunca escreveu nada, e o que conhecemos de seu pensamento nos veio por intermédio de Xenofonte, Aristóteles e, principalmente, Platão. Este último foi quem mais divulgou as ideias de seu mestre em suas obras, os chamados *diálogos socráticos*.

A cultura a que Sócrates pertence, cuja tradição e rupturas se desenvolvem o seu pensamento, concentra-se em sua figura a partir de um modo antes desconhecido: nele, tudo o que antes existia, aparece sob uma nova luz. É por isso que os estudos de História da Filosofia apresentam uma clara divisão do pensamento filosófico da Antiguidade: antes (pré-socráticos) e após Sócrates.

A própria Hannah Arendt viu em Sócrates aquilo que ela não encontrou em outros filósofos, sobretudo, em Martin Heidegger e Platão. Para ela, em Sócrates há o que Platão dividiu e transformou em metafísica: a conciliação de pensamento e política, ainda que não sem conflitos. Assim, se neste há uma certa hostilidade quanto à política e uma inversão das experiências e convicções socráticas, um desprezo pela ação comum, em Sócrates subsiste uma autêntica compreensão do que é política.

Para Catherine Vallée (1999), a admiração de Arendt por Sócrates carrega três rostos: o cidadão-pensador (aquele que ajuda a pensar a relação entre filosofia e política); o pensador moral (traz a questão da moral e da política); e o pensador crítico (permite analisar a relação entre o pensamento – ou a sua ausência – e a faculdade de discernir o bem do mal).

Evidentemente, Arendt não vê Sócrates, apenas, como um cidadão, mas também como um pensador na *polis*, já que, para ela, seu modo de pensar e de comunicar o pensado inovou o filosofar da época: ele não só se recolhia para pensar, mas exprimia o fruto do seu afastamento, fazendo da linguagem aspecto fundamental da atividade espiritual do pensamento e transportando-a para o espaço público. Ao falar do modo como Sócrates fazia filosofia, Figal nos diz que:

O que muda [a partir de Sócrates] não é algo exterior, é decididamente mais que uma questão de estilo. Pensamentos são diferentes quando participados e partilhados, não mais ensinados ou anunciados. Aliás, só agora os tomam como pensamentos, pois exatamente porque agora sua articulação linguística é levada a sério, é conscientemente experimentada, eles se destacam de sua respectiva forma linguística. Pensamentos, agora se percebe, podem ser formulados de um modo, mas também de outro, e só se tornam compreensíveis se pronunciados em diversos modos e versões. Além disso, agora se vê a importância dos pensamentos para a vida pessoal e em grupo: onde se acha importante cuidar da sua articulação, eles sempre já determinaram a vida pessoal; é possível experimentar que eles nos dizem respeito como algo em comum (2006, p. 130).

Desta maneira, o que Figal (2006) nos quer dizer é que, por intermédio de Sócrates, o pensamento se tornou fala. Mesmo ali onde há um monólogo subsiste uma comunicação. E fala não significa, necessariamente, oralização. O que basta para ser fala é, antes de mais nada, a possibilidade da indagação, da objeção, e que se esteja disposto a rejeitar pensamentos que carregam em si a marca prescritiva da doutrinação. Para que haja fala, portanto, é preciso revidar tais pensamentos.

O filósofo ateniense irrompe o caráter outrora estático do pensar e do falar, o que faz com que Arendt não se interesse por ele como historiadora da filosofia, mas, por ver nele o modelo de pensador e de vida. Sobre ele, diz:

O melhor, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta, é procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em suas duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele (ARENDT, 2014, p. 189).

Este modelo se iguala ao homem que não se incluía nem entre os muitos, nem entre os poucos, não tendo nenhuma pretensão a ser governante de homens, tampouco, de estar mais bem preparado na arte de dar conselhos aos que estão no poder, e muito menos, se submeter às regras estabelecidas. Para Vallée (1999), a relevância da figura de Sócrates se dá, especialmente, porque com ele podemos aprender a resistir ao totalitarismo: desobedecendo, pensando pela própria cabeça e nunca desistindo de si. Há, portanto, um vigoroso princípio de cidadania em sua vida, o que quer dizer que ele foi um pensador que sempre permaneceu entre os homens (um cidadão entre os cidadãos), nunca evitando a praça pública.

Em *A vida do espírito* (2014), a própria Arendt vai olhar para a figura de Sócrates e atribuir-lhe três notabilidades representativas do que foi ele entre os seus pares: 1. Sócrates é um moscardo: ele sabe ferroar os cidadãos que, sem ele, continuarão a dormir pelo resto de suas vidas; 2. Sócrates é uma parteira: sabe trazer à luz os pensamentos, levando os outros a parir ideias; 3. Sócrates é uma arraia-elétrica: ele paralisa, levando as pessoas ao mais alto grau de atividade e de vida. Analisemos, brevemente, as três representações.

O moscardo é um inseto que desperta, porque ferroa. A ação comunicativa de Sócrates movia os outros a acordarem do torpor para a vida,

saindo de um estado de certa letargia. Seu ofício consistia em derreter o pensamento que estava congelado e escondido debaixo dos discursos prontos do cotidiano dos cidadãos atenienses. Assim, despertar para o pensamento é uma tarefa que pode ser potencializada pelo outro. Este outro era Sócrates, que não só refletia sobre as grandes questões ontológicas mas pensava sobre os fatos do cotidiano, sobre as experiências mundanas, sobre o que era falado todos os dias. Analisando o pensamento socrático, Vallée menciona:

O pensamento acompanha a totalidade da vida, procurando dar um sentido a tudo o que nos acontece. É assim que ele a torna viva ao dar-lhe significações sempre renovadas. “Pensar e estar verdadeiramente em vida são duas coisas idênticas”, aquele que não pensa atravessa a vida como um sonâmbulo, é como um morto vivo (VE1 217). Assim, de uma vida sem pensamento pouco há de dizer senão que tendo perdido todo o significado, ela não é completamente viva (VP 203). E é isso que Sócrates quer dizer quando afirma, na sua Apologia, que preferiria sofrer mil mortes a renunciar aos seus exames críticos (Apologia de Sócrates 29d-30c) (1999, p. 35).

Sócrates não renunciou aos pensamentos mesmo diante de sua condenação. Na verdade, o pensamento para ele estava, também, ligado à liberdade interior. E esta liberdade interior coopera no próprio processo de fazer surgir as ideias. E aqui podemos começar a falar da outra comparação que Arendt faz de Sócrates, a da parteira.

No *Teeteto* (2015), um diálogo socrático onde Platão deseja alcançar a natureza mesma do conhecimento a partir de uma fundamentação sobre o que é ciência (AQUINO, 2019), o próprio Sócrates se compara a uma parteira estéril, trazendo à luz os pensamentos alheios e purgando as pessoas de suas “opiniões”. Opiniões estas que podem ser vistas como aqueles preconceitos não examinados que os impediriam de pensar – ajudando-os, como disse Platão, a livrar-se do que neles há de mau (ARENDT, 2014).

É notório que havia um interesse de Sócrates em fazer com que os outros pensassem a partir de si, prática diferente da que era executada por um grupo de educadores da época, os sofistas. Desta maneira, se distanciava deste grupo por não coadunar com um pensar que era mera repetição de verdades e ensino de técnicas da oralidade. Ele não estava preocupado em ensinar nada, nem conhecimento, nem sabedoria. Importava para Sócrates a constante busca pela verdade, a dúvida, o questionar, o interpelar a si próprio e sair do estado do qual se deixa ser afetado pelo o que outro diz sem nenhum exame crítico. Seu método era dialógico, denominado de *maiêutica*. Segundo Pagni e Silva:

O diálogo socrático é o método do *lógos* para chegar a uma conduta reta, isto é, os conceitos que designariam o que somos como seres humanos e os valores nos quais sustentariamos a ação para a virtude. E é esse mesmo método que Sócrates utiliza para educar aqueles que o interpelam nos locais públicos, sem se importar com a casta da sociedade ateniense da qual provinham (2007, p. 27).

Em suma, seu método consistia em num primeiro momento, convidar o interlocutor a filosofar sobre um tema que surgisse na ocasião. Em seguida, comentava as repostas ou opiniões sobre a referida temática, trazendo à discussão mais perguntas. Deste modo, o interlocutor logo percebia que suas respostas estavam presas a preconceitos, às opiniões correntes e distantes daquilo que, possivelmente, iria ser considerado como uma melhor definição ansiada.

Podemos interpretar a ironia socrática como um colocar o interlocutor em apuros, refutando e destruindo a solidez de seus argumentos e forçando-o a buscar novas respostas, revendo suas posições e aprimorando seus conhecimentos, sempre em busca de conhecer a si mesmo: “conhece-te a ti mesmo”.

Aquele que se entregar ao exercício do método, que se dispuser ao processo de construção da razão, poderá atingir a refutação de todo saber aparente e

de qualquer virtude imaginária. E, pela dialética, então, o homem chegaria a um profundo conhecimento de si e ao reconhecimento dos próprios limites de seu saber, recusando o que é aparente e imaginário para se lançar na busca do que é e do que deveria ser belo, o justo e o verdadeiro. Mais do que sinônimo de uma arte (*tékhnē*) alheia à ciência, tal método estaria fundado na ciência do belo, do justo e do verdadeiro, em que consiste a própria Filosofia socrática (PAGNI; SILVA, 2007, p. 28).

Finalmente, a última comparação que Arendt faz de Sócrates é com uma arraia-elétrica. Se por um lado, ele desperta as pessoas para o filosofar (moscardo), por outro, permanece paralisado e paralisa quem está perto, fazendo com que se detenham em seus próprios pensamentos. O moscardo pica despertando para o pensar e para a vida, a arraia-elétrica eletrocuta para interromper as atividades do mundo e se demorar nas atividades do espírito. “No entanto, aquilo que é visto como paralisia – do ponto de vista dos negócios humanos comuns – é sentido como o mais alto grau de atividade e de vida” (ARENDT, 2014, p. 195).

A arraia-elétrica, presente somente em *Mênon* (2001), é uma das mais genuínas comparações de Sócrates. Este grande peixe do mar entorpece a mão de quem o toca. E este entorpecimento, análogo ao “está a sós consigo mesmo”, seria o primeiro efeito da interrogação e condição terapêutica da reminiscência. Porém, não há uma formulação de uma teoria socrática da reminiscência. Somente Platão desenvolverá esta ideia. No entanto, Huisman nos traz um fato curioso sobre isso:

Em Econômico, o mestre de Sócrates em agronomia é assim interpelado por Sócrates: “Íscômaco, tu me conduzes por entre as coisas que sei, mostras-me as que são análogas e convences-me de que eu também conhecia aquilo que acreditava não conhecer” (2001, p. 930).

Aqui é nítido que Sócrates ignora o que sabe e sabe o que ignora, mostrando, assim, que a ironia faz parte de seu filosofar. Ele é um “ironista”,

que longe da glória, entorpece seu interlocutor. Esta peculiar ironia está presente nos próprios diálogos socráticos, que têm, inclusive, a característica de serem aporéticos, ou seja, de colocar em apuros através da dúvida.

Nenhum pensamento, para Sócrates, vai se sustentar de pé; nenhum pensamento conduzirá seguro a caminho algum. Caminharemos sempre às voltas, no exercício constante de “re-pensar” o que já foi pensado. Assim, o pensamento é como a teia de Penélope: num processo laborioso se desfaz todas as noites o que se fez durante o dia (ARENDT, 2014).

A ironia socrática conduzia as pessoas à uma provocação, a de indagar tudo o que se apresentava como verdade única, inclusive, o poder e o saber dos deuses. E por isso, ele pagou um alto preço sendo preso e condenado à morte, acusado de corromper os jovens e de desrespeitar os deuses. A morte de Sócrates nos mostra que o que ele queria, unicamente, era pensar sobre o limite de tudo e fazer uma ligação entre o humano e aquilo que supera a singular capacidade humana de compreensão. Diz Figal:

A tarefa de mediação na qual Sócrates se via colocado muitas vezes torna seu pensar e falar ambíguo. Se ele sempre reconhecesse abertamente obrigatoriedade do sobre-humano ou do divino para o agir humano, estaria enfraquecendo sua própria indagação dos limites do agir e saber humanos; não poderia mais buscar o que para ele era essencial, e impediria que outros refletissem a respeito. Sócrates só pode alcançar seu objetivo silenciando sobre isso. Assim, muitas vezes o que ele diz se torna impreciso, vago – seu sentido não é revelado abertamente, mas exatamente, como a intenção de quem fala, está disfarçado. Disfarce, em grego *eironeia*, é um traço fundamental do pensar e falar socráticos, e com isso a “ironia socrática” em vez de ser uma relativização da seriedade é sua verdadeira expressão. Mas a ironia faz com que Sócrates pareça confuso; sua tarefa singular reside para ele no contexto de um modo de falar que contradiz radicalmente suas intenções (2003, p. 134).

Para finalizar, a partir da reflexão sobre a figura socrática diante do pensamento e da política, Hannah Arendt nos mostrou que o pensamento é um perigo iminente porque examina a lógica das coisas; questiona os credos e, por si mesmo, não dá origem a nenhum outro credo; e tem seu aspecto mais perigoso, do ponto de vista do senso comum, na sua não aplicabilidade à vida cotidiana, ou seja, o pensamento derrete-se no momento em que ousamos torná-lo pragmático.

Ademais, olhando para Sócrates, então, podemos aprender que o pensamento está para nós como um sinal de alerta. É porque pensamos que podemos investigar o que para muitos não se tornou aparente. Pois, a ausência do pensamento faz com que possamos obedecer cegamente à regras de condutas que prescrevem uma determinada época, em uma determinada sociedade. A adesão ao totalitarismo no passado e a persistências de seus elementos nos dias de hoje, sabemos, é a marca incontestável da nossa incapacidade de refletir.

Considerações finais

A partir do que refletimos sobre o pensamento e seu desvelamento na vida humana, podemos perceber que a prática do pensar é uma busca constante de sentidos que permeiam o lócus em que nos encontramos. Estes sentidos só se tornam compreensíveis se formos capazes de travar esse diálogo silencioso. E esta capacidade não está somente para o filósofo, mas para todos aqueles que se dispõem a sair das sombras. Colocar o pensamento em questão pode nos ajudar a tensionar não só sobre questões ontológicas, mas, sobretudo, sobre questões empíricas. Estas dizem respeito ao nosso comprometimento face a um mundo que exige, na elementaridade do cotidiano, um pare-e-pense.

Observando, brevemente, uma parte da vida de um dos principais organizadores do Holocausto, Adolf Eichmann, percebemos que não houve apenas uma ausência do pensamento, mas, é como se houvesse uma negação mesma quando preferiu obedecer cegamente ao *Führer*. Sem

querer ridicularizá-lo, mas buscando compreender todo esse acontecimento, Arendt afirma ser Eichmman um idiota e não o inocenta de sua culpa perante a carnificina gerada pelo movimento totalitário nazista (ARENDT, 1999).

Por outro lado, se para Arendt, Eichmman era o mau exemplo de não ter feito uso do pensamento, Sócrates pode ser visto como o seu modelo de pensador ao ser leal aquilo que escolheu como modo de vida: derreter o inquestionável para pensar de forma autônoma. Além disso, era admirado por ela por nunca ter visto a prática do pensamento desassociada da política, sendo um cidadão pensante em meio a *polis*.

Por conseguinte, se nos debruçarmos um pouco mais sobre *A vida do espírito* (2014), podemos dizer que Arendt conseguiu ir muito além da reflexão sobre a ausência do pensamento que pode direcionar à prática do mal; ela nos mostrou que a potência desta atividade do espírito nos dá condições de manter um diálogo com o passado e, conseqüentemente, nos motiva para a vida política onde o exame das coisas e a opinião (*doxa*) encontra lugar.

Neste momento, podemos entender melhor o teor da frase de Arendt e o porquê daqueles que infringem os Direitos Humanos não estarem preocupados com a prática do pensar: “Não há pensamentos perigosos; o próprio pensamento é perigoso” (ARENDT, 2014, p. 198). Pensar pode significar, então, que temos que tomar novas decisões cada vez que nos depararmos com alguma adversidade. Pensar nos dá condições de sair do lugar comum, nos levando a desacreditar no modo com que as coisas se dão. Pensar nunca foi tão urgente nesses tempos sombrios em que nos encontramos.

Referências

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AQUINO, Jefferson Alves de. A aporia no Teeteto de Platão: por uma filosofia perene. **Revista Helius**, Sobral, v. 2, n. 2, p. 229-250, jul. / dez. 2019.

BRAYNER, Flávio Henrique Albert. A. O Clichê: notas para uma derrota do pensamento. Por uma consciência ingênua. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 39, n. 2, p. 557-572, abr. / jun. 2014.

DEINA, Wanderley José. O pensamento e a responsabilidade do educador: reflexões a partir da filosofia de Hannah Arendt. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de; CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira (Org.). **Hannah Arendt**: a crise na educação e o mundo moderno. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2017. cap. 12, p. 167-184.

FIGAL, Günter. Sócrates, o Filósofo. In: ERLER, Michael; GRAESER, Andreas (Org.) **Filósofos da Antiguidade**: dos primórdios ao período clássico. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. Coleção História da Filosofia.

HEIDEGGER, Martin. **Que chamamos pensar?** Tradução Edgar Lyra, a partir de *Washeisst Denken*. Tübingen: Max Niemeyer, 1954.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JEAGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

PAGNI, Pedro Ângelo; SILVA, Divino José. A educação na filosofia de Sócrates. In: PAGNI, Pedro Ângelo; SILVA, Divino José (Org.). **Introdução à Filosofia da Educação**: temas contemporâneos e história. São Paulo: Avercamp, 2007. p. 19-33.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

PLATÃO. **Mênon**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PLATÃO. **Teeteto**. Lisboa: Editora Calouste, 2015.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**: Sócrates e a questão do totalitarismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

A VOZ QUE FALA ALÉM DO DITO: POSSIBILIDADES DE UMA NARRATIVA VOCÁLICA

Juliana de Barros Ferreira
Bethânia de Albuquerque Assy

Resumo: O texto tem como objetivo discutir as possibilidades teóricas para uma reflexão baseada na voz como uma categoria independente, capaz de ressignificar uma dimensão corpórea dos discursos reivindicatórios e testemuniais. Para tanto, inicia com uma incursão pela teoria de Judith Butler sobre a performatividade corporal nas assembleias e sua crítica à teoria de Hannah Arendt sobre a ação. A seguir, a abordagem transita até a obra arendtiana e nela indaga a pertinência da crítica, encontrando no quadro teórico da ação, essa possibilidade reflexiva calcada na voz. Por fim, discute duas possíveis implicações dessa categorização vocálica, uma voltada para as possibilidades de reivindicação corpórea nos termos analisados de Butler, e a outra no potencial da voz como empoderamento e demanda jurídico política através do testemunho da vítima da injustiça. O que se pretende aqui é abrir caminho para refletir uma possibilidade teórica e uma dimensão de reconhecimento e reivindicação jurídico-políticas que perpassam a materialidade corpórea presente no discurso de um agente.

Palavras-chave: Judith Butler. Hannah Arendt. Narrativa.

Notas introdutórias: Butler e a política corporificada

Na obra *Corpos em Aliança: notas para uma teoria performativa da assembleia* (BUTLER, 2018), a filósofa Judith Butler se propõe a encerrar os ajuntamentos públicos como uma forma de ação e reivindicação política corporificada, demonstrada para além de um discurso verbal e vocalizado. A discussão já inicia com o corpo e toda a tese da autora orbitará em torno das reivindicações que se poderá fazer por ele e através

dele, estas percebidas unicamente pelo coletivo de corpos ajuntados em público, com a corporalidade *de per si* como principal mensageira. Butler opta por abrir o fio do raciocínio reemergindo e explicando seus conceitos de performatividade e precariedade.

Inicialmente, performatividade denota atos de enunciados linguísticos capazes de trazer algo a existência ou alterar a realidade. Posteriormente, Butler vem definir performatividade como a ação (que pode ser corpórea) que reivindica o próprio poder de agir, ao buscar e exercitar o direito de aparecer. Aí há uma aliança pré-identitária forjada pela presença pública dos corpos precários: “[...] algumas vezes não é uma questão de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; algumas vezes é uma questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que se necessita. Isso é a performatividade como eu a entendo e também é uma maneira de agir a partir da precariedade e contra ela” (BUTLER, 2018, p. 134).

Gênero tem a ver com performatividade a partir do momento em que certos discursos são legitimados para determiná-lo e impô-lo. Mas a performatividade do gênero não se resume a aspectos discursivos, pois ele precisa ser constantemente reafirmado e construído através da representação pública - que é também corpórea - momentos em que reafirma ou rejeita as normas impostas. Não se pode olvidar da premissa essencial acerca do gênero que, através da performatividade, não apenas se manifesta na superfície do corpo, como também é construído justamente aí, sem qualquer relação com uma pretensa essência substancial interna (BUTLER, 2003)¹.

1. A esse respeito, é interessante notar que Butler tanto desvincula gênero de um suposto determinismo biológico ao desvinculá-lo do ‘sexo natural’ e questionar a própria construção discursiva dessa categoria, quanto opõe-se a qualquer tentativa de relacionar o gênero a uma ontologia interna essencial do sujeito, uma ‘alma’ generificada. Ao formular que os gêneros não podem ser verdadeiros ou falsos pois unicamente construídos nas experiências humanas de interação e performatividade, portanto eliminando uma medida externa essencial, Butler se opõe a uma compreensão do gênero em termos de metafísica da substância (ROCHA, 2014).

Ao aparecer em público, construindo a si mesmos (performatividade) os indivíduos vão se localizando em relação às normas impostas, precarizados quando figuram em seu limiar definidor do humano.

A condição precária (*precariousness*) é a vulnerabilidade compartilhada de todos os seres humanos a ameaças a sua existência física, como doenças, acidentes, violência etc., já a precariedade (*precarity*) é a condição precária deliberadamente acentuada para alguns grupos. A precariedade se relaciona com o gênero na medida em que aqueles que não se apresentam em conformidade com as normas impostas estão mais sujeitos à discriminação, violência e patologização.

Normas de gênero determinam quem pode aparecer publicamente e como fazê-lo. O mesmo fazem as normas que determinam o que se pode considerar humano e portanto o que se pode considerar uma vida (ou um corpo) como vivível e passível de luto público. Para essas pessoas, aparecer corporalmente nos ambientes em que são proibidos de fazê-lo já é uma forma de resistência. Nesse sentido, os estudos de gênero podem fornecer um paradigma monográfico de como se identificam, comportam e resistem coletivamente essas vidas precárias.

Para pensar criticamente e resistir a essas normativas que definem a vidas humanas ou vivíveis (Butler vai aumentando o alcance: das normas de gênero para as normas que definem o humano mesmo - que englobam gênero e raça, por exemplo - para as normas que definem vidas valoráveis) é preciso que se reforce os vínculos de interdependência entre todos, humanos e não-humanos, de modo que o agir político seja representativo de toda essa rede. Para Butler, essa relação de interdependência é primordial para a existência do humano e, portanto, fundamental também para a ação. Assim, Butler formula uma crítica à contundente separação arendtiana entre a ação e a necessidade, o público e o privado, que é, em última instância, também uma separação entre corpo e mente.

Desta feita, pode-se identificar nessa obra dois grandes eixos – profundamente relacionados e, arriscamos dizer, até mesmo cooriginais

– dessas pautas reivindicatórias de, para e através do corpo. O próprio direito de aparecer em público, que, como dito, é por vezes reivindicado através do aparecimento mesmo, quando este lhe é negado, e a reivindicação por condições materiais para superação da precariedade.

A tese de Butler é que o próprio aparecer público, que é uma condição para a reivindicação de direitos, inclusive dele próprio, escancara uma série de necessidades materiais das quais os corpos dependem para subsistir e mesmo para aparecer. A falta dessas condições é sentida e expressa nos corpos e se traduz numa reivindicação – ainda que não verbalizada – sempre que eles aparecem:

Na verdade, presume-se que o corpo que exercita o discurso ou se move no espaço, atravessando fronteiras, seja capaz de falar e de se mover. Presume-se que um corpo que seja ao mesmo tempo suportado e agente seja uma condição necessária para outros tipos de mobilização [...] Isso significa que as reivindicações feitas em nome do corpo (proteção, abrigo, nutrição, mobilidade, expressão) algumas vezes devem acontecer com o corpo e por meio dele e das suas dimensões técnicas e de infraestrutura. Quando isso acontece, parece que o corpo constitui os meios e os fins da política. Mas o ponto é precisamente sublinhar que o corpo não está isolado de todas essas condições, tecnologias e processos de vida que o tornam possível (BUTLER, 2018, p. 133-134).

O escancarar dessa vulnerabilidade compartilhada, que é capaz de levar o sujeito para fora de si, explicita também as relações de interdependência que compartilha com os demais (DAHBAR, 2017). A temática da precariedade aparece aqui como esse constante ressaltar da materialidade corpórea através dessa manifestação da necessidade.

Essa materialidade do corpo no aparecimento público da necessidade é que se traduz na mensagem de reivindicação corporal transmitida pelas assembleias, no engajar e performar conjunto dos indivíduos. Por isso, Butler considera que são expressões de uma performatividade puramente corporal e trans-discursiva:

Um argumento importante que se segue é que importa que os corpos se reúnam em assembleia e que os significados políticos transmitidos pelas manifestações sejam não apenas aqueles transmitidos pelo discurso, seja ele escrito ou falado. Ações corporificadas de diversos tipos significam, de forma que não são, estritamente falando, nem discursivas nem pré-discursivas (BUTLER, 2018, p. 24).

Aqui se põe, de modo muito interessante, a relação entre a materialidade da performatividade corpórea enquanto reivindicação estritamente corporal e o discurso reivindicatório. Para Belmonte García e Ortega Rodríguez (2017), a maneira com que essa relação é desenvolvida na obra da autora explicita uma compreensão da materialidade como imbuída em qualquer discurso sobre os corpos. Os autores argumentam que Butler destaca na linguagem a impossibilidade de um apreender completo das questões corporais, daí que busque elaborar uma reflexão de como essa materialidade corpórea se manifesta para além do discurso. Isso não significa, no entanto, uma cisão completa entre essas duas dimensões, mas que em qualquer discurso que se faça acerca do corpo – e isso é válido para os corpos em assembleia pública – um aspecto de materialidade estará sempre presente, impregnando-o².

A compreensão da relação discurso/corpo dessa maneira leva Butler a problematizar concepções de ação política fundamentadas somente numa concepção purista de discurso ou fala, como é o caso de Hannah Arendt. Segundo sua interpretação, a cisão drástica entre os domínios público e privado na obra arendtiana seriam problemáticas em duas frentes. Primeiramente, ao entender a ação política como um ato restrito à fala, desconsiderando a corporalidade do ato:

2. *“El argumento que sostiene es que propiamente no cabe distinción entre discurso y cuerpo; que el proceder discursivo está ya él inmediatamente presente en la materialidad del cuerpo, en los procesos que lo atraviesan; y al revés: que la materialidad del cuerpo está ya entreverada de discurso. todo ello además no de una manera ‘armónica’, sino intrínsecamente tensa; pues el cuerpo siempre escapa al lenguaje, que quiere aprehenderlo y el discurso sobre el cuerpo está siempre interpenetrado de materialidad”* (BELMONTE GARCÍA; ORTEGA RODRÍGUEZ, 2017, p. 243, [T.A.]).

Se a performatividade implica ação, quais então são as condições sociais e de vida para a ação? Não pode ser que a ação seja um poder específico de fala, e que o ato de fala seja o modelo da ação política. Essa pressuposição de Arendt em *A condição humana* presumo que o corpo não entra no ato de fala, e que o ato de fala é entendido como um modo de pensar e julgar (BUTLER, 2018, p. 48).

E também ao relegar os assuntos específicos do corpo, especialmente as necessidades de sua subsistência, ao domínio privado e desvinculá-los do tipo de liberdade que, em sua opinião, deve reinar no domínio público, de maneira que “nenhuma consideração política sobre a liberdade pode ser corporificada” (BUTLER, 2018, p. 50).

Encontrando a voz: uma potencialidade corpórea no discurso arendtiano

Partindo dessas considerações, nos sentimos compelidas a retornar à obra de Arendt para uma leitura contagiada por essa crítica e pelo problema da corporalidade. Essa (re)leitura se inicia indagando sobre a ação, sobre como Arendt a concebe e se ela é efetivamente constituída isenta de qualquer corporalidade. Nesse processo, nos deparamos com uma interessante possibilidade através do caráter revelatório da ação, de como, através de ‘voz e gestos’, o sujeito exprime sua singularidade. Daí a voz surge para nós como um potencial reflexão, uma categoria política e epistemológica que reveste todo discurso da corporalidade de seu enunciante.

Uma das atividades da tríade que compõe a ‘*vita activa*’, a ação surge para Arendt como uma faceta da experiência humana num mundo que impõe à nossa espécie uma série de condições. “Única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDT, 2010, p. 8), a ação é a atividade política por excelência e ocupa uma posição central no pensamento arendtiano.

A ação arendtiana se põe distante de quaisquer concepções de instrumentalização ou operacionalização. Sua correspondência fundamental é com a liberdade e por isso é contingente. Não à toa, a condição com a qual se relaciona a ação é justamente a pluralidade.

De maneira geral, a ação é a atividade de empreender novos começos a um mundo que, sem essa capacidade humana, fluiria apenas segundo a automaticidade e autodestruição dos processos naturais:

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativa, são impelidos a agir [...] trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador (ARENDT, 2010, p. 221-222).

Esse caráter individual de iniciador só é possível porque, para Arendt, a condição da pluralidade impacta significativamente a constituição dos homens e dos assuntos humanos.

Hannah refuta uma versão do mito cristão da criação ao afirmar que, caso criados a imagem e semelhança de Deus, os homens seriam não mais que uma repetição do modelo original (ARENDT, 2013). Para ela, a versão mais apropriada da criação seria uma das variantes contadas na narrativa do Gênesis, onde são criados dois seres enquanto indivíduos distintos, não um homem genérico, sendo a humanidade o resultante da multiplicação de fatores diferentes e não da reprodução de um padrão único.

O que Arendt enxerga nessa maneira em que é narrada a criação e na experiência humana, é que os homens não se diferenciam apenas enquanto espécie – ou cópias de uma divindade – de tudo mais que existe, mas partilham entre si o traço comum de serem tão singulares em sua

individualidade que jamais se igualam a qualquer outro exemplar de sua espécie que tenha existido ou porventura venha a existir; “[...] a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT, 2010, p. 220).

É por essa singularidade que os homens, únicos que são, partilham as mesmas ferramentas de sociabilidade e porque suas interações em busca da convivência num mundo que lhes é hostil traduz-se na política, ou seja, na busca da ordenação da diversidade através da igualdade (ARENDT, 2013).

Também pela singularidade, os homens precisam exprimir-se através de palavras e atos, isto é, de discurso e ação, revelando assim ‘quem’ - qual exemplar inédito dentre os demais - ele é. Portanto, discurso e ação também se relacionam, pois possuem uma forte dimensão performática, já que só são dotados de sentido quando desempenhados perante outros homens e têm o condão de desvelar a identidade do ator, característica que é:

[...] inerente aos atos e palavras proferidos em público, por meio dos quais se manifesta sua singularidade plural, assim como se descerra a própria realidade sobre a qual versam tais atos e palavras. Para Arendt, é a expressividade característica do discurso e da ação que permite compreender que a vida humana é uma vida vivida num mundo compartilhado e constitutivamente plural, um mundo no qual cada um aparece e mostra aos outros quem é ao agir e falar (DUARTE, 2011, p. 34).

É interessante notar como essa identidade performática, esse ‘quem’, só é acessível aos homens em conjunto, pois o ator jamais pode ter consciência dela através de sua própria introspecção (LAFER, 2007); ela lhe é tão incognoscível quanto a sua própria natureza. Ademais, esse modo de vida da ação e do discurso, dedicado aos assuntos da pólis - já que a Grécia antiga é o modelo político de Arendt - é o que transforma a vida dos homens numa vida realmente humana; a vida política distingue

a humanidade de todas as demais espécies de seres vivos e confere à vida biológica uma dimensão superior (ZAMBAM; FRÖHLICH, 2018).

Aqui parece evidente a intenção da autora em retirar da categorização da ação qualquer traço das necessidades da vida. Com efeito, a autora concebe uma vida pública política radicalmente distinta da animalésca vida privada das necessidades:

Todo indivíduo, na privacidade do seu lar, está sujeito às necessidades da vida e tem o direito de ser protegido na busca de seus interesses privados; mas, em virtude de sua cidadania, ele recebe um tipo de segunda vida além da sua vida privada. Essas duas, a privada e a pública, devem ser consideradas separadamente, pois os propósitos e as preocupações principais são diferentes em cada caso (ARENDT, 2018a, p. 212).

Para Moruzzi (2000), essa separação conceitual implica na substituição do corpo, ente mudo e abjeto, pelo sujeito falante capaz de se expressar e então agir publicamente, pois o discurso seria a marca do cidadão na prática da ação.

Apesar de ação e discurso não se confundirem, ambos estão intrinsecamente ligados, pois Arendt entende que o caráter revelador da ação só é possível quando esta é significada através do discurso:

De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer (ARENDT, 2010, p. 191).

Conforme essas características vão se apresentando, a crítica de Butler vai tomando mais força, pois fica clara a exclusão das necessidades corporais do domínio da ação e a subestimação da dimensão corpórea do ato. Mesmo que para Arendt a ação *de per se* constitua mais do que atos de fala, na prática acaba por depender do discurso e da fala para se configurar integralmente como *initium* verdadeiramente humano e revelador da singularidade de seu agente.

Seria então implausível tentar extrair da obra arendtiana alguma contribuição para uma política corporificada? Conquanto teça suas duras críticas, Butler se mostra disposta a incorporar as reflexões de Arendt na construção de sua política corporal, afirmando que

“talvez se repensarmos a visão dela de forma que o corpo, com as suas exigências, se torne parte da ação e objetivo da política, podemos começar a nos aproximar de uma noção de pluralidade pensada juntamente com a performatividade e interdependência” (BUTLER, 2018, p. 155).

Há, contudo, uma possibilidade de conciliação entre as duas visões. Se em toda ação o sujeito agente revela algo de si, da sua particularidade, através do discurso que incorpora o ato, só é capaz de fazê-lo porque é dotado dos meios corporais para tanto, afinal “seres humanos terrenos necessitam de corporeidade” (ARENDT, 2018b, p. 67). Também a revelação só é possível porque há algo a ser revelado, uma identidade singular que, por efeito da condição da pluralidade, distingue cada indivíduo de todos os demais. Não se trata de uma essência, pois Arendt (2010) se furta expressamente de quaisquer especulações desse tipo³, mas sim de um ‘quem’ fenomenológico distinto.

Há, contudo, uma distinção entre o que se revela e como isto é feito. Hannah Arendt parece diferenciar o ‘quem’ revelado na ação de outras partes que compõem e singularizam o indivíduo e que aparecem, passivamente, de outras maneiras:

3. Arendt aborda o assunto ao distinguir o que considera a condição humana de uma possível essência ou natureza humana, incognoscível à própria humanidade. A tentativa de conhecê-la seria como “pular sobre nossa própria sombra” (ARENDT, 2010, p. 18).

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, **enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz** (ARENDT, 2010, p. 192, grifo nosso).

Traços materiais como a voz e a conformação do corpo seriam partes de uma identidade física que transparece em todas as interações humanas, mas somente a ação seria capaz de, através do discurso que a significa, revelar uma parte específica da identidade singular do agente.

Essa distinção de atividades também aparece quando Arendt destaca os diferentes papéis que são atribuídos aos indivíduos nas várias dimensões de sua vida em sociedade. Como agente, no espaço público, aparece-se como cidadão e da maneira reveladora específica que discutimos aqui. Fora desse domínio, no entanto, como um profissional, um amigo, ou o anfitrião de um jantar, o sujeito desempenha papéis que lhes são impostos pelas convenções sociais. Poeticamente, Arendt (2003) compara esses papéis às máscaras teatrais, onde a voz que ressoa através delas, por mais numerosas e diversas que sejam, é sempre a mesma.

A voz vai então se delineando como uma possível categoria, um ponto de reflexão sobre o qual Arendt não se deteve profundamente, mas que nos parece promissor. Ela é um componente material, de forte caráter corpóreo, que carrega as peculiaridades da existência de seu portador.

Na bela homenagem que presta a seu professor e amigo Karl Jaspers por ocasião de seu falecimento, Arendt lamenta que “ninguém mais fala, falou, e tão cedo falará como *ele* [...] aquilo que no ser humano há de mais fugidio e, ao mesmo tempo, mais grandioso – a palavra falada e os gestos singulares – morre com ele, e depende da nossa recordação e homenagem (2018b, p. 67-70, grifo da autora).

Com essa base, pode-se depreender então que em tudo que é falado há uma dimensão que transcende aquilo que é dito. A própria voz que carrega as palavras transmite uma mensagem além delas; uma mensagem sobre aquele que fala.

Para Zerilli (1995), no entanto, ainda que Arendt separe o aparecimento público através do corpo e da voz daquele elaborado pelo discurso na atividade específica da ação, a própria concepção de discurso de Arendt – e, também, os comentários e interpretações feitos por Kristeva acerca do corpo em sua obra – sugeriria o contrário. Em seu entender, voz e gestos corporais participariam com a mesma intensidade desse processo de ação, sendo aspectos fundamentais dessa revelação de ‘quem’ se é. Com esse raciocínio ela apresenta a possibilidade de reconhecermos no discurso, mesmo em sua apresentação mais estritamente política, a materialidade da voz.

Implicações reivindicativas de uma teoria da voz

Retornando à Butler, retomamos a questão de considerar a importância política dos atos corporais. Ainda que o grande enfoque da autora seja dar destaque à expressão puramente corpórea das reuniões em assembleia pública, ela abrange também a performatividade corpórea em atos que constituem discursos verbalizados.

Ressurge a crítica feita à Arendt junto com o convite para pensar a ação e a performatividade aliadas à pluralidade ao se superar ou relevar o entrave da problemática arendtiana do corpo. Interpondo-se a voz, pode-se pensar essa relação com esse elemento adicional de corporalidade. Se todo aparecer público implica na performatividade corpórea e em suas reivindicações sobre o direito de aparecer e os clamores da vulnerabilidade, a voz que revela publicamente o corpo marcado do sujeito que fala pode ser considerada uma expressão desse tipo de performatividade.

A própria Butler reconhece esse potencial de maneira indireta, quando enxerga um caso específico de vocalização pública como exemplo da reivindicação pelo direito de aparecer através do próprio aparecer corporal e trans-discursivo, citando quando, “em 2006, trabalhadores mexicanos sem documentos reivindicaram seus direitos cantando o hino

dos Estados Unidos em espanhol em público; eles reivindicaram esse direito na e pela própria vocalização” (BUTLER, 2018, p. 51-52).

Nesse caso, a voz emanada pelos trabalhadores anunciava, através de suas inflexões, maneirismos e sotaque, o conforto de manusear sua língua materna. São esses aspectos que, ainda que não sejam explicitados pelo agente, revelam algo sobre ele. A voz transmite, junto e além da mensagem verbal, os traços do corpo marcado do indivíduo, é capaz de informar sobre a singularidade de um sujeito, mas ao evoca-lo revela também certas características que ele compartilha outros e que vão localizando-o ao longo da malha de poder que atravessa os corpos. A construção performática das identidades perpassa pela voz e a partir daí esta última passa a expressá-la. A voz que se ergue em público, além do que diz, também pode falar de precariedade.

Mais ainda, voltando-se para a voz como dimensão corporificada do discurso e seu componente inseparável, carregada da marca da unicidade de quem o enuncia, adiciona-se esse elemento de reivindicação corporal à narrativa pessoal; isso permite uma possibilidade de ruptura com as formas de representação comuns à subjetivação do vocabulário dos direitos humanos. Com efeito, esse vocabulário é herdeiro de uma tradição normativa neokantiana focada em princípios morais, abordagens proceduralistas e uma pretensão de universalidade que não consegue abranger a concretude do sujeito e sua experiência de injustiça. A voz, como expressão da singularidade, complementa uma epistemologia que reconhece no testemunho uma potencialidade de justiça que excede aquela propiciada pelo quadro normativo (ASSY, 2013).

Uma contribuição crítica aos direitos humanos pode emergir a partir de acrescida importância ao testemunho como relato de uma experiência singular de injustiça e precariedade. No rastro de teorias como as de Rosenzweig (2005) e Benjamin (1985) se habilita uma concepção de tempo que rompe qualquer pretensão historiográfica teleológica ou progressista, exaltando-se o poder redentor do presente como momento potencial da ruptura e habitação da ação. Assim, pode-se pensar na

história como uma narrativa permanentemente aberta, inacabada, apta a sempre reviver – através do testemunho – e reparar as ocorrências de violação (BENSUSSAN, 2001).

Numa proposta de ressignificação da reparação e garantia de direitos que inverte a lógica de destaque do aparato violador para o empoderamento da vítima violada e sua narrativa, a voz que testemunha pode contar e recontar experiências de injustiça e vulnerabilidade na e além da verbalização. É uma ressignificação aberta ao novo, a irrupção do singular como resistência e reivindicação através da ação política que revela muito mais de seu agente.

As discussões em torno da voz podem trazer mais materialidade a um conceito de sujeito tradicionalmente abstrato e universalizado, compondo a narrativa pessoal de reivindicação e testemunho. Nas construções jurídicas e políticas de ação e direitos onde a concretude da vulnerabilidade e do sofrimento dificilmente penetra, pensar uma mensagem não dita da voz imbuída nas narrativas pode ser uma poderosa possibilidade de resistência.

Referências

- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- ARENDT, Hannah. Direitos Públicos e Interesses Privados. *In*: ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018a. p. 211-223.
- ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.
- ARENDT, Hannah. **O que é política**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- ARENDT, Hannah. **Responsibility and judgement**. New York: Schocken, 2003.
- ASSY, Bethania. Empowering the Subject of Injustice: Victim's' Historiography, Memory and Testimonial Narrative. *In*: ASSY, Bethania. **Cátedra Unesco y Cátedra Infancia: derechos humanos y políticas pública**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2013.
- BELMONTE GARCÍA, Olga; ORTEGA RODRÍGUEZ, Iván. A propósito de Butler: una fenomenología del cuerpo vivido, narrado y representado. **Isegoría**, n. 56, p. 241-261, 2017.

BENJAMIN, Walter. Theses on the Philosophy of History. In: BENJAMIN, Walter; HANNAH ARENDT (ed. e Intr.); HARRY ZOHN (trad.). **Illuminations: Essays and Reflections**. New York: Schocken Books, 1985.

BENSUSSAN, Gerard. **Le temps messianique**: Temps historique et temps vécu. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativas de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DAHBAR, María Victoria. Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler. Para volver a pensar la acción política. **Isegoría**, n. 56, p. 297-318, 2017.

LAFER, Celso. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 21, n. 60, ago. 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10254>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

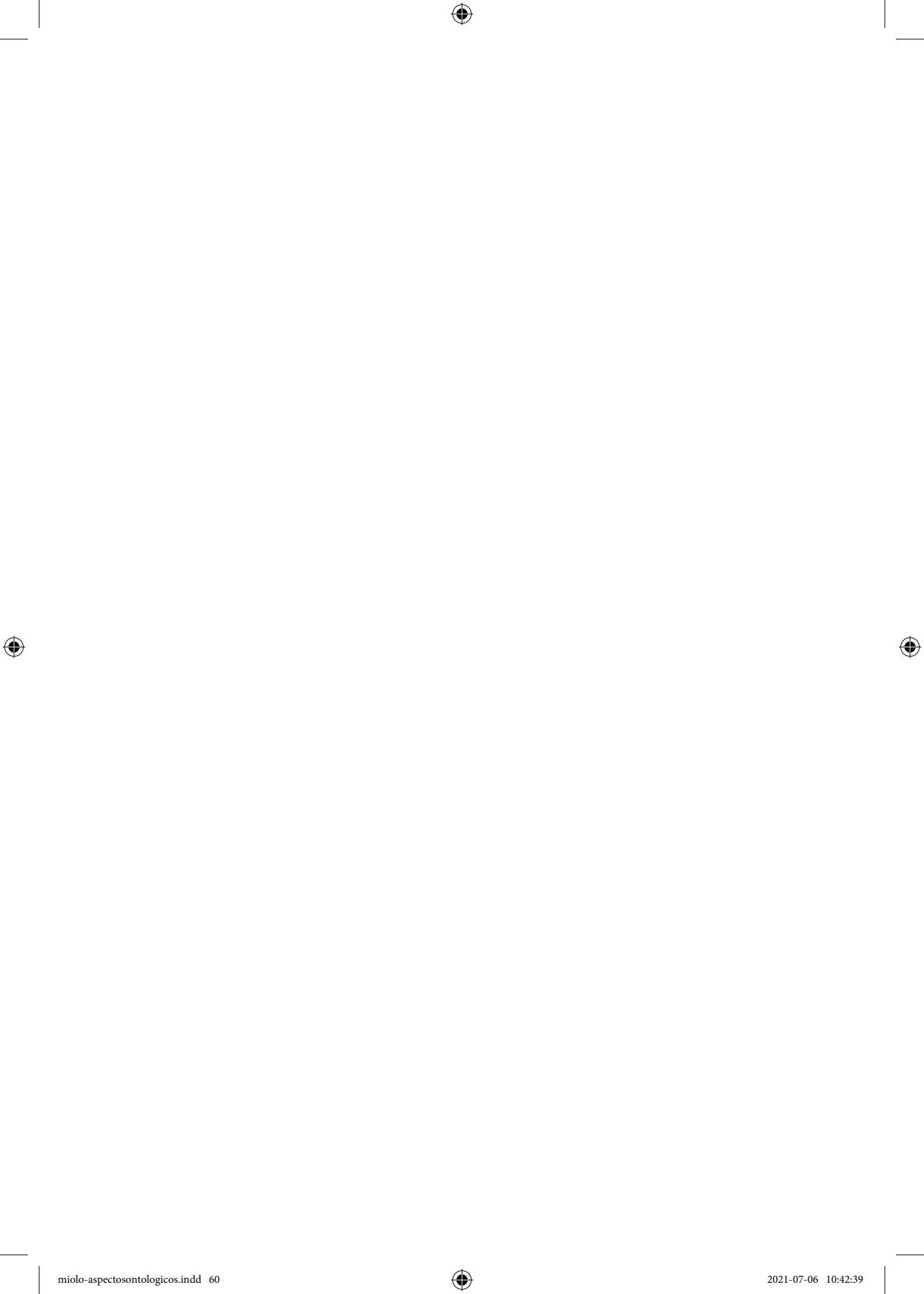
MORUZZI, Norma Claire. **Speaking through the mask**: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

ROCHA, Cássio Bruno Araujo. Um pequeno guia ao pensamento, aos conceitos e à obra de Judith Butler. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 43, p. 507-516, Dec. 2014.

ROSENZWEIG, F. **The Star of Redemption**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005.

ZAMBAM, Neuro José; FRÖHLICH, Sandro. Homo Politicus: A condição humana e o agir político segundo Hannah Arendt e Amartya Sen. **Redes - Revista Eletrônica Direito e Sociedade**, Canoas, v. 6, n. 1, p. 231-247, mai. 2018. Disponível em: <<https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/redes/article/view/4126>>. Acesso em: 29 mai. 2018.

ZERILLI, Linda M. G. The Arendtian Body. In: HONIG, BONNIE (Org.). **Feminist Interpretations of Hannah Arendt**. [S.l.]: Pennsylvania State University Press, 1995. p. 168-193.



ESTILÍSTICA, EXPERIMENTAÇÃO E OS LIMITES DA ESCRITA CIENTÍFICA: NOTAS A PARTIR DE FRIEDRICH NIETZSCHE E JUDITH BUTLER

Antônio Lopes de Almeida Neto

Fernando da Silva Cardoso

Resumo: Neste texto discutimos as principais contribuições estilísticas presentes nos textos de Friedrich Nietzsche e Judith Butler para pensar a escrita científica. São apresentados alguns questionamentos de natureza filosófica como forma de pensar a construção e o desenvolvimento da prática da pesquisa, sobretudo quanto aos limites da própria escrita científica. As reflexões construídas enunciam elementos teóricos para cogitar, a partir da escrita científica, a experimentação e a insurgência epistêmica e metodológica.

Palavras-chave: Escrita científica. Experimentação. Friedrich Nietzsche. Judith Butler.

Introdução

A pesquisa é um campo desafiador quando se discute a produção acadêmica interdisciplinar, sobretudo quando esta categoria é pensada como a simples citação de fontes de autores(as) de diferentes áreas do conhecimento. No entanto, a nós, existe uma extensão de territórios epistemológicos que questionam a denominação ‘interdisciplinar’, fomentada nos cursos de graduação e programas pós-graduação *stricto sensu* das Ciências Sociais Aplicadas e Humanas.

É óbvio, que muitos(as) leitores(as), poderiam questionar o parágrafo anterior com as seguintes perguntas: ‘o que se concebe por

interdisciplinaridade?’, ‘o que é ciência?’ ou ‘de que concepção de metodologia estamos falando?’. Todavia, as nossas perguntas ou incursões apresentadas a seguir não buscam, necessariamente, responder aos questionamentos apresentados. Respondê-los seria uma tentativa metafísica, dogmática, racionalista e até sistêmica, principalmente ao longo de um estudo que se pretende fazer sensível a nós e aos(as) leitores(as).

Por isso, a necessidade de levantar questionamentos referentes à construção e ao desenvolvimento da prática da pesquisa nas Ciências Sociais Aplicadas e Humanas encaminha-nos para pensar os limites da própria escrita científica. Trata-se da tentativa de nos distanciar de uma “cultura” que, na verdade, se faz na mera técnica, aproximando-nos de modos fluídos, literários, corpóreos e até estéticos da escritura. Ou melhor, questionar o tradicional *logos* analítico e conceitual, marcado por definições fechadas, para cogitar a escrita científica alinhada à pluralidade, ao devir, aos impulsos, à complexidade e à ambiguidade do(a) humano(a).

Nessa perspectiva, não traçamos um texto linear, tampouco finalístico sobre as nossas ideias ou delírios. Ousamos, de certa maneira, aguçar seus sentidos para ler, questionar, criticar e, porventura, reconstruir o local pretenso e inquestionável de pesquisador(a). A você, leitor(a) toda a liberdade ou fugacidade do mundo, inclusive da escrita. Os nossos argumentos e a retórica deste texto são de caráter experimental e inicial. Iremos trazer à discussão Judith Butler e Friedrich Nietzsche.

Por serem agentes filosóficos que articulam a vagueza, ambiguidades, contradições e polêmicas no movimento da escrita, ele e ela podem nos ajudar a pensar sobre os limites deste ato. Ao nos inspirar a pensar trajetórias epistemológicas alternativas à escritura tradicional, suas obras guardam uma didática que, para os(as) tradicionais, remete a uma antididática, na qual orienta as reflexões propostas a seguir. Então, diante do referido teatro científico, sugerimos a seguinte problemática: quais são as principais contribuições estilísticas presentes nos textos de Friedrich Nietzsche e Judith Butler para a escrita científica?

Grafias corpóreas gesticuladas com tintas de sangue

Caro(a) leitor(a), você deve se perguntar o porquê de um título tão absurdo quanto esse que escrevemos para a primeira seção... realmente, se pararmos para pensar o que há de científico nisso, e soubermos que por científico você deve entender o sentido comum da objetividade e da didática, não encontrará nada. Todavia, se (tu) tratares esse texto como o território do absurdo, do fantasioso e até mesmo dos sentidos, perceberá que o título é uma sinestesia¹, parte do que iremos explicar a partir de Friedrich Nietzsche.

Óbvio que não queremos reproduzir Nietzsche, isso seria um descompasso com o seu pedido em *'Ecce Homo'*:

Não quero “crentes”, creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, nunca me dirijo às massas... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem santo: perceberão por que publico este livro antes, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão... (NIETZSCHE, 1995, Por que sou um destino, §1)².

Por isso, em respeito a um dos mortos mais vivos do nosso tempo, iremos nos apropriar de alguns elementos da filosofia nietzscheana, principalmente aqueles destinados à escrita e ao estilo textual. Ou melhor, iremos exercitar a *collage* deleuziana (DELEUZE, 1998, p. 14) à nossa maneira (a)metodológica de se expressar, pois: “Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como. A captura é

1. Como parte da metáfora, a sinestesia é a troca de sensações no instante da impressão (REBOUL, 2004).

2. As citações diretas autor-data de Nietzsche, por uma questão prática, são apresentadas do seguinte modo: sobrenome do autor, ano, título do capítulo e parágrafo. Por que tiramos o tradicional elemento ‘página’ da citação direta? De acordo com a ABNT (2002), Norma 10520, item 5.1, as páginas podem ser trocadas por títulos das seções e complementadas pelos seus parágrafos (§). Além disso, como as obras de Nietzsche possuem várias editoras e edições, foi útil citar a partir desses elementos que não mudam.

sempre uma dupla-captura, o roubo, um duplo-roubo, e é isso que faz, não algo de mútuo, mas um bloco assimétrico, uma evolução a-paralela, núpcias, sempre ‘fora’ e ‘entre’”.

Assim, comecemos com o pulsar da escrita para falar da própria escritura. E qual seria a melhor forma de iniciar? Seria o título? Se você pensou no título, acertou! Se não pensou, tente da próxima vez! Se houver uma próxima vez. Bem... o título tem as seguintes palavras (leia pausadamente): “grafias corpóreas gesticuladas com tinta de sangue...”. Leia de novo, por favor! Mais uma vez... ótimo! Podemos prosseguir.

Agora que a frase já se encontra nos seus sentidos, recorrer a Nietzsche se faz necessário para tentar entender a licença poético-científica que elaboramos. Se você retomar o segmento da frase ‘grafias corpóreas’ e refletir um pouco sobre ele, observará que a escrita está ligada ao corpo. Isso desvela o nosso primeiro passo, pois a linguagem, tradicionalmente, é associada a uma produção de um *eu* consciente para representar o mundo. Neste caso, por intermédio nietzscheano, subvertemos tal acepção.

O corpo em vez de ser uma extensão inclusa na dualidade *rex extensa* e *cogito*³ (DESCARTES, 2001), para nós, é a razão ‘em si mesmo’: “Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2011, Dos desprezadores do corpo).

Nesse sentido, a escrita não pode ser concebida de forma unívoca e inteligível, pois se o corpo é a multiplicidade de impulsos que nos movimenta, então, a escrita é a metáfora da própria pluralidade. Mas não só isso, a ação de escrever, confundida com o corpo, deve se fazer

3. O *cogito* é a primeira evidência cartesiana sobre a existência de uma coisa pensante. Portanto, mesmo que não exista o sujeito psicológico, há uma substância pensante que percebe tudo o que acontece em nós de forma imediata. A *rex extensa*, por outro lado, é a física que procede a dúvida metódica do ‘eu’. Para os nossos fins, seria o corpo.

interface sensorial, disputando, de maneira provocativa, com a função informativa. Logo, escrever é mexer com os sentidos, com a dimensão conotativa⁴ da linguagem e a interação dos(as) leitores(as).

Até aqui você deve ter se questionado sobre os problemas de primeira e terceira pessoa (verbais) ao longo do texto, entretanto, dizemos-lhes que a escrita corporal é se permitir. Em outras palavras, é fazer *episteme* por meio da *doxa*. Ou, esforçar-se para fazer de uma narrativa acadêmica um megafone das experiências das pessoas, quando a pesquisa for empírica, e as experiências dos(as) autores(as), quando a investigação não envolve outros(as) além daqueles(as). Por isso, a primeira pessoa do plural é o recurso retórico aqui escolhido para ser expressão da vida.

Dito isso, iremos continuar com a análise sinestésica do título. A outra palavra que merece a nossa atenção é ‘gestualidade’, isto é, a escrita gestual. No entanto, como cogitar esta dimensão da escrita fora da oralidade ou da cultura surda? Vamos lá! Pegue uma caneta e um papel... pausa para você pegar... agora escreva: Descartes é um filósofo da modernidade que reproduziu a dualidade corpo e alma, dando a esta última independência substancial. Pronto! Agora, abaixo, escreva: Descartes, uma representação do “bom moderno”, insistiu na divisão cega e mortífera entre a alma e o corpo, desprezando este último como se fosse um puritano.

Percebem a diferença? O que o estilo e as figuras de linguagem dão à escrita? No primeiro exemplo escrevemos sobre a dimensão denotativa⁵

4. As palavras, para além de suas designações e denotações, possui um plus veiculado pela carga emotiva: o conotativo. Esse plano pode fazer com que o discurso comunicado persuada o receptor por meio de determinadas cargas valorativas ou éticas sentidas (WARAT, 1995).

5. Tal definição carece de explicação por meio de duas tipologias: designativa e denotativa. A primeira é a listagem de atributos derivativos de um termo. A segunda é a exemplificação de quantos objetos podem integrar a extensão do mesmo termo. Assim, observando o critério de decidibilidade para definir um objeto, a designação é imprescindível para obter a denotação (WARAT, 1995).

da linguagem, cumprindo a função informativa. No segundo, por outro lado, usamos a ironia, uma forma educada de contestar, ao mesmo tempo que tal figura de linguagem – a ironia – compete com a finalidade de informar. De todo modo, o segundo exemplo gesticula, é ácido, corpóreo e dança com as teclas do notebook. É mais revelador e sedutor do que a primeira forma.

É isso que Nietzsche diz em *‘Ecce Homo’* quando fala do seu estilo de escrita:

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha arte do estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o tempo desses signos — eis o sentido de todo estilo; e considerando que **a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo** — a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos — **todas as leis do período são arte dos gestos** (NIETZSCHE, 1995, Por que escrevo tão bons livros, §4, grifo nosso)

Decerto, este filósofo se fez pluralidade de estilos durante a publicação de suas obras. Há alguns gêneros traçados por ele no intuito de performar a sua escrita: o primeiro é o ensaístico/dissertativos, o segundo consiste no aforístico, o terceiro é o polêmico, o quarto espelha-se na paródia bíblica, o penúltimo é o autobiográfico e, o último, são os poemas (ITAPARICA, 2016). Portanto, houve inúmeros⁶ nele que se utilizaram de ousadia para propor a crítica viva no seu pensamento filosófico.

Porém, é preciso retornar a reflexão da última parte da frase que confere forma ao título. Ou seja, o que significa ‘com tintas de sangue’? A inspiração veio do livro *‘Assim falou Zaratustra’* no qual Nietzsche

6. O termo ‘inúmeros’ é retirado do trecho de um poema de Fernando Pessoa (2000, Odes e outros poemas, 149): “Vivem em nós inúmeros;”. Ou seja, Nietzsche é um múltiplo de impulsos ou afetos que estão em conflito.

(2011, De ler e escrever) assinala: “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito”; e continua: “Quem escreve em sangue e em máximas não quer ser lido, quer ser aprendido de cor”.

Nestes dois trechos observamos uma correlação entre aquele(a) que lê e aquele que escreve através das palavras marcadas com a tinta do sangue. Nietzsche comunica a sua vivência ao(à) leitor(a), o seu gosto estilístico, utilizando-se da metáfora do sangue inscrita na tinta de uma caneta. Logo, escrever é fazer da letra algo vivo, bem como, trazer o(a) leitor(a) para o dinamismo do ato. Não haverá texto nietzschiano sem uma comunicação ativa, sem a partilha reflexiva.

Embora evoque a um didatismo senso comum da nossa época, onde todos(as) que fizessem uso de um texto de Nietzsche pudessem lê-lo tranquilamente, a mensagem enviada pelo filósofo é a de seleção sensível dos(as) leitores(as). Ele não escreve para todos(as). Escreve para aqueles(as) que convergem em experiência⁷. Assim, seu público não é universal, mas particular e sensível. Isso explica por que na ‘Introdução’ do texto insinuamos o seguinte: ‘Ousamos, de certa maneira, aguçar seus sentidos para ler, questionar, criticar e, porventura, reconstruir o local pretenso e inquestionável de pesquisador(a)’.

Ou seja, mesmo que o texto esteja sendo partilhado abertamente para todos(as) vocês que tiveram acesso, a finalidade dessa nossa escrita não é agradar a todos(as). Contudo, partilhar alguns delírios acadêmicos que nós tivemos durante os trabalhos conjuntos no ensino superior. O nosso tipo de leitor(a), que provavelmente irá gostar do texto, é aquele(a) que entende a necessidade de mudar a escrita linear, analítica e conceitual partilhada nas áreas das Ciências Sociais Aplicadas e Humanas.

7. “Na terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino ‘interpretação’: a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário. É certo que, a praticar desse modo a leitura como arte, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ –, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um ‘homem moderno’: o ruminar...” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §8).

A escrita e o sujeito ou o sujeito como escrita

A fluidez estilística da linguagem articulada pela filósofa Judith Butler remete a um quadro de arte abstrata em construção. Nos movimentos de sua escritura encontramos, a nosso ver, um aspecto central, a crítica à mera inteligibilidade da realidade, como uma pintora que rejeita os traços retos e uniformes em sua arte figurativa. Assim, a experimentação na/da escrita exercitada pela autora se torna, na verdade, um movimento de construção ou de reposicionamento do sujeito que existe para além das estruturas de poder. Como cita a Salih “o estilo de Butler é, *ele próprio*, parte das intervenções teóricas e filosóficas que ela está tentando fazer” (2017, p. 24, grifo da autora), e é sobre ele que refletiremos.

Toda a *askesis* que orienta o discurso linguístico traduzido na escrita é decorrente de diferentes e sistemáticos posicionamentos das experiências que se deseja traduzir, previamente influenciadas pelas estruturas poder. Assim, independentemente do ciclo em que tome lugar, a escritura se torna uma etapa essencial no processo de elaboração, de recebimento e de reconhecimento dos discursos enquanto verdadeiros, considerando-se os princípios racionais de ação. Essa hipótese é, na verdade, o atestado de que, como menciona Salih (2017), sobre a estilística butleriana, é preciso pensar como as coisas são feitas com as palavras.

Podemos exemplificar o argumento levantado sobre a experimentação presente na escrita de Judith Butler (2015a, 2015b), a partir do desconforto que surge, após a leitura de sua obra, quanto ao uso de pronomes e/ou adjetivos relacionados a macho e fêmea, em se assumir posturas baseadas na ‘tradição’, na ‘biologia’, na ‘realidade’, ou mesmo de entender o gênero como facticidade anatômica. Em suma, a estrutura semântica que perfaz a obra da autora demonstra que existe dada expressividade político-filosófica que irrompe a significação cultural das coisas fundamentada na polaridade, no determinismo e no representacionismo.

Nesse sentido, a experimentação na/da estilística butleriana releva que existe um universo semântico insurgente e insubmisso no fazer filosófico e epistêmico. Trata-se da circularidade. A escrita reúne, numa forma espiralada, a meditação que precede as próprias notas. Ou seja, o significado (experimentado) só existe – ao mesmo que transcende – em relação aquilo que se projeta. Tal aspecto remete à vontade caracteristicamente imaterial (BUTLER, 2015a) do discurso que, por sua vez, relança o sujeito à circularidade da meditação, da própria consciência⁸. A insubmissão a qual recorre a autora, metaforiza a noção de experimentação em sua escrita como algo que, ao passo que delimita os limites discursivos da experiência, também denuncia os termos de dada relação de poder, cultural e hegemonicamente estabelecida.

O movimento de ‘relatar a si’, sugerido por Judith Butler, pode contribuir com a compreensão e o dimensionamento dessa sua preocupação. A autora está interessada em problematizar as condições sociais e morais que determinam o surgimento do *eu* e, logo, da própria (possibilidade de) experimentação na/da narrativa. O ato de relatar a si mesmo, nesses termos, “adquire uma forma narrativa, que não apenas depende da capacidade de transmitir uma série de eventos em sequência [...]”, pois

[...] a conduta moral não é uma questão de se conformar às prescrições estabelecidas por determinado código, tampouco de interiorizar uma proibição ou interdição primárias. [...] essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral” [...] (BUTLER, 2015b, p. 29-30).

8. Quanto a esta noção, Butler (2017) observa que as descrições de Nietzsche sobre a formação da consciência estão implicadas no discurso moral que ele descreve, já que os termos que faz menção são efeitos da formação da consciência. Para tanto, a autora retoma o pensamento de Michel Foucault como forma de explicar (e, ao mesmo tempo, criticar o autor) a resistência psíquica ao poder como um efeito de poder, uma produção discursiva que situa nos limites da normalização.

A crítica da autora está direcionada, portanto, à ‘progressão linear’ e à neutralidade da linguagem. De tal modo, a consideração da experimentação na/da escrita, na obra de Judith Butler, envolve a relação dialética consigo mesma(o) e com a(o) *outra(o)*, e isso significa, no ato da escrita, de revisitar, reanalisar e revisar de maneira circular as condições a partir das quais o discurso emerge. Contra as premissas unidimensionais, o relato de si é centralizado na estilística da autora como um operador da transformação das verdades em *êthos*⁹.

O trabalho de pensamento, pela escrita e em realidade, é o aspecto que perfaz a ambivalência do modo de se transmitir ideias como um ato constitutivo de si, ou seja, como um desafio político. Portanto, a experimentação presente na estilística de Judith Butler remete à construção de narrativas micrológicas, isto é, o objetivo de recuperar as subjetividades em caráter de abertura do *eu* em relação à(ao) *outra(o)* e do próprio ser como devir.

Nesse sentido, a argumentação gira em torno, agora, do processo de formulação do conhecimento e, não mais necessariamente, sobre a sua substância. A disposição *etopoética*¹⁰ que, a nosso ver, acompanha a estilística empregada por Judith Butler, possibilita a demarcação de uma importante díade em seu pensamento: a relação sujeito-sujeito e as mediações possíveis entre realidade, sujeito e linguagem. Ambas podem ser significadas a partir da ideia de que a escritura, nos termos por ela sugeridos, transporta axiomas que ordenam a verdade em si mesmos.

9. Em ‘*Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*’, Judith Butler dedica-se a refletir sobre a complexa relação (e tensão) entre *êthos* coletivo e moral. Questiona sobre a instrumentalização da violência como meio de manutenção do anacronismo que cerca o *êthos* coletivo e adverte sobre a posição e formação do “eu” neste universo. Para tanto, desenvolve a partir da crítica adorniana algumas questões que, para ela, permanecem sem resposta: “em que consiste esse “eu”? Em que termos ele pode se apropriar da moral, ou melhor, dar um relato de si mesmo?” (BUTLER, 2015b, p. 17-18).

10. Trata-se daquilo que, segundo Foucault (2001, p. 227): “tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo”. Assim, a verdade, no sentido *etopoético*, traduz-se na “qualificação de enunciados como verdadeiros quando atuam como matrizes de constituição do *êthos* do sujeito, de sua maneira de ser” (CANDIOTTO, 2008, p. 95).

Em outras palavras, são enunciações materialmente úteis ao sujeito que as narra, pois, como sugere Foucault “o *lógos* é transformado em *êthos* no sentido de princípio de ação” (1994, p. 23).

O pressuposto foucaultiano coincide com a perspectiva butleriana de que a escritura agencia “uma história de mim mesma partindo de algum lugar, delimitando um momento, tentando construir uma sequência, oferecendo, talvez, ligações causais ou pelo menos uma estrutura narrativa” (BUTLER, 2015b, p. 88). Afinal, para ela, é a encenação de si-mesmo que “funciona como ponto de apoio para a narrativa” e, nesse sentido, impede o

[...] o erro da posição oposta, quando o “eu” se compreende separado de suas condições sociais, quando é adotado como pura imediateidade, arbitrária e acidental, apartado de suas condições sociais e históricas – as quais, afinal de contas, constituem as condições gerais de seu próprio surgimento. (BUTLER, 2015b, p. 17).

Portanto, contra a compulsoriedade do poder (BUTLER, 2017), coerência alocutória da escritura movimentada, nos termos sugeridos pela autora, elementos externos ao acontecimento, os quais conferem valor à linguagem empregada e que permitem a construção de pontos de convergência entre a produção do *eu*, a voz narrativa e o evento. Afinal, a escrita demarca o comprometimento com aquilo que é expresso. Igualmente, as condições morais e éticas para o aparecimento do *eu* que narra não são desvinculadas daquelas que condicionam o seu próprio surgimento (BUTLER, 2015b). Não se pode esperar que “o ‘eu’ não seja induzido por essas normas em termos causais” (BUTLER, 2015b, p. 18).

O questionamento “Qual parte desse “contar” corresponde a uma ação sobre o outro, uma nova produção do “eu”?”, lançado por Butler (2015b, p. 89), encaminha a criatividade da experimentação na/da escrita para a busca por uma significação mais ampla à noção de sujeito, para a

política e a própria filosofia. Remete-nos a outras perguntas lançadas por ela sobre se *‘A filosofia é política?’*, *‘E quais são os usos políticos da filosofia?’* (SALIH, 2017, p. 192).

Certamente, a experimentação enunciada na escrita butleriana tem sido responsável por construir uma importante intersecção crítica entre a teoria e o mundo, entre a linguagem e as relações de poder, ou mesmo entre a luta contra o perecimento (BUTLER, 2006) e a relevância das novas dinâmicas de produção das subjetividades. Nos limites ontológicos e epistemológicos destacados por ela estão presentes não apenas perguntas, mas, sobretudo, chaves de desestabilização e de subversão de estruturas opressivas do saber. Reside a potência política dos corpos-que-narram, dos corpos-que-enunciam e impõem ou invocam as suas existências radicalmente.

O que fazer com o nosso modo de escrever? Quais os limites da escrita científica?

Como foi dito inicialmente, não desejamos revelar verdades, mas fazer desse texto o território do insurgente e do fantasioso. Você, leitor(a), provavelmente já percebeu que o capítulo é escrito a quatro mãos, por isso, a diferença de estilos em um mesmo conjunto de parágrafos. Tal movimento é, de certa maneira, intencional, pois o nosso texto se faz a partir de uma política antididática frente aos “bons escritores”. É uma construção múltipla e sem um final, já que a conclusão, nos termos de fechamento de ideia, cabe a você que nos lê.

Embora tenhamos nos referido às obras de Judith Butler e Friedrich Nietzsche, suas abordagens se diferenciam. Butler, mesmo sendo leitora de Nietzsche, transcende a sua filosofia e dialoga com outros autores(as), como Foucault, Freud e Lacan, por exemplo. O seu pensamento e estilística são mais inclinados a desvelar as conexões entre distintas relações de poder e a fabricação do discurso, de si-mesmo e sobre o(a) *outro(a)*. Nietzsche, por outro lado, não assume uma escrita marcada pela política,

caso tomemos a acepção comum da palavra. Sua filosofia está inclinada ao ‘indivíduo’ quando comparada à escala do micropoder [T.A.]¹¹.

Poderíamos pontuar outras diferenças sutis que existem nas obras do autor e da autora, todavia, perderíamos um espaço curto e valioso que aqui temos. Por isso, prossigamos. Nietzsche e Butler dialogam quanto ao estilo, na sugestão de narrativas que sejam produtivas contra o que está estabelecido a partir de códigos culturais de cada época. São, portanto, filósofos que suspeitam dos modos lineares, progressivos e representativos de pensar a escritura e os próprios sujeitos, imersos na linguagem.

Escrever, sem dúvida, é um ato político. Ou melhor, é uma projeção do imaginário, das subjetividades, dos sentidos que perpassam a o eu-que-narra, seja pensado ou sentido num tom de alteridade (BUTLER, 2015b), ou de maneira mais particular (NIETZSCHE, 2011). De toda forma, a política, a ética, a norma, o corpo, a vivência, o uno-múltiplo e o devir estão presentes nessas experimentações, em letras científicas. Mesmo que alguns(mas) tentem transmitir o poder/viver por saber, separando estas categorias que, para nós, não passam de fragmentações, acontecimentos ou elementos, existe um todo fluído e misterioso.

Destarte, não poderíamos ser irresponsáveis com você que nos lê. Fazemos nós, imagem e dessemelhança de Nietzsche (2011, Do espírito da gravidade, §2), pois, segundo ele: “‘Este – é o meu caminho, – qual é o vosso?’, assim respondi aos que me perguntaram pelo ‘caminho’. Pois o caminho – não existe!” (grifo do autor). Se não existe, então, cabe a você, caro(a) leitor(a), refletir sobre a escrita mais adequada, se houver. Pois a nossa tarefa se encerra nos apontamentos e no alerta sobre os males puritanos e repressores de uma escrita analítico-conceitual, randomizada.

11. Uma das instruções que Nietzsche (1882, online, [T.A]) faz sobre escrita e o estilo é: “*Es ist nicht artig und klug, seinem Leser die leichteren Einwände vorwegzunehmen. Es ist sehr artig und sehr klug, seinem Leser zu überlassen, die letzte Quintessenz unsrer Weisheit selber auszusprechen*”. Segundo a tradução nossa: “Não é sensato ou hábil privar o leitor de suas refutações mais fáceis; é muito sensato e hábil, pelo contrário, deixar-lhe o cuidado de formular a última palavra de nossa sabedoria”. Por isso, os dois parágrafos anteriores e esta frase do terceiro aparecem sem pudor algum.

No entanto, não somos ingênuos a ponto de nos iludirmos. Todo movimento político, sobretudo aqueles de caráter político-linguístico, enfrenta castrações e obstáculos. É patente a todos(as) que a(s) escrita(s) comentada(s) ao longo do texto não se aplica(m) ao público em geral, principalmente no campo acadêmico. Daí a função retórica persuasiva, que aqui entre nós, é muito mais elegante e bonita que a lógica. Nem todos os exames acadêmicos, eventos científicos ou periódicos aceitarão que vocês escrevam de modo irreverente.

Assim, o ensaísmo (LONDOÑO, Ana, 2011) elaborado por nós, pode ser interpretado como uma plasticidade intelectual, experimentação, sem ser experimento. A plasticidade mencionada se faz semântica e expressão do corpo-que-escreve. Por isso, transpassar saberes diversos, utilizar-se da arte, em suas diversas expressões, e afirmar as subjetividades são os movimentos do narrar(-se) através da escritura. Evitando, por assim dizer, amontoados bibliográficos para buscar uma pretensa originalidade, espaços da experiência e diálogos (a)metodológicos, insurgentes, para além da mera disciplina.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520**. Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação. Rio de Janeiro: ABNT Normas Técnicas, 2002. Disponível em: <https://www.usjt.br/arq.urb/arquivos/nbr-10520-original.pdf>. Disponível em: 13 nov. 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a. 23 p.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: el poder del duelo y la violencia. Traducción de Fermín Rodríguez. 1. ed. Buenos Aires (Argentina): Paidós, 2006.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CANDIOTTO, Cesar. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Trans/Form/Ação**, Marília v. 31, n. 1, p. 87-103 2008.

DELEUZE, Gilles. **Diálogos**. Gilles Deleuze e Claire Parnet. Trad. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/x51sc>. Acesso em: 27 nov. 2019.

DESCARTES, René. **O discurso do método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits, IV**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert e François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982**. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana. Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

ITAPARICA, André Luís Mota. Estilo. In: GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (GEN). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LONDOÑO, Ana María Gómez. Hacia la codificación de un centauro de los géneros “el ensayo” como la práctica de escritura en artes. (**Pensamiento**), (**palavra**)... y **obra**, Bogotá (Colômbia), v. 5, n. 5, p. 22-29, jan./jun. 2011. DOI 10.17227/ppp.num5-535

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2011. *E-book*.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1995. *E-book*.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Zur lehre vom stil**. Destinatário: Lou von Salomé. Tautenburg, 24 ago. 1882. 1 carta. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKG-WB/BVN-1882,288>. Acesso em: 7 abr. 2020.

PESSOA, Fernando. **Poesia completa de Ricardo Reis**. São Paulo: Companhia das Letras: Editora Schwarcz LTDA, 2000.

REBOUL, Oliver. **Introdução à retórica**. Trad. Ivone Castilho; Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução Guacira Lopes Louro. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

WARAT, Luis Alberto. **O direito e sua linguagem**. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.



ENSAIO SOBRE A *OUTRIDADE*: REFLEXÕES SENSÍVEIS SOBRE NARRATIVA E TEMPORALIDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN

Maria Rita Barbosa Piancó Pavão

Mário de Faria Carvalho

Resumo: Objetivamos refletir como Walter Benjamin concebe noções particulares e sensíveis sobre a(o) Outra(o). A partir de uma leitura fenomenológica, partimos de questões teóricas presentes na obra do autor sobre a experiência, as memórias, as narrativas e a temporalidade. Tais categorias foram trabalhadas com base nas seguintes dimensões: o *retorno às microlinguagens*, as *experiências de injustiça* e a *outridade*. A discussão proposta ressignifica a imagem da(o) Outra(o) de maneira sensível, retomando aspectos ligados às subjetividades. A *outridade*, neste sentido, é situada como um posicionamento anamnésico de re-existência frente aos parâmetros históricos dos discursos do progresso e da modernidade.

Palavras-chave: Walter Benjamin. *Outridade*. Narrativa. Temporalidade. Experiência.

Introdução

“É uma questão... O que é melhor: lembrar ou esquecer? Será melhor ficar calado? Levei muitos anos para esquecer...” — Oleg Bóldirev¹

A historiografia tradicional, da maneira como foi consolidada, instituiu aspectos universais e inquestionáveis relacionados aos eventos

1. Testemunha da 2ª Guerra Mundial, à época com 8 anos de idade. Depoimento concedido à Svetlana Aleksievitch para o livro *As Últimas Testemunhas* (2018).

acontecidos na dimensão material da existência humana, sob o pressuposto de que cabe aos agentes da história conhecer a verdade dos fatos em si mesmos e da própria realidade. Epistemes e narrativas foram valoradas em detrimento de outras, arbitrariamente sucumbidas a fragmentos contrários, incoerentes ou irrelevantes ao que se legitimou como factível.

No pensamento moderno, a pluralidade tornou-se, de maneira violenta, o *dual*, perspectiva distante, oposta e limitada pelos aspectos dogmáticos da verdade. A nível societal, foi traçada uma distinção invisível – reproduzida a partir de comportamentos visíveis – entre o que seria ligado ao *eu* e o que deveria ser concedido à(ao) Outra(o), automaticamente vinculada(o) ao que foi vencido pela perspectiva progressista do tempo.

Walter Benjamin – ele próprio o Outro, por ter produzido grande parte das suas obras em um contexto de exílio, fugindo das forças nazistas alemãs – parte desse cenário para formular alternativas teórico-políticas que culminem em uma história insurgente, porque avessa aos paradigmas tradicionais. Neste trabalho, propomos uma articulação com o autor a fim de pensar: em que medida Walter Benjamin cogita sobre uma noção particular e sensível sobre a(o) Outra(o)? Não esperamos, com isto, alcançar conclusões. Ao contrário, o trajeto reflexivo percorrido retoma imbricações sensíveis, dada a impossibilidade de apagamento das subjetividades de quem escreve.

Objetivamos refletir em que medida Walter Benjamin cogita sobre uma noção particular e sensível da(o) Outra(o). São feitas algumas imbricações teóricas voltadas aos seguintes objetivos específicos: discorrer acerca do papel assumido pelas narrativas de pessoas e grupos historicamente subalternizados no combate às metanarrativas; conceber o retorno às experiências de injustiça (narrativas em si mesmas) enquanto possibilidade de desvelamento das violências; e pensar a dimensão da(o) Outra(o) como elementar na construção de uma perspectiva histórica contra hegemônica.

Quanto ao trajeto metodológico, o presente trabalho foi estruturado à luz do método fenomenológico, por concebermos a realidade em questão como representação de aspectos subjetivos (MARCONI; LAKATOS, 2018), permitindo-nos formular conceitos não conclusivos e passíveis de uma compreensão aberta e dinâmica por parte de quem os lê. Em outros termos, procuramos nos valer da “ideia de horizonte” proposta por Mafesolli (1998), ao adotarmos a perspectivação como meio adequado a traçar *sentidos* a respeito dos fenômenos eleitos. Trata-se de uma bibliográfica-exploratória, por se debruçar de maneira aprofundada sobre aspectos teórico-filosóficos presentes no pensamento benjaminiano, recorrendo a estes na elaboração de perspectivas a aproximar com a(o) Outra(o) em sua dimensão mais sensível.

A discussão teórica percorre, sistematicamente, as seguintes dimensões (ou categorias): *retorno às microlinguagens*, que engloba os aspectos relacionados às narrativas subalternizadas produzidas pelas(os) Outras(os) e desconsideradas pela manutenção de metanarrativas, por sua vez hegemônicas; *experiências de injustiça*, como dimensão onde se retomou o debate a respeito da natureza experiencial das violências, enfocando as emoções e dores subjetivamente vivenciadas pelas oprimidas e oprimidos; e *outridade*, denominação formulada por nós para designar a dimensão na qual culmina o trajeto teórico construído nas dimensões anteriores.

Como forma de situar contextualmente a discussão, apresentamos, brevemente, o cenário brasileiro à época da escrita deste texto. Tal intervenção é importante para que possamos compreender as urgências que, mais do que nunca, justificam a proposta. Vivenciamos o momento de intensificação da COVID-19, doença que atualmente se propaga pelo mundo, fazendo com que a Organização Mundial de Saúde (OMS) decrete o estado de pandemia global. Os governos, de maneira uníssona, têm se pronunciado e agido frente à realidade, a cada dia mais assustadora, reafirmando a aproximação com a democracia, com o *de-mos*. No momento, vivenciamos um contexto de miséria e o abandono

institucional, reflexos da pandemia nas camadas mais vulneráveis da sociedade brasileira, nas(os) Outras(os) que não estão distantes de nós – e que, por vezes, somos nós mesmas(os).

É necessário repensar as aproximações sensíveis com perspectivas que considerem caminhos de não violência e respeito a direitos básicos, como a saúde e a informação. Esperamos que as breves considerações apresentadas a seguir possam contribuir para pensar sobre a atual situação vivida e, eventualmente, momentos futuros.

A dimensão histórico-temporal em Benjamin: as narrativas-fragmentos ou micronarrativas

Em *Sobre o conceito de história*, texto publicado no livro *O Anjo da História* (2019b), Walter Benjamin tece considerações a respeito do *materalismo histórico*, movimento epistemológico que se contrapõe diretamente ao historicismo enquanto modelo tradicionalmente utilizado para conceber os acontecimentos históricos. Formatada em treze breves apontamentos – em algumas versões, acompanhados de duas outras teses apresentadas em apêndice –, é considerada a última obra escrita por Benjamin antes dos eventos que o levaram ao suicídio em 1940.

As reflexões percorridas nas teses decorrem, em muito, do contexto no qual a obra foi elaborada, uma realidade que intentava tolher não apenas a produção teórica, mas os aspectos existenciais do autor, a sua subjetividade. De origem judaica, Benjamin experienciou a cruel situação do fascismo e nazismo institucionalizados, brutalmente, como a forma exponencial do fracasso coletivo estruturante da modernidade. As constantes perseguições promovidas pelo governo nazista o tornaram, nos dizeres de Echeverría (2013), um indefeso, mas capacitado de uma indefensibilidade ativa, somada a uma afetividade militante frente ao tempo tanto ameaçador, quanto fascinante.

Tal tempo é o da própria modernidade, o da existência constante de relações opressoras que mantêm as classes dominantes inabaladas.

A tradição dos oprimidos seria, para o autor, uma revelação do permanente estado de exceção que sucumbe a humanidade. Não haveria que se falar, assim, do nazismo e do fascismo como episódios e movimentos atípicos; ao contrário, seriam a expressão de uma realidade de violências que acompanhou e tem acompanhado a história humana.

Na tese VIII, onde a discussão é apresentada, Benjamin (2019b) a relaciona com um dos seus conceitos mais memoráveis, o de *progresso*. Ao apontar que a principal responsável pela afirmação do regime fascista foi a crença de que este consistia em uma norma histórica, a favor do progresso. Aqui são apresentadas as bases introdutórias do que chamamos de *dinâmica temporal* em Benjamin.

No historicismo tradicional, o tempo é medido de maneira linear e cronológica, resultado da sobreposição de acontecimentos. O passado está posto sempre atrás do presente, e este, algo que antecede o futuro – o que se põe sempre à frente. O simbolismo das posições sugere que a frente representa o avanço, o melhor, aquilo o que deve servir como orientador².

A modernidade materializa tal entendimento ao promover o desenvolvimento tecnológico desmedido, as políticas que aprofundam as estratificações e legitimam violências praticadas no presente em prol do desenvolvimento nacional e econômico, o esquecimento das opressões de um passado histórico recente em nome de um caminhar contínuo em direção ao *humanismo*. Como se não bastasse o prelúdio de desconsiderar as diferenças e valorizar abstratamente a categoria do humano, questionamos quem seria contemplado por essa classificação ao final do processo.

O mito do progresso contribui, assim, para fortalecer as distinções (e distâncias) entre nós e as(os) Outras(os), não para cumprir com a

2. A escolha pelo termo foi proposital. Lembremos da geopolítica moderna, sistema que põe a frente as culturas, as epistemologias e os saberes das sociedades do norte global. Às sociedades do sul, restam os misticismos, os costumes esdrúxulos e desconsiderados pela ciência, principal fonte do conhecimento ocidental.

promessa de elevar todas as pessoas à condição humana. Fazemos uma breve articulação com o contexto narrado por Sontag em sua obra *Diante da dor dos outros* (2003). Ao questionar o porquê de não existir nos Estados Unidos à época um Museu da História da Escravidão, ao passo em que existiam o Museu em Memória do Holocausto e o Futuro Museu e Monumento do Genocídio Armênio, a autora chega à seguinte conclusão: “o Museu em Memória do Holocausto e o futuro museu e Monumento do Genocídio Armênio tratam daquilo que não ocorreu nos Estados Unidos, portanto o trabalho da memória não corre o risco de rebelar uma população doméstica insatisfeita contra a autoridade” (SONTAG, 2003, p. 238).

Ou seja, é inadmissível para a modernidade o pensamento de que o mal não é propriedade apenas das(os) Outras(os), de que muitas violências foram e são praticadas em nome do louvado progresso, o mesmo que diz elevar as pessoas ao patamar de humanidade “evoluída” frente às “barbáries” do povo “subdesenvolvido”. Ao falarmos destes é importante ressaltar a dinamicidade e a flexibilidade de um possível critério territorial. Afinal, quem são as(os) Outras(os), já que não estamos tratando simplesmente de uma dimensão geográfica-espacial? São, em suma, todos aqueles que acreditamos não serem afetados pela nossa existência, de cujas vidas somos meros expectadores, *voyeurs*, como menciona Sontag (2003).

Pois bem, retornemos ao pensamento benjaminiano. A tese XIII articula expressamente a ideia de progresso ao tempo linear defendido pelo historicismo. Segundo Benjamin (2019b, p. 17), “a ideia de um progresso do gênero humano na história não se pode separar da ideia da sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio. A crítica da ideia dessa progressão tem de ser a base da crítica da própria ideia de progresso”. Homogêneo porque desconsiderados parâmetros circunstanciais que situam os acontecimentos no tempo e no espaço; vazio, por pensar uma realidade sem qualquer lastro no passado, no que já se materializou enquanto acontecimento.

Em contrapartida, ao materialismo histórico benjaminiano interessa um tempo cíclico, que prega o retorno ao passado como meio para compreender e transformar as realidades presentes. Estamos diante do domínio do *Jetztzeit*, do Agora, de um passado presentificado, cuja potência se encontra na *força messiânica*, à qual somos apresentados na Tese II de *Sobre o conceito de história*. Ao valer-se da figura do Messias, Benjamin resgata em seus escritos o judaísmo como uma ótica contra hegemônica – diga-se, “oriental” – capaz de pensar a relação entre as três dimensões do tempo, passado, presente e futuro, de maneira dinâmica.

Conforme apresenta Echeverría (2013), o espírito messiânico parte de um permanente conflito entre o bem e o mal na dimensão material da existência, onde o mal vence parcialmente e se mostra na impossibilidade de fruir o mundo em sua plenitude, como consequência do pecado original. Na história, tal realidade ocasiona uma marcha histórica desastrosa, dominada pelo mal, mas capaz de vislumbrar uma mudança do real a partir da possibilidade futura de *redenção*, ato de sacrifício messiânico capaz de integrar o mal humano ao bem universal.

A força messiânica é também uma maneira – política, filosófica e história - de se colocar no mundo. Nas sociedades “ocidentais” modernas, o utopismo cumpre papel semelhante, porém com base em uma compreensão da realidade completamente oposta. Ainda em Echeverría (2013), a tendência utópica é apresentada como a crença de que vivemos em um mundo imperfeito, incompleto e inautêntico, paralelo a uma versão perfeita, completa e autêntica, a ser buscada. Em outros termos, atua como possibilidade no mundo atual, porém se pauta em uma concepção de tempo voltada ao futuro (ao que há de se alcançar).

Uma vez que remete ao mito do progresso, e que este só tem cabimento se acreditamos na progressão histórica como única concepção possível, o utopismo não proporciona caminhos para viabilizarmos transformações reais nas condições materiais dos grupos e das pessoas oprimidas. Substituí-lo por uma atitude messiânica não significa abrir

mão da projeção futura, mas elaborá-la a partir de questionamentos direcionados ao passado, à substância que enrijece e mantém as violências no presente.

No pensamento benjaminiano, esta projeção futura é a redenção, acontecimento que “[...] acorda os mortos e reconstitui, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído” (BENJAMIN, 2019b, p. 14, [T.A.])³. Os mortos são todas as pessoas que foram arrastadas para fora do contínuo histórico, as narrativas que invalidam e questionam as narrativas das quais se vale a história descritiva. Nesta, os testemunhos, em quaisquer de suas manifestações, passam por um processo de valoração que põe em xeque a credibilidade, ou não, das existências humanas, não apenas do documento histórico.

Não queremos defender, com isso, o discurso igualmente violento de que toda a produção discursiva produzida pelas pessoas subalternizadas deva ser considerada como absolutamente e inquestionavelmente verdadeira. Afinal, os parâmetros de verdade/não-verdade foram criações do próprio modelo histórico positivista. Desejamos provocar uma reflexão a respeito de quais narrativas e de quem têm sido consideradas como mais próximas do real, de quais os argumentos utilizados para desconsiderar as narrativas que apresentam outras óticas, contrárias ou complementares às narrativas histórica e socialmente legitimadas.

Os fragmentos que Benjamin menciona são, para nós, as *micronarrativas*, testemunhos que escapam ao poder destruidor do progresso e que apresentam, por meio de seus escritos, imagens, narrativas orais, mitos ou de qualquer outra forma de expressão, as experiências das(os) Outras(os). São testemunhos, muitas vezes, plenos de dor, por falarem do contexto de violências e de brutalidades sob o qual as experiências foram e são constituídas. A redenção seria, assim, o *clímax* do tempo messiânico, quando o Messias lançaria luz sobre o passado

3. No original: “Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído” [T.A.].

para identificar os fragmentos que “[...] desestabilizam e indagam o passado (no) presente, em suas evidências não lidas e nas possíveis narrações que podem ser produzidas a partir deles” (CARDOSO, 2019, p. 78, adaptado).

Experiências redimidas, passado e a reapropriação pela narração: a rememoração enquanto discurso da(o) outra(o)

Só é possível alcançar a redenção pelo caminho messiânico. É preciso que o passado se presentifique enquanto memória, uma vez que apenas o exercício da rememoração é capaz de fazer reviver no presente existências simbolicamente ou materialmente encerradas. Há a urgência de uma presentificação anamnésica, de um *Eingedenken* (BENJAMIN, 2019b) que possibilite o verdadeiro estado de exceção de que fala Benjamin.

Em *Charles Baudelaire: um poeta na época do capitalismo avançado* (2015), o autor apresenta um conceito de experiência que se conecta à tradição, à atemporalidade da transmissão dos saberes práticos obtidos tanto na dimensão individual, quanto coletiva da existência. Ela concede possibilidades de estar no mundo, de o perceber e de manter conexões com ele e com as pessoas que imbricam as próprias experiências às nossas.

Para Pereira (2006), a tradição é contemplada na obra de Benjamin como o fio que percorre os tempos e que os relacionam no *Jetztzeit*, potencializando os saberes acumulados. Esses saberes são revisitados a partir da *Eingedenken*, da rememoração. É a capacidade de armazenamento e de ressurgimento das memórias que permitem o tempo cíclico, um tempo que vence o termo final dos acontecimentos que nos transpassam.

A capacidade de fazer afluir à memória os saberes adquiridos não é, porém, totalmente consciente. A estrutura psíquica do ser humano contempla, na teoria benjaminiana, duas dimensões, incorporadas

da poética de Proust: a dimensão da *mémoire volontaire*, retomada pela ação consciente da pessoa que recorda, e a da *mémoire involontaire*, que se encontra fora do domínio humano, isolado, mas que concede às experiências humanas a natureza ritualística e, consequentemente, sensível. Nesta última, conjugam-se conteúdos obtidos nas esferas individuais e coletivas e que proporcionam uma forma de estar no mundo para além da racionalidade, porque são a esta inalcançáveis (BENJAMIN, 2015); são as chamadas *correspondances* em Baudelaire, que não necessariamente derivam de alguma vivência pessoal, mas que possuem um substrato ancestral potente.

A experiência que incorpora o culto é, nesse sentido, a existência que se constrói a partir da fé, da crença capaz de materialização. Não se trata somente dos aspectos ligados ao divino. Acreditamos também que a capacidade de crer na cultura, nos testemunhos, nas histórias orais e escritas, enfim, na dimensão material e imaterial das existências humanas, é o que torna possível a experiência sensível. Nesse sentido, o corpo se torna memória em si, capaz de exalar a ancestralidade e a sabedoria prática que estão articuladas no Agora.

No simbolismo de Benjamin, a recordação se manifesta como uma cartografia. A rememoração consiste em mapear o espaço material da vida em uma superfície acinzentada, cujos lugares sensivelmente ocupados e dos quais resultaram experiências são coloridos pelas memórias de maneira descontínua, por não seguir o cronograma temporal imposto pela modernidade. O mapa é denominado por ele de *microcosmo da memória*, onde se torna possível encontrar novas peças e imagens residentes nas dobras da história (BURGOS, 2010).

Por possuir uma natureza dialógica e relacional, a tradição se perpetua por meio da narração, qual seja, pela faculdade de intercambiar experiências. O narrador é aquele que, ao contar as experiências, transmite os saberes que as formaram e contribui para a presentificação através do devir anamnésico. Só podem se constituir enquanto verdadeiras narrativas os discursos que detêm um senso prático, expresso sobre a

forma de conselhos tecidos na substância viva da experiência; de outra maneira, o narrador transmite a sabedoria (BENJAMIN, 1987).

O tempo moderno, por ser vazio e homogêneo, inviabiliza o exercício da narração, que depreende um movimento temporal eternamente cíclico de retorno ao passado rememorado para revivê-lo nos corpos de quem narra e dos que se conectam com o que é narrado. Retomando o debate inicial, o historicismo absorveu a incapacidade do indivíduo moderno de produzir experiências; uma pobreza de experiências (BENJAMIN, 2019a) e de narrativas, substituídas pelos silêncios individuais de quem não mais crê em nada.

Walter Benjamin não pôde presenciar, por completo, a capacidade de resistências localizadas no processo de modernização do mundo e, conseqüentemente, de se produzirem experiências com base no messianismo antes que este se concretize em sua totalidade. Comentamos sobre as experiências de injustiça vividas e rememoradas na atualidade, resultantes da continuidade da distinção violenta entre nós e as(os) Outras(os). Ou talvez tenha sido justamente esse entendimento que ele pretendeu legar ao dizer que “a linguagem afirmou inequivocamente que a memória não é um instrumento de exploração do passado, mas seu cenário. Ela é o meio do vivido assim como é o meio onde as cidades mortas estão enterradas” [T.A.] (BENJAMIN *apud* BURGOS, 2010, p. 2010).

A rememoração não é, pois, apenas um exercício de lembrança, mas também de esquecimento. Lembrar-se da violência para soterrá-la, impedi-la de reexistir e se re-produzir no Agora. Nas *narrativas experiências*, termo proposto por Cardoso (2019) para se referir a uma poética-narração dos acontecimentos – no qual situam-se as micronarrativas –, ambas se confundem e se apresentam como tentativas de ressaltar as narrativas que foram excluídas da realidade moderna e das(os) injustiçadas(os) que permanecem vivenciando suas experiências deslocadamente, fragmentariamente.

Apenas quando a humanidade se redimir e passar a se mover pelo espírito messiânico é que as injustiças serão substituídas pela felicidade,

por um estado de contemplação das possibilidades reais no decurso da existência e de apropriação pela humanidade da “plenitude do seu passado” (BENJAMIN, 2019b, p. 10). Trata-se de um olhar sensível a questões que obrigam o reconhecimento de que o esquecimento, quando arbitrário, desapropria as histórias de quem as vivenciou, deslegitima a memória enquanto lembrança e, conseqüentemente, desaparece com as existências dos oprimidos.

Considerações finais ou sobre a *Outridade* enquanto possibilidade de ser e estar no mundo

As perspectivas teóricas traçadas por Benjamin lançam luz aos meios, métodos e instrumentos capazes de ressaltar as experiências das(os) Outras(os). Esta categorização é proposta com a intenção de conceder sentidos outros ao que é negado pelo tempo do progresso. Considerando que as violências foram naturalizadas e incorporadas ao sistema moderno, uma atitude outra e insurgente, resistente e pós-moderna, para além do tradicionalmente concebido. Quando falamos de *outridade*, estamos nos referindo à natureza questionadora que é reconhecer, nas pessoas, mesmo diante de experiências de injustiça, a possibilidade de existir. Trata-se da existência simbólica, narrativa, anamnésica ou material que o discurso moderno tenta impedir. A condição de ser a(o) Outra(o) é, para além de uma atitude política, o ato de reconhecimento da potência capaz de ativar o tempo messiânico.

Para tanto, as sensibilidades envolvidas nas experiências não podem continuar sendo desprezadas. A memória capaz de salvar as(aos) Outras(os) do esquecimento é uma memória poética, porque sensível. O mundo é vivenciado a partir da mente e do corpo, da dimensão imagética e sensorial, capazes de contemplar as exterioridades de maneira plena; um pensamento histórico que percebe e assume a subjetividade e as experiências.

Em uma das passagens de *Sobre o conceito de História*, Benjamin apresenta o seguinte questionamento: “não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas?” (BENJAMIN, 2019b, p. 10). Tal passagem ressalta que o processo de desvelamento das subjetividades mencionado pelo autor não pode estar alheio ao passado. A experiência é individual; ninguém vive e percebe de igual maneira um mesmo acontecimento. Porém, a individualidade contém um coletivo que, inevitável e intuitivamente, brada nas narrativas.

A *outridade* é construída de maneira ancestral, inclusive, por resultar de um percurso histórico que aniquilou existências em variados tempos e espaços. Precisamos retomar tal dimensão para dar o direito ao passado de ser redimido, para o presentificar, para possibilitar o devir das experiências e, de igual maneira, para condensar a potência messiânica que apenas a descontinuidade temporal é capaz de alcançar.

Referências

- BENJAMIN, W. Charles Baudelaire: um poeta na época do capitalismo avançado. In: **Baudelaire e a modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Organização de João Barreto. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 197-221.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Organização de João Barreto. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.
- BURGOS, R. P. Memoria y sensibilidad en Walter Benjamin. **Bajo Palabra: Revista de Filosofía**, n. 5, p. 69-78, 2010.
- CARDOSO, Fernando da Silva. **É isto uma mulher? Disputas narrativas sobre memória, testemunho e justiça a partir de experiências de mulheres-militantes contra a ditadura militar no Brasil**. 2019. 347 f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Rio de Janeiro.

ECHEVERRÍA, B. Introducción: Benjamin, la condición judía y la política. In: **Tesis sobre la historia y otros fragmentos**. 2013, p. 3-17. Disponível em: <<https://marxis-mocritico.files.wordpress.com/2013/05/sobre-el-concepto-de-historia.pdf>>. Acesso em: 07 abr. 2020.

MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 1998.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2018.

PEREIRA, M. de A. Saber do tempo: tradição, experiência e narração em Walter Benjamin. **Revista Educação & Realidade**, v. 31, n. 2, p. 61-78, jun./dez. 2006.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CAMINHOS PARA (RE)PENSAR OS DIREITOS HUMANOS: HERRERA FLORES E A AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA CONTEMPORANEIDADE

Alex Bruno Feitoza Magalhães

Jayme Benvenuto Lima Junior

Resumo: O ensaio reflete sobre as contribuições da teoria crítica dos direitos humanos proposta pelo jurista espanhol Joaquín Herrera Flores para a afirmação dos direitos humanos na contemporaneidade. Após o exercício de contraposição que o autor faz à teoria tradicional dos direitos humanos e dos contornos da sua teoria crítica, são feitas considerações sobre o diamante ético, como mecanismo para a concretização do processo de construção e afirmação desses direitos. Passando pelo importante papel da arte como caminho para (re)pensar os direitos humanos, especialmente na contemporaneidade, tendo em vista os tempos irresolutos em que vivemos.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Teoria Crítica dos Direitos Humanos. Herrera Flores.

Introdução

Estamos escrevendo este ensaio enquanto a curva do Coronavírus-19 evolui no Brasil e em outros dos países da América Latina. Nos meios de informação, os especialistas pensam em como o isolamento vertical, proposto pelo Presidente do Brasil, pode acelerar contágios por Covid-19, a doença resultante do contágio pelo vírus, e colapsar o sistema público e privado de saúde do país. A falta de atenção com a saúde da população equivaleria a um genocídio, na medida em que as vítimas da pandemia seriam sobretudo os pobres e os idosos. Neste

momento histórico delicado estão em jogo a utilização de medidas claras tendentes à minimização dos efeitos causados pelo vírus e ou sua mitigação em favor da saúde imediata da economia. O dilema socialmente posto faz-nos (re)pensar a questão da afirmação dos direitos humanos na contemporaneidade.

O que são direitos humanos afinal? Podemos entendê-los como um conjunto de leis, recursos e prerrogativas que devem ser reconhecidos aos indivíduos e às coletividades, os quais foram historicamente conformados. São direitos que fazem parte da pessoa humana independente das instituições, tendo em vista um longo processo histórico de sofrimentos e lutas. O que balizaria os direitos humanos na contemporaneidade, como eles seriam afirmados atualmente? Qual a proposta de Joaquín Herrera Flores com base na afirmação dos direitos humanos?

Este é o nosso ponto de partida deste ensaio: como pensar a afirmação dos direitos humanos na contemporaneidade? Esta é uma reflexão importante uma vez que existe na realidade uma série de elementos que fazem com que o discurso dos direitos humanos seja completamente desacreditado. Tem sido muito fácil manipular a mente das pessoas, quando não há um processo de identificação com o *Outro*. Por esse motivo, para muitas pessoas quando se manda outras para o extermínio parece-lhes normal, quando se manda outras pessoas a trabalhos forçados, também parece ser normal.

Buscamos, com este texto, tensionar como se dá a afirmação dos direitos humanos a partir do pensamento de Herrera Flores, de que tais direitos fazem parte de uma racionalidade de resistência, ao mesmo tempo que possibilitam e viabilizam espaços de luta pela dignidade humana (FLORES, 2009). O escrito justifica-se pela necessidade de uma visão mais ampla do que seria a questão da afirmação ou da fundamentação dos direitos humanos na contemporaneidade. Passando pelo importante papel dos pesquisadores, dos acadêmicos, dos estudiosos e dos defensores ou ativistas dos direitos humanos, em propor campos/quadros/reflexões, a fim de entender a efetivação de direitos.

O ensaio dedica-se ao levantamento bibliográfico por via exploratória (GIL, 2009) da temática, e será dividido em uma busca da contextualização dos direitos humanos na contemporaneidade, a partir das perspectivas apresentadas por Herrera Flores. Primeiro, por meio de notas sobre sua *Teoria Crítica dos Direitos Humanos*; em seguida, passará pela noção de diamante ético como constituição desses direitos, em *A (Re)invenção dos Direitos Humanos* (2009); e, por fim, buscará caminhos para (re)pensar os direitos humanos, em *O Nome do Riso: breve tratado sobre arte e dignidade* (2008).

Sobre a teoria crítica dos Direitos Humanos de Herrera Flores

A teoria crítica proposta por Joaquín Herrera Flores (2009) tem por finalidade a contraposição à teoria tradicional ou clássica dos direitos humanos, a qual está baseada na concepção hegemônica desses direitos. Pois é dentro dessa perspectiva que os direitos humanos engendram a noção de dignidade, nos termos desenvolvidos no Ocidente, absorvendo a noção de universalismo abstrato. Neste cenário, de acordo com Chauí e Santos (2013), é possível observar o paradoxo entre discursos – de matriz liberal e conservadora – que formam os direitos humanos. Assim, acaba que grande parte da população mundial não é considerada sujeito de direitos humanos, mas é simples objeto de um discurso.

Na contemporaneidade, ainda são recorrentes os embates teóricos entre as noções de universalismo e relativismo dos direitos humanos. A noção de universalismo traduz a concepção de que a cultura não é soberana, quanto a proteção dos valores inerentes à dignidade das pessoas (PIOVESAN, 2011). Busca-se fundamentar tais direitos por meio de um núcleo base que não pode ser relativizado. Flores (2009, p. 149) a define como sendo “uma visão abstrata, vazia de conteúdos e referências com relação às circunstâncias reais das pessoas e centrada em torno da concepção ocidental de direito e do valor da identidade”.

Já no relativismo, de acordo com Piovesan (2011), a defesa dos direitos humanos desvela-se numa concepção particularista e não hegemônica. Aqui a cultura é o limiar para a efetivação no cenário internacional das normas protetoras da dignidade humana. Os relativistas defendem que a ideia de dignidade humana varia de acordo com a sociedade em que a pessoa está introduzida (PIOVESAN, 2011).

Esta visão, para Flores (2009, p. 149) é entendida como uma visão localista de direitos humanos, “na qual prevalece o próprio, o nosso respeito ao dos outros e centrada em torno da ideia particular de cultura e do valor da diferença”. Ao tratar dessas teorias, o autor nos fala que “[...] ambas possuem razões de peso para serem defendidas, [...] o problema surge quando cada uma dessas visões se considera superior e tende a considerar inferior ou rechaçar o que a outra visão propõe” (FLORES, 2009, p. 150).

Assim, podemos identificar que a visão *abstrata* é formada por uma espécie de racionalidade <jurídico/formal> com práticas universalistas; e a visão *localista*, por uma racionalidade <material/cultural> com práticas particularistas (FLORES, 2009). Segundo o autor “cada uma dessas visões propõe um determinado tipo de racionalidade e uma versão de como colocá-los em prática” (FLORES, 2009, p. 149).

Um dos objetivos da teoria crítica dos direitos humanos, proposta por Flores (2009), é a tendência – legalista e positivista – da teoria tradicional, por considerar que uma vez positivados os direitos humanos em legislações, tem-se a garantia de todos esses direitos. Essa predileção adotada pela teoria tradicional acaba confinando o rol de direitos humanos apenas aos tratados. Com isso, Herrera Flores propõe que esta positivação de direitos se dê posteriormente às reivindicações sociais, pois esses direitos podem achar-se nas ruas, e por hora não positivados em leis ou normativas.

Observando que os direitos humanos não são absolutos nem imutáveis e que devem evoluir com as sociedades, Bobbio (2010) faz uma descrição historiográfica do que ele considera como sendo quatro

gerações de direitos, que são: os de primeira geração, direitos civis; os de segunda geração, direitos políticos; os de terceira geração, direitos sociais e econômicos; e a quarta geração, direitos difusos do meio ambiente e da genética. Apontando-nos que em cada momento os direitos humanos são convidados a se transformar para serem garantidos, Bobbio (2010) diz que o problema dos direitos humanos não está no fato de justificá-los, mas sim de protegê-los, trata-se de um problema político e não filosófico.

Todavia, Flores (2009) se mostra contrário à ideia de gerações de direitos humanos, ao considerar que a teoria geracional de direitos apresenta-os de forma evolutiva e hierárquica. O que não existe de fato, vez que são considerados interdependentes e iguais entre si. Ao passo que não pode existir um direito de primeira geração (individual), sem que este esteja interligado com a efetivação dos direitos de segunda geração (coletivos), bem como a interconexão e proteção dos direitos de terceira geração (sociais), sem a garantia dos direitos de quarta geração (o meio ambiente, por exemplo).

Em vez de propor um fechamento – característica da ciência do direito –, a teoria crítica dos direitos humanos propõe uma abertura. E o jurista, ao deparar-se com a posituação desses direitos - enquanto única etapa da formalização dos processos de luta que não asseveram a efetivação - deve amparar-se em outras ciências, processos e noções para garanti-los.

Outra contraposição do autor é referente à descontextualização predominante na teoria tradicional – por não reconhecer os contextos históricos, sociais, econômicos e culturais dos direitos humanos. Flores (2009, p. 53), ao falar dessa descontextualização, nos diz que “por infelicidade, essa contextualização dos direitos não é algo que predomine nas análises e convenções internacionais a eles dirigidas”. E ambas as visões, abstrata e localista, têm em sua base o mesmo problema: o do contexto.

Para a visão abstrata há uma falta absoluta de contexto, já que ela se desenvolve no vazio de um essencialismo perigoso, que não considera como

tal e se diz baseada em fatos e dados “da” realidade. Para a outra visão, há excesso de contexto que, ao final, se desvanece no vazio que provoca a exclusão de outras perspectivas: outro essencialismo que somente aceita o que inclui, o que incorpora e o que o valoriza; enquanto exclui e rechaça o que não coincide com ele (FLORES, 2009, p. 152).

O autor também faz uma crítica ao caráter etnocêntrico da teoria tradicional, por conceber o universalismo abstrato e a priori “que imponha critérios como se fosse o padrão ideal da ideia de humanidade” (FLORES, 2000, p. 264, tradução livre). Sendo este fruto da racionalidade moderna presente nas sociedades ocidentais – liberais e capitalistas. Assim, “é possível dizer que o Ocidente não inventou a luta pela dignidade, mas formulou o discurso em função de seus próprios interesses” (FLORES, 2009, p. 132). Existe também a ideia de que o Ocidente não criou o conceito de direitos humanos, ainda que tenha encontrado uma maneira de sistematizá-los. Entretanto, é prudente considerar que todos os povos tenham noções de dignidade que se traduzem em direitos humanos.

A partir do questionamento do universalismo tradicional, e diante da repulsa à abstração, o autor propõe a criação de uma cultura dos direitos “que acolha em seu seio a universalidade das garantias e o respeito pelo diferente” (FLORES, 2009, p. 150). Propõe uma visão complexa dos direitos humanos, por meio de uma ‘racionalidade de resistência’, como prática cultural, a fim de superar a dicotomia entre o universalismo e as particularidades culturais. As visões universalista e localista dos direitos humanos estão situadas em um *centro*, tendo como finalidade a interpretação de tudo e todos (FLORES, 2009). Já a visão complexa dos direitos humanos busca situar-se na *periferia*, onde “só existe um centro, e o que não coincide com ele é abandonado à marginalidade” (FLORES, 2009, p. 150).

É necessário situar-se a partir da periferia, abandonar a percepção de “estar em um entorno”, como se fossemos algo separado daquilo que

nos rodeia e que direcionamos ao centro que inventamos. Na perspectiva de Herrera Flores, “somos o entorno” (2009, p. 151).

A visão complexa de direitos humanos apresentada por Herrera Flores mira na racionalidade da resistência, na medida em que acredita ser possível chegar a uma “síntese universal das diferentes opções ante os direitos e também não descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero” (FLORES, 2009, p. 157). Ela não admite considerar a concepção universalista como um ponto de partida, mas de chegada, ou de confluência. Para Flores (2009), o universalismo de confluência busca entender o sujeito como fonte orientadora da norma, ou seja, a manutenção do núcleo base para orientação das normas.

Dessa forma, ele faz-nos pensar sobre quem somos, a fim de que possamos entender a noção de sujeito dentro das relações sociais, para que os padrões instituídos não afetem as identidades (FLORES, 2009). O autor nos mostra ser necessário pensar o sujeito enquanto fonte orientadora da norma, e não a norma enquanto mecanismo que padroniza ou determina a condição humana. Ao lançar mão dos conceitos até então apresentados, através de uma análise crítica, sem se deixar levar pela uniformidade de pensamentos, ele abre espaço para o diverso e para as novas identidades.

Ainda no campo do universalismo de chegada, ou de confluência “depois (não antes) de um processo de luta discursivo, de diálogo ou de confrontação em que se rompem os preconceitos e as linhas paralelas” (FLORES, 2009, p. 157). O autor sinaliza que para além da superposição de visões, é preciso propor um entrecruzamento, não é só pôr de lado o universalismo. É preciso fazer um exercício de denúncia, uma vez que o local se universaliza, o particular transforma-se em universal. Nisto, ao se converter o particular em universal, este se apresenta como verdade absoluta:

O universal e o particular estão sempre em tensão. Referida tensão é que segura a continuidade tanto do particular como do universal, evitando tanto o particularismo como o universalismo. Dizer que o universal não tem

conteúdos prévios não significa que ele seja um conjunto vazio em que todo particular se mescla sem razão. Falamos de um universalismo que não se imponha de um modo ou de outro, à existência e à convivência, mas sim que se descubra no transcorrer da convivência interpessoal e intercultural. Se a universalidade não se impuser, a diferença não se inibe (FLORES, 2009, p. 158).

Podemos ainda identificar o multiculturalismo a que Santos (2014) nos apresenta como sendo aquela corrente que está entre o universal e o relativizado, ao qual a afirmação dos direitos humanos deve recorrer por meio de um diálogo entre as normas e as culturas de modo a não desconsiderar nenhuma das duas perspectivas.

Entretanto, a partir do processo de encontro de um com o outro, e sua busca por respeito e reconhecimento, Herrera Flores reflete sobre o “multiculturalismo crítico ou de resistência”, capaz de denunciar os essencialismos do universal e do particular. Aqui o único essencialismo que interessa para dar uma visão complexa do real é “aquele que cria condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas, de um poder constituinte difuso que se acompanha não de imposições ou exclusões, mas sim de generalidades compartilhadas (FLORES, 2019, p. 158).

Um dos pontos mais importantes da teoria crítica dos direitos humanos está em compreender esses direitos como produtos culturais, como conquistas históricas, fruto das lutas sociais e das reivindicações dos sujeitos. Conforme Flores, este é o fundamento para “entendê-los e colocá-los em prática, [...] nosso ponto de vista, não é outro que o contexto social, econômico, político e cultural no qual se dão tais direitos como produtos culturais que são” (2009, p. 46).

Entender os direitos humanos como produtos culturais é visualizá-los como resultado das ações sociais, políticas, econômicas e artísticas; praticadas pelos sujeitos para alterarem sua condição no mundo, denominados aqui de bens. Desse modo, os “direitos humanos seriam

os resultados sempre provisórios das lutas sociais por dignidade” (FLORES, 2009, p. 37). Assim, os direitos humanos são constituídos a partir dos processos históricos, por conquistas e lutas por dignidade, bens e direitos; tendo a contextualização histórica como elemento norteador a essência do direito conquistado.

O autor nos mostra que é a partir da luta cotidiana (contexto social), por buscas de condições mais compartilhadas e igualitárias de acesso a bens, que a transformação social acontece. E esse contexto se dá a partir das manifestações culturais. Flores (2009) entende que as formas de cultura, das quais os direitos humanos são parte, são híbridas, mescladas e impuras. Com isso ele rejeita a tese de que existem formas culturais puras e neutras, “nossas produções culturais e, em consequência, aquelas com transcendência jurídica e política são ficções culturais que aplicamos ao processo de construção social da realidade” (FLORES, 2009, p. 50).

Flores (2009) compreende a cultura e os processos culturais como algo que está em constante mutação, contrariando a ideia de que o mundo já esteja constituído. A teoria crítica dos direitos humanos enxerga o homem como sujeito transformador e criador do mundo, através da sua existência. E, através da ação, ele é capaz de alterar e afirmar uma nova realidade.

A dignidade, então, seria o eixo estruturante dos direitos humanos. E a busca por dignidade seria o resultado do acesso aos bens, e o caminho de busca – pelos bens –, seria o “contexto” para o advento de um direito humano. Ao tratar da diferença entre direitos e bens, o autor nos fala que não começamos pelos direitos, mas pelos bens necessários para viver com dignidade, a exemplo da educação, moradia, cidadania, tempo de lazer, formação, convicção religiosa, expressão, patrimônio histórico artístico (FLORES, 2009).

Em seus estudos, Herrera Flores não desconsidera a importância das conquistas positivadas, tampouco das lutas dos teóricos da teoria tradicional. Ele enfatiza uma mudança – um avanço –, sem esquecer

as conquistas. Flores (2009, p. 73) “rechaça as pretensões intelectuais apresentadas como “neutras” em relação das condições reais nas quais as pessoas vivem”. Ele não propõe romper com os direitos positivados, mas não aceita que sejam positivados com base na neutralidade e abstração. Não existe direitos humanos desconectado das lutas que os precedem, assim como dos sujeitos que criam e reivindicam tais direitos.

O diamante ético de Herrera Flores como representação dos direitos humanos

Para Joaquín Herrera Flores (2009, p. 119), ao desenvolver sua concepção complexa e relacional dos direitos humanos, o universalismo que nos pode interessar nos tempos atuais consiste em garantir a todos os seres humanos a “possibilidade de lutar, plural e diferenciadamente, pela dignidade humana”. A partir dessa compreensão, Flores (2009, p. 119, nota 76) constrói a imagem do diamante ético para dar visibilidade ao processo de construção e afirmação dos direitos humanos. O diamante ético é uma figura tridimensional que está sempre em movimento, “um sistema integrado de cristais que se formou com o passar do tempo por superposições de materiais que, ao final, convergem na maravilhosa figura da joia” (Flores, 2009, p. 120).

Os materiais a que Herrera Flores (2009, p. 120) se refere para falar de direitos humanos são o “resultado de lutas que se sobrepõem com o passar do tempo e que são impulsionadas tanto por categorias teóricas (linha vertical de nosso diamante) como por categorias práticas (linha horizontal da figura)” (2009, p. 120). O diamante ético de Herrera Flores indica a existência de segmentos que se agregam uns aos outros, dentro de um longo processo de desenvolvimento histórico, no qual

[...] todos os componentes estão estreitamente imbricados e interconectados [...] e não se pretende esgotar a quantidade de elementos que compõem a figura global do diamante. Podemos acrescentar outros elementos

se isso nos parecer adequado e se pudermos justificar de forma prática e teórica essa inclusão. Para nós, aqueles existentes neste momento constituem o mínimo para compreender os direitos humanos em toda sua complexidade (FLORES, 2009, p. 120).

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que os sistemas nacionais e internacionais de direitos humanos, compostos de tratados, leis e órgãos, integram o diamante ético que constituem os direitos humanos. Os órgãos nacionais de direitos humanos, como os parlamentos, as comissões de direitos humanos, integram o arcabouço necessário à proteção dos direitos humanos. O que significa que não podemos desprezar o que nos serve em termos contextuais porque agrega significado à nossa existência, embora devamos estar abertos a novos elementos que venham a compor o diamante ético dos direitos humanos, incluindo possíveis novas interpretações a respeito de problemas que existem há muito tempo, embora podendo ter certo grau de invisibilidade.

O diamante ético é, portanto, uma figura aberta a novos elementos, como o diamante em si, em seu processo histórico de construção. Trata-se de uma metáfora poderosa para o entendimento dos direitos humanos em sua construção histórica, aberta a novos elementos.¹

Herrera Flores e a arte como caminho para (re)pensar os direitos humanos

Na perspectiva de Herrera Flores, a arte tem um papel importante, especialmente na contemporaneidade, tendo em vista os tempos irresolutos em que vivemos. Junto à arte, têm lugar a ironia, o humor e o riso. Em tempos tão difíceis de suportar, a arte se coloca como uma

1. A figura do diamante ético de Herrera Flores (2009, p. 119, nota 76), em suas palavras, “tem seu precedente no texto de Wendy Griswold, *Cultures and societies in a changing world*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1994, que desenvolve a figura do ‘diamante cultural’ como base para um entendimento global e interativo da cultura”.

alternativa de resistência e superação, contribuindo para que o “autor” e o “leitor” (no momento em que este é leitor) possa “dessacralizar o romance, desmistificar a leitura, manipular lucidamente a linguagem, ludibriar a instituição literária e, em última instância, revalorizar a capacidade de brincar com a linguagem e a liberdade de explorar suas zonas fronteiriças” (FLORES, 2007, p. 10).

A participação do humor no ato de criação cumpre, na visão de Flores, a função de permitir que burlemos e nos afastemos dos dogmas formalistas a que nos acostumamos. Assim, a zombaria, o riso e o humor permitem visualizar e desestabilizar os dogmas que dominam o pensamento disciplinado e atuam com categorias mais flexíveis e interativas do pensamento criativo. Desse modo, colocamos em relação o “*showtime*” com “*Chakespeare*”, o texto com o contexto, o sentido com o sem sentido, o lógico com o ilógico, o que se disse com o que não se disse, a expressão dogmática com o sentido comum, os fatos com o tom com que são contados. Assim, as criações culturais nos permitem desenvolver atividades combinatórias de ensaiar híbridos, de explorar fronteiras, de chocar universos distintos, com o objetivo final de fazer explodir o riso.

O Coronavírus19 perseguirá a todos, vem matando e matará muita gente mais, sobretudo os pobres e os idosos. Será preciso que criemos formas artísticas para lidar com a insensatez daqueles que saíram em carreatas pelas ruas de muitas cidades ou foram ao estádio do Pacaembu para criticar a construção, pelo governo de São Paulo, de um hospital de campanha. Será preciso questionar artisticamente todos quantos menosprezaram a pandemia, seja por dizerem se tratar de uma gripezinha, seja por vitimar principalmente os mais idosos e vulneráveis. Será preciso que a arte desestabilize aqueles que não admitem que o culto seja realizado *on line*, como forma de evitar o contágio. Será preciso questionar artisticamente a opção pelo mercado, em desfavor da vida humana, esse bem que aprendemos a entender como um valor a ser mantido, enquanto outros possam ser criados e integrados ao diamante ético dos direitos humanos.

Adotar essa perspectiva implica em ir contra as vozes que dizem que a história e a política têm um único caminho. É preciso dar acesso às pessoas a pelo menos uma outra visão de mundo, aquilo que os autoritários rechaçam por terem renunciado a pensar. Por isso pululam em tantos espaços as tentações a destruir o pensamento crítico. É preciso desestabilizar a visão de mundo segundo a qual a filosofia e a história não têm lugar no mundo, pois de acordo com essa visão nada é mais perigoso que a atividade de refletir. Ao contrário do que pensava Montag, citado por Flores, falemos das coisas e do significado delas. (FLORES, 2007, p. 40-41)

Não acreditemos em universalismo abstratos. Estes podem consistir em um universal homogeneizador, herdeiro de somente uma visão, ou em um universal particularista, composto de múltiplos universalismos desconectados entre si. Ambas as posturas assumem um universalismo a priori (produto da imposição de um centro difusor da racionalidade, que se expande por toda parte), ou um universalismo de retas paralelas (produto de particularismos que se fecham sobre si mesmo e não admitem algum tipo de interação exterior e seus próprios centros identitários) (FLORES, 2007, p. 58)

O nosso caminho é o da arte que liberta. Por isso, com Flores dizemos: “Viver com arte é a arte da vida”. (FLORES, 2007, p. 35)

Considerações finais

A teoria crítica apresentada por Herrera Flores parte de um exercício de contraposição à teoria tradicional dos direitos humanos: a) base hegemônica e ocidental; b) descontextualização; c) caráter etnocêntrico; d) predileção legalista e positivista. A partir do confronto ao universalismo, e diante da repulsa à abstração, em vez de propor um fechamento, característico da ciência do direito, a teoria crítica dos direitos humanos propõe uma

abertura. Através da visão complexa dos direitos humanos, por meio de uma racionalidade de resistência, como prática cultural. A fim de superar a dicotomia entre o universalismo e as particularidades culturais. Buscando, ao contrário dessas, situar-se na periferia e não no centro.

Herrera Flores nos fala que não começamos pelos direitos, mas pelos bens necessários para viver com dignidade, por exemplo: educação, moradia, cidadania, tempo de lazer, formação, convicção religiosa, expressão, patrimônio histórico artístico, etc.

A proposta crítica em/para os direitos humanos de Herrera Flores, enxerga o homem enquanto sujeito transformador e criador do mundo, pelo simples fato de existir. E, por meio da ação, ele é capaz de afirmar nova realidade. A dignidade, então, seria o eixo estruturante dos direitos humanos. E a busca por dignidade, o resultado do acesso aos bens, e o processo de busca pelos bem, dar-se-á através do contexto para o advento do direito humano.

Herrera Flores não desacredita na importância das conquistas positivadas, tampouco das lutas dos teóricos da teoria tradicional. Ele enfatiza uma mudança – um avanço –, sem esquecer as conquistas. Ele não propõe romper com os direitos positivados, mas não aceita que sejam positivados com base na neutralidade e abstração. Não existe direitos humanos desconectados das lutas que os precedem, assim como dos sujeitos que criam e reivindicam tais direitos.

As lutas por direitos humanos devem ser prenhes da capacidade de produzir arte, pois a arte é resistência e liberta.

Referências

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 2010.

CHAUÍ, Marilena; SANTOS, Boaventura de Sousa. **Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2013.

FLORES, Joaquim Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

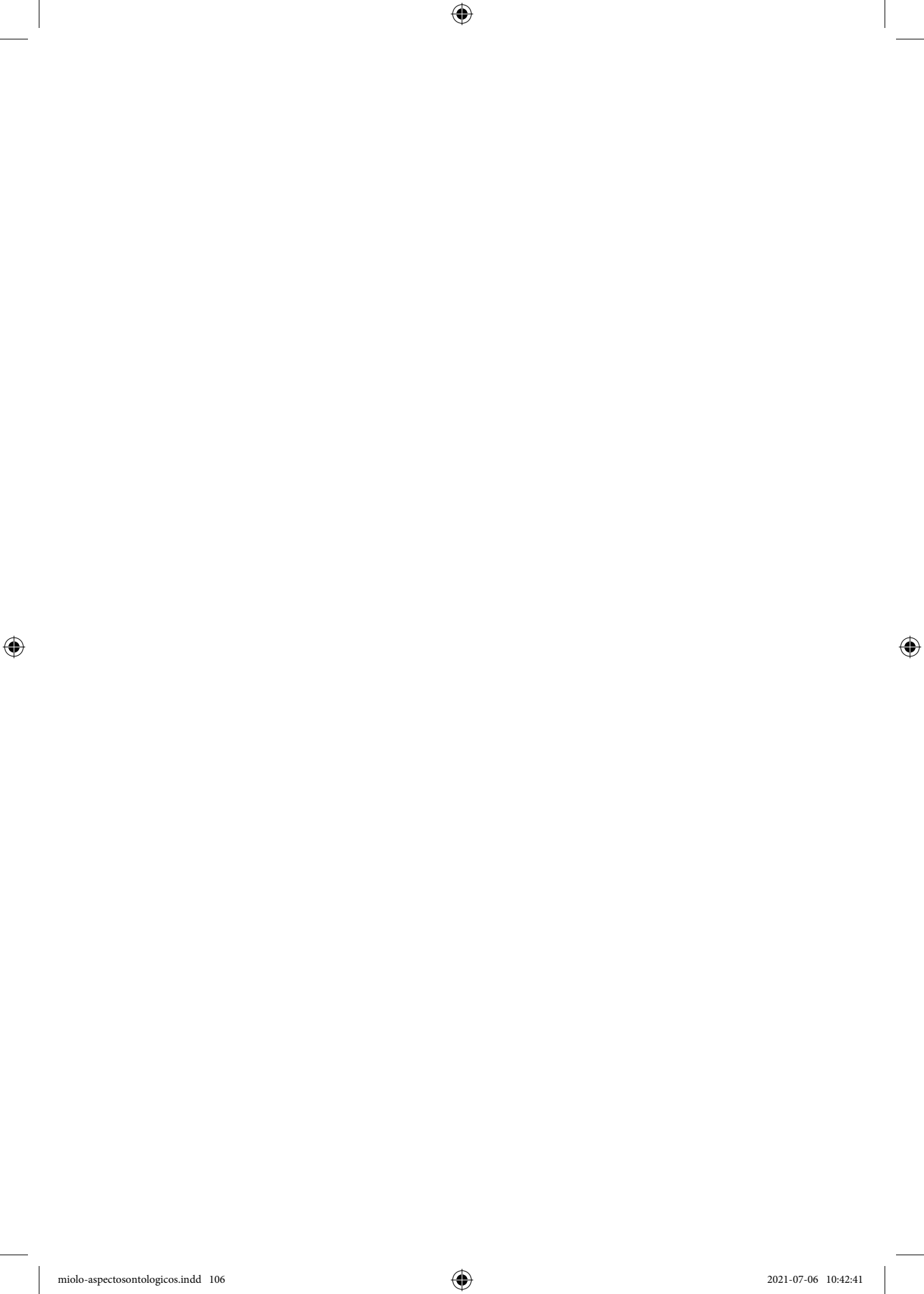
FLORES, Joaquim Herrera. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos**: os direitos humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

FLORES, Joaquin Herrera. **O nome do riso**. Breve tratado sobre arte e dignidade. Florianópolis: 2007.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2009

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

SANTOS, Boaventura Sousa de. **Se deus fosse um ativista dos direitos humanos**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.



O DIREITO A TER DIREITOS: A CIDADANIA EM HANNAH ARENDT

Alexandrina de Paiva Rocha

Aline Soares Lopes

Resumo: Como possibilidade de reconstrução dos direitos humanos, Arendt apresenta a ideia da constituição da cidadania como um artifício humano. Tal cidadania, diferente da que necessita de um Estado nacional, seria estabelecida no âmbito internacional, de um modo que cada indivíduo teria como premissa “o direito a ter direitos”. Assim, este texto recorre às reflexões arendtianas como forma de problematizar alguns aspectos históricos, políticos e, sobretudo, filosóficos que marcam a premissa sustentada por Hannah Arendt em sua obra.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Direitos. Cidadania. Ação. Política.

Introdução

No século XX, durante da II Guerra Mundial surgiu um governo sem precedentes na história da política ocidental - totalitarismo, resultante de acontecimentos políticos relacionados à crise do Estado-nação, a liquidação dos dois Estados multinacionais europeus – Rússia e Áustria-Hungria - antes da guerra, acompanhados de crise uma econômica – inflação e desemprego -, que formaram grupos sem Estado - como as minorias étnicas, os refugiados e os apátridas-, alvos do método nazista de extermínio nos campos de concentração e nem mesmos os direitos humanos foram capazes de protegê-los. No capítulo intitulado “*O declínio do Estado nação e o fim dos direitos do homem*” da obra *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt realiza uma análise histórica e filosófica dessa crise europeia dos Estados-Nação após a

I Guerra Mundial e a falência dos Direitos do Homem, construídos e declarados pelas revoluções modernas do séc. XVIII – Americana (1776) e Francesa (1789).

Após a I Guerra Mundial, houve transferências populacionais maciças, na qual as pessoas tornavam-se indeportáveis, afinal a situação de toda a Europa era desfavorável a esses grupos que não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em

parte alguma. Algumas pessoas se refugiavam na situação de apátrida para que não fossem deportadas devido a sua nacionalidade. No entanto, os governos mesmo não sendo totalitários, executavam tais medidas de expatriação e deportação. Esses povos sem Estado, despatriados, não conseguiram serem assimiladas por nenhum outro estado-nação evidenciando a ineficácia dos direitos humanos, uma vez que as proteções internacionais existentes na época falharam veemente. Na verdade, a Liga das Nações e os Tratados de Minorias, por vezes reforçavam os estigmas dos expatriados, o que demonstrou nitidamente que os Estados protegiam os direitos de seus cidadãos, assim sem um Estado e sem direitos, não se tinha a quem recorrer por direitos humanos.

Em *Por que ler Hannah Arendt agora?*, Richard J. Bernstein ressalta a importância e atualidade do pensamento de Arendt sobre os direitos humanos, já que deslocamentos de refugiados em massa e a eminente possibilidade da expatriação em tempos de crise política e econômica mundial não foi algo que aconteceu apenas no período do entreguerras, como podemos observar na cruzada do presidente norte-americano Donald Trump contra a imigração ilegal ao afirmar que pretende deportar os nascidos nos EUA que sejam filhos de imigrantes. E para compreender a atualidade dessas questões, Bernstein retoma análise arendtiana sobre o caminho escolhido pelos regimes totalitários em sua empreitada de dominação total para compreender a proposta arendtiana de direitos humanos a partir da sua concepção “direitos a ter direitos”.

Aspectos importantes sobre cidadania e direitos a partir de Hannah Arendt

O processo que levou milhares de indivíduos à “condição de completa privação de direitos, antes que o direito à vida [fosse] ameaçado” (ARENDT, 1989, p. 329) faz parte do método nazista de extermínio de determinados grupos como ciganos, homossexuais, negro e particularmente os judeus na Alemanha nazista com o objetivo torná-los *superfluos*, alcançado por meio de três etapas: 1. a morte legal do indivíduo destituído de nacionalidade e de personalidade jurídica, 2. a destruição da personalidade moral do indivíduo, separando-os do mundo em guetos e campos de concentração e 3. a morte física nos campos de concentração por meio das câmaras de gás. Vale ressaltar que a destruição da personalidade jurídica e da personalidade moral transformaram os indivíduos em cadáveres vivos ao privá-los do direito de pertencimento a uma comunidade, o que leva a tentativa do regime totalitário de modificação da natureza humana e, por fim, a sua destruição final com a morte física.

Antes da perda de cidadania da população judaica sob o domínio do nacional-socialismo, devemos destacar as primeiras medidas para a privação de direitos dos judeus que ocorreram durante o comício anual do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP) em *Nuremberg*, quando o *Reichstag* aprovou um conjunto de leis antissemitas em 15 de setembro de 1935 – as Leis de Nuremberg – que restringiu os direitos civis da população judaica: 1. “Leis para a Proteção do Sangue Alemão e da Honra Alemã” que estabelecia a proibição de casamentos entre judeus e alemães, e os casados tiveram seu casamento declarado como inválido; a proibição de relações sexuais fora do casamento entre judeus e alemães, adiciona-se também que mulheres alemãs com menos de 45 anos de idade não podiam trabalhar em casas de judeus. 2. “Lei da Cidadania do *Reich*” estabelecia que para ser considerado cidadão do *Reich*, um indivíduo deveria ter sangue alemão ou relacionado ao sangue alemão, aqueles que estavam fora dessa

classificação eram indivíduos que não possuíam direitos à cidadania porque não possuíam Estado, portanto “inimigos do estado racial”, assim como os ciganos e negros depois de 26 de novembro de 1935.

Na primeira etapa desse método nazista de extermínio do povo judeu, Arendt nos relata que o limbo jurídico, perda da condição legal, em que os apátridas se encontravam não era consequência apenas da dissolução dos Estados multinacionais, mas também da prática de desnacionalização que “tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-Nação europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais, (o que) permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes” (ARENDT, 1989, p. 302). Arendt ressalta que a situação da Europa quando começaram as desnacionalizações era aquela em que “cerca de 30% dos seus quase 100 milhões de habitantes eram oficialmente minorias” (ARENDT, 1989, p. 305).

A população desses grupos acreditavam que conseguiriam superar a situação de privação de direitos insistindo na nacionalidade e na aglutinação com outros povos de refugiados, minorias e apátridas como as únicas maneiras de uma reintegração numa comunidade nacional, podendo recuperar seus direitos nacionais e, consequentemente, seus direitos humanos, por acreditarem haver uma vinculação entre eles. Esse pensamento sustentava uma campanha de consciência desse grupo para que pudessem exigir direitos enquanto nacionais e não como uma comunidade coletiva de minorias, refugiados, apátridas, porque desse modo não seriam vistos como um povo com um governo que pudesse protegê-los. Tais grupos por desconfiança recusaram inclusive o auxílio de entidades internacionais não detentoras de uma autoridade governamental, que não poderiam apoiá-los para reconhecimento nacional.

A partir da morte legal do indivíduo destituído de nacionalidade e de personalidade jurídica, podemos focar em uma das principais críticas arendtiana a ineficácia dos direitos humanos – a vinculação

da concepção de direitos humanos ao ideal de Estado-nação no cenário do entreguerras. E para compreender a linguagem dos direitos humanos predominante no século XX, Arendt retorna à constituição desses direitos pelas Revoluções modernas no fim do século XVIII – Americana (1776) e Francesa (1789) e seus documentos - *Déclaration of Independence* (1776), *Bill of Rights* (1791) e *Déclaration des Droits de l'Homme e du Citoyen* (1789). Vale ressaltar que essa linguagem dos direitos humanos provenientes das revoluções modernas não possuíam um repertório para lidar com a originalidade do fenômeno totalitário, ou seja, o diagnóstico arendtiano é de que houve uma ruptura na tradição ocidental em que o arcabouço filosófico, histórico, político e principalmente o jurídico não poderiam remediar os eventos desse período.

Política, direitos e a questão dos Códigos no pensamento de Hannah Arendt

Na sociedade do século XVIII, EUA e França lutavam contra o absolutismo monárquico, britânico (ou inglês) e francês respectivamente, a América do Norte lutava contra a monarquia absolutista inglesa em prol da independência dos Estados Unidos da América e a França combatia sua monarquia absolutista em prol da derrubada de uma velha ordem que os oprimia e na instauração de uma nova ordem como nos explica Douzinas: “o objetivo dos documentos norte-americanos era legitimar a independência política da Grã-Bretanha, ao passo que o do francês era depor a ordem social do ancien régime” (DOUZINAS, 2009, p.101.). Embora seus contextos históricos fossem diferentes, essas sociedades tinham em comum o fato de que se sentiam desprotegidas antes das declarações modernas de direitos humanos, uma vez que a proteção não era mais garantida nem plano espiritual na presença de Deus e nem no plano temporal por meio da hierarquização da sociedade em estamentos ou ordens.

Desse modo, compreender os objetivos das declarações é perceber que se tratavam de documentos de esperança ao colocar a fonte da Lei não mais atrelada ao comando de Deus ou aos costumes da história, essas nações passariam a não ser mais tuteladas uma vez que estavam independente dos privilégios concedidos a determinadas camadas da sociedade ou determinadas nações pela história, porque a fonte da lei era o Homem (ARENDT, 1989, p. 324). Assim, tais documentos revolucionários aparecem como marco histórico da declaração de direitos naturais transformados em direitos do homem e difundidos dos Estados Unidos e da França para todo o mundo como nos assegura Douzinas.

Esses diferentes contextos históricos nos levam a observar características diferentes na linguagem revolucionária dos direitos humanos que nos remete às suas origens. Douzinas nos explica que os EUA tinha um “naturalismo moderno típico” (DOUZINAS, 2009, p.101), ao defender uma presença mínima do Estado na sociedade e os homens conduzidos pelos direitos naturais transformados em direitos humanos, provenientes de um ato supremo de vontade. No entanto, os revolucionários franceses defendiam uma concepção de direitos humanos em que tais direitos eram garantidos pelo nascimento, eram direitos proclamados para todos os homens independentemente de onde nasceram, de sua nacionalidade. Embora essas revoluções tenham modelos de direitos humanos distintos, Douzinas nos alerta que não passaram de instrumentos para a implementação de leis naturais já existentes.

Podemos observar tal paradoxo na Declaração do Homem e do Cidadão - *Déclaration des Droits de l'Homme e du Citoyen* – proclamada pela Revolução Francesa em 1789, portadora de duas declarações - a do homem e a do cidadão. Na primeira, a declaração dos direitos do homem, foi estabelecido um novo conceito de homem que seria a fonte da lei e detentor de direitos naturais e na segunda, esse homem também fonte da lei atrelava os seus direitos naturais a soberania popular nacional nos direcionando a lógica do século XX em que os direitos humanos estavam atrelados aos direitos dos nacionais, dessa forma cidadão era o

nacional que, portanto, se beneficiaria das instituições legais de sua Nação. Essa duplicidade da declaração francesa nos leva a um dos paradoxos sobre a compreensão dos direitos do homem - esse homem como fonte de direitos poderia ser ao mesmo tempo tanto homem abstrato presente em nenhuma forma de organização política específica quanto o homem integrante de uma Nação, uma comunidade política?

Em virtude dessa duplicidade da declaração francesa, os indivíduos foram destituídos de direitos, perdendo a proteção do governo uma vez que estavam fora de toda legalidade, sem local em seu próprio país nem em qualquer outro país, e sem uma rede de apoio de tratados de reciprocidade e acordos internacionais que pudessem protegê-los. Tal situação de ilegalidade dos refugiados e apátridas nos direciona a outro paradoxo arendtiano sobre os direitos humanos quando Arendt compara esse grupo aos dos criminosos para distinguir a perda de direitos humanos da restrição de direitos civis. Os apátridas, mesmo sendo considerados inimigos objetivos do Estado Alemão, não tinham cometido um crime, no entanto só poderiam ser inseridos na estrutura social e beneficiar-se da estrutura legal do Estado caso cometessem algum crime, ou seja, a situação de ilegalidade dos apátridas cessava apenas quando estes cometiam crimes comuns, se enquadrando nas leis vigentes e sendo tratados como cidadãos.

O papel da polícia foi fundamental nesse processo de dominação total, galgou um status e posteriormente tornou-se o braço da burocracia do regime totalitário. Isso porque...

O Estado-nação, incapaz de prover uma lei para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional, transferiu o problema para a polícia. Foi essa a primeira vez em que a polícia da Europa ocidental recebeu autoridade para agir por conta própria, para governar diretamente as pessoas; nessa esfera da vida pública, já não era um instrumento para executar e fazer cumprir a lei, mas se havia tornado autoridade governante independente de governos e de ministérios. (ARENDT, 1989, p. 321).

Com a perda da proteção legal e do governo, os indivíduos também perderam seu lar, sem possibilidade de encontrar outro - sem lugar para onde eles pudessem se dirigir - assimilados ou pudessem fundar uma nova comunidade. No entanto essa perda não estava associada a nenhum problema de superpopulação, mas de organização política. Assim, a privação de direito que nos conduz a perda do lar, expulsa esses indivíduos da família das nações, o que faz com que questionemos o sistema político internacional. Ao tratarmos do fenômeno da perda da proteção legal e do lar nesse processo, perceberemos que cada uma dessas perdas possui uma estreita relação com a questão do conceito de comunidade, e assim o que resta para esses indivíduos são os guetos e os campos de concentração onde foram realizadas duas etapas do método de extermínio dos judeus, a destruição da personalidade moral do indivíduo e o extermínio em massa.

A personalidade moral do indivíduo é a segunda etapa do método de extermínio dos judeus, concretizada quando os homens eram transformados em cadáveres vivos. Essa transformação ocorria graças ao aparelho policial e judicial da máquina totalitária que permitia a tortura, as experiências nos corpos e na natureza humana dos indivíduos, a partir delas eles poderiam manipular tanto seus corpos quanto poderiam destruir sua personalidade ao destruírem sua espontaneidade e, conseqüentemente, finalizarem o processo de homogeneização daqueles indivíduos - por meio de condições precárias de transporte para os campos, separação por sexo, uniformização, raspagem dos cabelos, uso de números como reconhecimento ao invés de nomes-, perdendo sua singularidade. Os campos de concentração e extermínio eram uma instituição do regime totalitário com o objetivo de transformar a natureza humana com a destruição da personalidade moral do indivíduo fazendo com que as ações humanas perdessem sua espontaneidade e imprevisibilidade, além de sua possibilidade de começar algo novo. Tudo isso não era o bastante, os judeus precisavam ser exterminados.

O “direito a ter direitos”

A partir da análise da ineficácia dos direitos humanos, Arendt propõe a concepção “direito a ter direitos” como possibilidade de uma ressignificação dos direitos humanos, para isso precisa-se entender que não é a privação de direitos em si que desencadeou a situação aterrorizante dos apátridas e refugiados, mas o fato de que essas pessoas foram privadas de viver em comunidade. Elas estavam à margem da sociedade, tendo em vista que nenhuma lei foi feita para elas. (ARENDT, 1989, p. 329). O que era sem precedentes, não era a perda de seus lares, mas sim a impossibilidade de encontrar um novo. Devido as deportações em massas, dificilmente, os apátridas e refugiados conseguiam ser assimilados por outras comunidades.

No processo totalitário, na primeira morte, da pessoa jurídica do homem, os indesejáveis aos Estados, por não terem identificação cultural, e na maioria das vezes transformados em “inimigos objetivos”, afinal não tinham cometido absolutamente nada contra estes Estados, “Não foram privados especificamente de algum direito humano, mas de uma comunidade que lhes garantisse direitos”, e deste modo “encontravam-se numa situação de completa anomia.” (RIBAS, 2013, p. 173).

Tal anomia jurídica criada pelos Estados Totalitários não representava tão somente a privação dos direitos humanos, mas a impossibilidade de que aquelas pessoas não agirem junto aos seus semelhantes, visto que foram privadas de seu acesso ao espaço público.

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença a comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e

nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do seu direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios, (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer. (ARENDT, 1989, p. 330).

Essa não possibilidade de escolha na ação é importante para a teoria arendtiana, uma vez que a ação é vista por Arendt como a condição humana por excelência, o que mais nos distancia de nossas características animais. E é por esse motivo que a privação da ação é algo extremamente grave. Para Arendt, retirar a possibilidade de ação de qualquer ser humano é atingir em cheio a sua humanidade intrínseca, é restringi-lo de sua própria humanidade, condená-lo à mera vida biológica.

Para que fique mais claro explicar o porquê de Arendt perceber a Ação como algo tão importante e significativo é necessário nos direcionarmos a obra *A Condição Humana*, na qual Arendt teoriza sobre o fenômeno da *vita activa* que na antiguidade tinham suas atividades localizadas em espaços adequados se desenvolverem, a vida privada se diferenciava da vida pública, a *oiko* da *polis*. Na vida privada, as pessoas dedicavam-se a manutenção da vida biológica e suas questões íntimas, na vida pública as pessoas podiam dedicar-se a política. A vida privada e a pública diferenciavam-se principalmente porque na privada existia uma hierarquização de funções, já na vida pública as pessoas contavam com uma horizontalidade, para que pudessem agir diante de seus semelhantes.

O acesso ao espaço público seria o que permite os seres humanos demonstrarem sua pluralidade humana, podendo opinar e agir junto aos demais cidadãos. Caso o indivíduo seja excluído, ou impedido de circular livremente pelo espaço público sua vida fica restrita a experiência da manutenção da vida biológica. E por isso Arendt é reticente em afirmar que a perda dos direitos humanos corresponde não a perda de qualquer direito específico, mas principalmente à exclusão ou impossibilidade de

participação pública. Não é a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos, que viabilize os direitos humanos. “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade” (ARENDT, 1989, p. 331).

Quando Arendt fala em “direito a ter direitos” ela refere-se ao direito como ação ou ao exercício da cidadania, uma política efetiva realizada conjuntamente pelas pessoas. Não basta apenas a criação de leis, obra realizada pelos homens, que para Arendt seriam um elemento necessário, à construção de um espaço público, mas deveria existir especialmente uma ação ligada a este artifício humano. Ou seja, as leis que estariam vinculadas ao direito.

Trata-se não de uma cidadania formal, calcada na origem nacional e na mera formalidade burocrática da lei. Nessa autora, direitos apontam para uma igualização juridicopolítica e não apenas juridicoformal, racial ou territorial. Arendt possui a convicção de que é igualdade política, a pertença a uma comunidade organizada politicamente e a participação num mundo comum por meio do trabalho, da palavra e ação que gerará concretamente a proteção e dará suporte real à dignidade humana. (AGUIAR, p.412, 2019)

A partir destas reflexões, Arendt passa a crer que o ser humano para ter direitos humanos resguardados deveria se assegurar em apenas um direito “o direito de nunca ser excluído dos direitos garantidos por sua comunidade [...] e nunca ser privado de sua cidadania.” (ARENDT, 1949, p. 36). Seria uma tarefa difícil, mas não impossível.

Nós não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais. A igualdade não é um *dado* – ele não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. Ela é um

construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. Daí a indissolubilidade da relação entre o direito individual do cidadão de autodeterminar-se politicamente, em conjunto com os seus concidadãos, através do exercício de seus direitos políticos, e o direito da comunidade de autoderminar-se, construindo convencionalmente a igualdade. (LA FER, 1988, p. 150).

Tércio Sampaio Ferraz Jr. esclarece que para que a polis, enquanto teia de ralações, existisse, não era somente necessário o trabalho do arquiteto, que erguia os muros e delimitava espaço físico da cidade, mas também era necessário a criação de uma legislação, que dava continuidade a estruturação da cidade. Tal autor se apropria da crítica arendtiana ao tratar das transformações no mundo moderno e a vitória do *animal laborans*. Para ele, tais transformações também afetaram o âmbito do direito, que na atualidade muitas vezes é visto com instrumentalidade ou produto a ser brevemente consumido. Desta forma o autor retoma as diferenças entre *lex* e *jus* na antiguidade, mas com as transformações modernas está cada dia mais difícil identificar e compreender tais distanciamentos e significados.

A construção teórica em torno dos direitos humanos, abordava uma concepção de direitos que pudessem ser direcionados à todos os seres humanos, independentemente de suas diferenças sociais, físicas e políticas. Tratava-se de uma concepção do pensamento jusnaturalista de cunho racional moderno e foi um pensamento revolucionário principalmente contra os abusos dos Estados absolutistas. Estes direitos destinados a todos eram tidos como naturais, atribuídos aos homens por leis naturais e tidos como universais. Portanto não eram os homens que criavam tais leis, eles apenas as reconheciam. Vale ressaltar que “As cartas de direitos que vão surgir a partir do final do século XVIII serão denominadas, significativamente, “Declarações de Direitos” (RIBAS, 2013, p. 170) ou seja, apenas declaram algo preexistente. Quando observamos tal trecho do texto da Declaração de Direitos Humanos, “Todos

os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos.”, podemos observar mais claramente a crítica de Arendt, as declarações apenas enunciavam algo como se já existisse. Mas olhando para a situação dos apátridas e refugiados sabemos muito bem que toda essa igualdade emanada das declarações não era real, nem sequer tinha qualquer efeito de proteção para a situação na qual se encontravam.

A Declaração dos Direitos Humanos continua sendo um parâmetro para todo o mundo, mas nem todos os países são signatários, muitas pessoas ainda permanecem distantes da igualdade declarada. Alguns avanços ocorrem quando as comunidades internacionais acordam em obedecer às normas internacionais que asseguram direitos humanos, onde os países tornam-se signatários, os governantes ficam sujeitos a repreensões e punições internacionais, como uma forma de garantia de direitos humanos para a comunidade internacional.

A proposta de Arendt de um “direito a ter direitos” não corresponde a algo natural, mas uma possibilidade de acordo entre os indivíduos e a comunidade internacional. Assim como os gregos na antiguidade constituíram a *pólis*, a humanidade constituiria um espaço público onde ninguém ficasse de fora. Quando Arendt aborda sua concepção de cidadania, ela não a concebe do ponto de vista formal, como o direito a pertencer a uma nacionalidade. Essa crítica de Arendt é muito importante não só porque demonstra a ineficácia das nossas legislações e proteções aos direitos humanos, mas principalmente porque demonstra o retorno ao político, ao espaço público, onde os atos não estão distantes das palavras.

O primeiro direito humano é o *direito a ter direitos*. Isto significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura onde se é julgado por ações e opiniões, por obra do princípio da legalidade. A experiência totalitária é, portanto, comprobatória, no plano empírico, da relevância da cidadania e da liberdade pública enquanto condição de possibilidade, no plano jusfilosófico de asserção da igualdade, uma vez que a sua carência fez com que surgissem

milhões de pessoas que haviam perdido seus direitos e que não puderam recuperá-los devido à situação política do mundo, que tornou supérfluos os expulsos da trindade Estado-Povo-Território. (LAFER, 1988, p.154).

A cidadania é a base para o “direito a ter direitos” e não pode ser, como anteriormente, algo dado ou declarado. Ao contrário, deve ser construída em um acordo internacional mútuo com garantias mútuas, para que todos possam usufruir, mesmo estando fora da proteção de seus Estados.

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta. (ARENDT, 1989, p. 517).

A construção legislativa é interessante na proteção dos indivíduos, mas sozinha e distante de sua significação como promessa política não resolve a questão dos indivíduos a margem da sociedade, que podem vir a ser considerados supérfluos, visto que já observamos esse aterrozante precedente. É necessária uma ação reiterada de cada geração para organizar-se politicamente e constituir um espaço propício para a cidadania. Apenas o avanço na positivação de leis internacionais, não

resolve o problema, afinal as pessoas que estão fora do âmbito da lei, também encontram dificuldades de acesso ao âmbito jurídico.

Como possibilidade de reconstrução dos direitos humanos Arendt apresenta a ideia da constituição de uma cidadania, como um artifício humano. Tal cidadania, diferente da que necessita de um Estado nacional, seria estabelecida no âmbito internacional, de um modo que cada indivíduo teria como premissa “o direito a ter direitos”, evitando assim que os refugiados e apátridas, por não pertencerem a um Estado a quem evocar, fiquem a margem da sociedade. Leis podem e devem ser fabricadas, mas a efetividade dos direitos ocorre apenas no campo da ação política.

Considerações finais

A concepção de direitos ainda é muito vinculada ao Estado, mas como as sociedades se organizam para efetivar tais direitos é parte fundamental de sua eficácia. Uma peculiaridade brasileira é de que ter o direito não necessariamente significa que você o tenha, porque muitas vezes após uma luta em que se garante uma legislação, há uma distância entre a lei e o direito de fato, então costuma-se observar uma grande judicialização do pleito pelo direito, não há uma subsunção automática. De modo que o judiciário está a cada dia mais poderoso e as leis mais frágeis, ou vistas como ineficazes.

A ação como condição humana por excelência só ocorre quando o mundo é compartilhado, e por isso a importância de acordar um “direito a ter direitos” antes de tudo. Para que a política seja de fato plural e livre, precisamos constantemente rever e aprimorar a inclusão de todas as pessoas no âmbito público. O direito que, ao mesmo tempo, que emana obediência e revolta, também representa organização, e dominação. Este mesmo direito que pode nos salvar de um poder arbitrário, também pode ser manipulado e instrumentalizado em favor de ideologias.

O direito e a cidadania vistos em Hannah Arendt não pressupõem de antemão uma completa adesão e pertencimento às comunidades, mas “uma assimilação e integração total ao meio social, produtivo, cultural e político em que se vive.” (AGUIAR, 2019, p. 414) Ter “direito a ter direito” significa “a possibilidade concreta de se organizar politicamente, pertencer e decidir a respeito das questões relacionadas ao mundo comum. Sem isso, o direito não passa de mera fantasia ideológica e alienada”. (AGUIAR, 2019, p. 413)

Referências

AGUIAR, Odílio A. Hannah arendt e o direito (parte II): o *outlaw* e o direito a ter direitos. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 60, n. 143, May/Aug., 2019, Epub Aug 29, 2019.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BERNSTEIN, Richard J. **Why read Hannah Arendt now?** Medford, MA: Polity Press, 2018.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FERRAZ, Junior. Tércio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação**. 10. ed. São Paulo: Atlas, 2018.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RIBAS, C. M. Apontamentos em torno da ideia de liberdade em Hannah Arendt. **O cinquentenário da Declaração Universal de Direitos do Homem**. São Paulo: EDUSP, 1999.

RIBAS, C. M. Os Direitos Humanos no mundo do animal laborans. **Revista de Filosofia Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, jan/jun. 2013.

DESOBEDIÊNCIA CIVIL NOS PENSAMENTOS DE ARENDT E RAWLS

Antonio Justino de Arruda Neto

Denis Coitinho Silveira

Resumo: Neste texto discutimos sobre o tema da desobediência civil a partir das obras de Hannah Arendt e John Rawls. Para tanto, partimos da seguinte pergunta: em que medida a desobediência civil condiciona a capacidade da ação política do indivíduo político? Discute-se o dever e a obrigação no pensamento de Rawls como antecedentes à discussão sobre a desobediência civil. Observa-se, igualmente, os dois princípios de justiça como elementos cumulativos para as ações políticas. A partir da obra de Hannah Arendt discute-se o conceito de desobediência civil. Argumentamos sobre a convergência de ambos os autores sobre a discussão dos temas a partir do dever de obediência às leis da comunidade política

Palavras-chave: John Rawls. Hannah Arendt. Desobediência civil. Política. Leis.

Introdução

O tema da desobediência civil é convergente aos pensamentos de Hannah Arendt e John Rawls. A premissa do processo metodológico em analisar o tema é a condição do não uso da violência. Isto é o principal elemento da desobediência civil, embora temas como o dever e a responsabilidade política; obedecer às leis constitucionais são outros elementos da discussão sobre os atos de desobediência civil. Por conseguinte, o problema de pesquisa é: em que medida a desobediência civil condiciona a capacidade da ação política do indivíduo político?

Para responder este questionamento, infere-se a seguinte divisão textual, o dever e a obrigação no pensamento de Rawls, pois são temas que

antecedem a discussão sobre a desobediência civil. Observa-se que os dois princípios de justiça são elementos cumulativos para estas ações políticas.

A segunda seção aborda a desobediência civil como parte das instituições políticas da comunidade política em Rawls. A terceira seção corresponde ao pensamento de Arendt sobre o conceito de desobediência civil. Portanto, a convergência de ambos os autores sobre a discussão do tema é o dever de obediência às leis da comunidade política.

Dever e obrigação em John Rawls

Nesta seção, analisaremos o conceito de dever e obrigação em John Rawls para constituirmos o conceito de desobediência civil em seu pensamento. A discussão sobre o tema remete-se ao cuidado do autor em separar os temas como princípios e direitos para os indivíduos e as instituições políticas. Observamos em sua discussão o debate sobre o papel da justiça, o objeto da justiça, além de seus dois princípios de justiça. Por conseguinte, o dever e a obrigação como consequência do sentido da cooperação social.

Com isso, o primeiro elemento a ser discutido será o papel da justiça, o sentido deste, refere-se a justiça com um elemento virtuoso referente aos aspectos estruturais da sociedade (RAWLS, 2016). Por isso, “se as inclinações dos seres humanos para o interesse próprio tornam necessária vigilância mútua, seu senso público de justiça lhes permite se unir em associação segura” (RAWLS, 2016, p. 05).

A ação de associar refere-se a vontade do cidadão em participar do processo das interações sociais em comunidade. Pois a premissa consiste em determinar o pluralismo na comunidade como delimitar a capacidade distributiva sobre a atribuição dos direitos e deveres sociais que deverão obedecer ao fundamento da (co)operatividade. Outra característica deste termo refere-se ao sentimento comum que converge na questão da fidelidade e confiança, baseado na incidência dos dois princípios de justiça (RAWLS, 2016).

Por conseguinte, os elementos da inconsistência da cooperação são a desobediência, deslealdade e desconfiança. Isto significa a não observância dos princípios de justiça. Como o papel da justiça Rawls delimita o objeto da justiça, ou seja, “para nós, o objeto principal de justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e os deveres fundamentais[...]”. (RAWLS, 2016, p. 08).

Nesta citação, o principal elemento corresponde ao da distribuição, ou seja, os meios necessários para determinar as oportunidades e viabilidades a serem desenvolvidas pelos indivíduos, conforme suas capacidades sociais e políticas, além das instituições concederem condições favoráveis, ou seja, evitar as discrepâncias para a comunidade política como um todo (WILLIANS, 2014). Outro ponto a ser observado é o contexto das capacidades institucionais, que caracteriza a premissa para a legitimação do contrato fundacional, referente ao contexto social e econômico em razão de estabelecer estruturas essenciais para o convívio social e político da comunidade (WILLIANS, 2014).

Decerto, a consequência da ideia central de justiça é o processo de escolha aos princípios de justiça pelo processo ou experimento, denominado por Rawls de ‘véu da ignorância’. O conceito representa a garantia ou a impessoalidade deste processo, com isso, “isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais” (RAWLS, 2016, p. 15). Isso explica que os princípios conferem as relações sociais uma posição de limite para agir; aceitar ou não aceitar as assunções normativas (WILLIANS, 2014).

Pois determinar que uma sociedade é bem-ordenada depreende-se a aplicação, respeito e utilização dos princípios de justiça. Sendo que os elementos, o qual denominaremos de pré-políticos são: o sistema de cooperação social; liberdade e igualdade entre os indivíduos da comunidade. Por conseguinte, será a constituição não só das instituições, mas do formato das relações sociais e políticas, pois, “os princípios de justiça

devem aplicar-se a arranjos sociais entendidos como públicos nesse sentido” (RAWLS, 2016, p. 67).

Portanto, o resultado da confirmação destes reflete no contexto da estrutura básica da sociedade, sendo assim, “o objetivo é pensar a teoria da justiça como equidade enquanto uma descrição de nosso senso de justiça, de forma que os princípios escolhidos na posição original correspondam aos juízos ponderados” (SILVEIRA, 2009, p. 147). O termo apresenta-nos a delimitação da ação de cada indivíduo político na sociedade democrática, pois esta será baseada na aceitação dos indivíduos dos termos justos do contrato e o reconhecimento dos princípios de justiça (RAWLS, 2019). Por isso, o resultado da confirmação destes reflete no contexto da estrutura básica da sociedade.

Desobediência civil em Rawls

Os últimos parágrafos da segunda parte do livro ‘Uma Teoria da Justiça’ (1971) são dedicados ao tema ‘desobediência civil’. Na seção anterior, discutimos sobre o tema ‘dever e obrigação’, enquanto o termo ‘desobediência’, apresenta a desinência de negar ou não aceitar uma determinada lei. A parte de transição contida na segunda parte do livro, dedicado as ‘Instituições’ é estabelecer um propósito em alertar os participantes da comunidade, ou seja, “o objetivo constitucional é assegurar que, se possível, o interesse próprio de classes sociais não distorça o acordo político a ponto de que fique de fora os limites permitidos” (RAWLS, 2016, p. 451).

A percepção dessa citação refere-se a duas características: interesse próprio (vontade) e a lei (os limites permitidos), por isso, a referência sobre estes dois termos, Rawls discorre sobre o sentido ideal da formação ou manutenção do normas legais, sendo assim “o ideal é que se definam as regras de tal maneira que as pessoas sejam levadas por seus interesses predominantes a agir de modos que promovam fins sociais desejáveis” (RAWLS, 2016, p. 68).

O objeto de Rawls não é indicar um meio finalístico, pelo contrário é demonstrar o dever e a obrigação dos indivíduos no convívio social. Por conseguinte, o agir como elemento representa a promoção dos princípios de justiça, ou seja, em conformidade para o estabelecimento destes em uma sociedade bem-ordenada, por isso, a destinação da teoria da ‘desobediência civil’ é para esta. Neste sentido, (2016, p. 452) “[...] essa teoria só se destina ao caso especial de uma sociedade quase justa, bem-ordenada em sua maior parte, porém na qual ocorrem algumas graves transgressões da justiça” (RAWLS, 2016, p. 452).

Observa-se neste caso, o sentido da taxatividade ou delimitação para o exercício da ‘desobediência civil’, ou seja, uma sociedade democrática, cuja comunidade tenha a lei (constituição) como premissa para o cumprimento e aceitação destas normativas constitucionais. Por conseguinte, “todavia, para o filósofo, a desobediência civil teria lugar dentro de sociedades quase justas, nos casos onde os níveis de injustiças aceitáveis extrapolassem a tolerância, se tornando um instrumento popular de fiscalização de leis inadequadas” (PORTO, 2015, p. 322).

Decerto, os elementos gerais sobre a desobediência civil são quatro acepções: (1) *Conscientiousness* (consciência), pois é o elemento do ‘ter’ o dever do respeito e fidelidade ao processo democrático e a Constituição deste Estado. Isso converge “para muitos desobedientes, sua violação da lei é exigida deles não apenas pelo respeito próprio e consistência moral, mas também pela percepção dos interesses de sua sociedade”¹ (BROWNLEE, 2013, p. 22, [T.A.]). O (2) *Communication* (comunicação), neste caso, o desobediente civil “ela procura não apenas transmitir sua rejeição e condenação de uma certa lei ou política, mas também chamar a atenção do público para esse problema específico e, assim, instigar uma mudança na lei ou política”² (BROWNLEE, 2013,

1. “For many disobedients, their breach of law is demanded of them not only by self-respect and moral consistency but also by their perception of the interests of their Society” (BROWNLEE, 2013, p. 22, [T.A.]).

2. “She seeks not only to convey her disavowal and condemnation of a certain law or policy, but also to draw public attention to this particular issue and thereby to instigate a change in law or policy”

p. 23). Outro elemento é a (3) *publicity* (publicidade) são atos a serem realizados no espaço público da comunidade e com divulgação (BROWNLEE, 2013).

O último termo é considerado o elemento de diferença entre o (4) *outlaw* (fora da lei ou a margem da lei) ou o homem violento para o desobediente civil, que é o *Non-violence* (não-violência). Neste caso, “uma questão controversa nos debates sobre desobediência civil é a não-violência. Como a publicidade, a não-violência diminui os efeitos negativos da violação da lei. Alguns teóricos vão mais longe e dizem que a desobediência civil é, por definição, não violenta”³ (BROWNLEE, 2013, p. 26, [T.A.]). Essas são as características gerais da ‘teoria da desobediência civil’.

Por isso, a definição apresentada pelo autor é esta: “começarei por definir desobediência civil como um ato político público, não violento e consciente contra a lei, realizado com o fim de provocar uma mudança nas leis ou nas políticas de governo” (RAWLS, 2016, p. 453). Desta citação infere-se as características de teoria de Rawls sobre a desobediência civil, (i) ato político; (ii) não violento; (iii) consciente contra a lei; (iv) mudanças nas leis ou na política. O primeiro é a premissa elementar da ‘desobediência civil’, pois assegura a discussão do elemento da interação política e social em uma comunidade. Enquanto os demais são atos vinculados, ou seja, a ocorrência de atos contrários a essência principal, enseja o desvirtuamento da ‘desobediência civil’ em transformar o movimento em um *outlaw* (fora da lei ou a extrapolação da margem da lei).

Nesse sentido da extrapolação ou negação da lei constitucional, Rawls estabelece a importância da tese contratual. Ou seja, a definição da ‘teoria da desobediência civil’ é taxativa em relação ao seu objeto,

(BROWNLEE, 2013, p. 23, [T.A.]).

3. “A controversial issue in debates on civil disobedience is non-violence. Like publicity, non-violence is said to diminish the negative effects of breaching the law. Some theorists go further and say that civil disobedience is, by definition, non-violent” (BROWNLEE, 2013, p. 26, [T.A.]).

que é o ‘dever e a obrigação’ dos indivíduos em razão aos princípios de justiça. Por isso, “ao contrário de outros contratualistas, Rawls imprime nova origem ao pacto, arguindo que este não tem por fulcro a criação de uma sociedade ou o estabelecimento de uma forma governamental, mas objetiva garantir aos indivíduos uma sociedade bem ordenada” (SALLES; MATIELLO, 2016, p. 230).

À vista disso, o objeto do desobediente civil deverá ser público, pois o local do exercício político deverá ser no espaço público, ou seja, o isolamento político incide no ‘objeto de consciência’, pois há uma recusa em participar do movimento ou ato político; de cumprimento do ordenamento constitucional (RAWLS, 2016). Ou seja, as ações do objeto de consciência são subjetivas, pois não dependem da aceitação ou legitimação do outro, o fundamento consiste em uma conquista para si e não para a coletividade (RAWLS, 2016).

Decerto, a condição estabelecida para evitar atos violentos foi o estabelecimento do contrato. Por isso, a característica da ‘não violência’, corrobora o sentido da fidelidade as leis e ao ordenamento constitucional, referente do contrato inicial, além de manter o funcionamento das instituições políticas, que convergem para o exercício dos princípios de justiça (ROHLING, 2014). A orientação dos dois princípios confere uma sociedade bem-ordenada, baseada nos princípios de justiça. Com isso, “no pensamento de Rawls, numa sociedade cujo regime político interno seja de quase justiça, os cidadãos têm o dever de acatar ordenações e políticas injustas em virtude do dever natural de apoiar instituições justas” (ROHLING, 2014, p. 97). Assim sendo, a fidelidade da lei representa um direito a ser estabelecido nas relações sociais como uma consciência política, por isso, há o elemento de evitar ações violentas, pois há o elemento do dever e a obrigação dos cidadãos (KAUFMAN, 2014).

Sendo assim, o objeto da justificação da ‘teoria da desobediência civil’ é a contrariedade dos princípios de justiça. De acordo com Rawls, “a primeira questão refere-se aos tipos de injustiça que são objetos apropriados da desobediência civil” (RAWLS, 2016, p. 462). Decerto, o

objeto central da discussão é “a violação do princípio da liberdade igual é, então, o objeto mais apropriado da desobediência civil” (RAWLS, 2016, p. 463). Neste contexto, Rawls, “defendia que a desobediência era a única alternativa a ser adotada diante de leis e práticas governamentais injustas ou contrárias aos princípios morais do indivíduo” (LUCAS; MACHADO, 2014, p. 32).

Outro argumento de justificação, refere-se as tentativas realizadas pelos cidadãos aos meios legais para realizarem significativas mudanças, pois, “as tentativas de revogar as leis foram ignoradas, e os protestos e as manifestações por meios legais não tiveram êxito. Já que a desobediência civil é o último recurso, devemos ter certeza de que é necessária” (RAWLS, 2016, p. 464). Com isso, a tarefa ou a função do indivíduo político é estabelecer o dever de julgar as circunstâncias necessárias para a necessidade da ‘desobediência civil’, por isso, “cada indivíduo deve julgar por si próprio o ponto exato em que essas condições são satisfeitas e o dever *prima facie* de obedecer à lei deixa de ser obrigatório”⁴ (KAUFMAN, 2014, p. 225, [T.A.]).

O último argumento ou condição utilizado por Rawls, ou seja, é referente aos limites da desobediência civil, pois, as consequências abordadas pelo autor são essas: “aqui estou supondo que há limites para o envolvimento na desobediência civil, para além dos quais pode destruir o respeito pela lei e pela constituição, provocando consequências infelizes para todos” (RAWLS, 2016, p. 465). Embora o objetivo não é romper com a ordem constitucional vigente, mas deliberar sobre as consequências desta lei. Com isso, “se as circunstâncias existentes justificam a desobediência civil é, portanto, uma questão que provavelmente gera discordância razoável”⁵ (KAUFMAN, 2014, p. 225, [T.A.]).

4. “Each individual must judge for herself the precise point at which these conditions are satisfied and the *prima facie* duty to obey the law ceases to be binding” (KAUFMAN, 2014, p. 225).

5. “Whether existing circumstances justify civil disobedience is therefore a question that is likely to generate reasonable disagreement” (KAUFMAN, 2014, p. 225).

No âmbito metodológico da ‘teoria da desobediência civil’, Rawls estabelece o sentido sobre ‘o papel da desobediência civil’, a explicação da interação entre o a lei constitucional com as relações sociais. Nesse caso, “ao resistir à injustiça dentro dos limites da fidelidade à lei, serve para inibir afastamentos da justiça e para corrigi-los quando ocorrem” (RAWLS, 2016, p. 476). Por isso, a ação do indivíduo é estabelecida pela compreensão do objeto que será contestado, além da ação ser no limite da lei. Pois a preocupação de Rawls é com o questionamento sobre: ‘quem deve decidir?’.

À vista disso, a resposta: “em uma sociedade democrática, então, reconhece-se que cada cidadão é responsável por sua própria interpretação dos princípios de justiça e por seu próprio comportamento à luz de tais princípios” (RAWLS, 2016, p. 484). Portanto, Rawls no sentido de exprimir sua ‘teoria da desobediência civil’ elenca como um instrumento necessário para uma bem-ordenada. Além de demonstrar que a desobediência civil não constitui um movimento de ruptura político-social-jurídico, mas uma alternativa para o processo de deliberação para a comunidade política.

Desobediência civil em Arendt

A influência de Thoreau inclinou Arendt em discutir sobre os direitos civis baseados na desobediência civil, ensaio contido no livro *Crises da República* (1972). O objetivo de tema é distinguir a utilização da lei como paradigma das relações sociais. Do contrário será considerado um transgressor das normas legais e cometerá infrações em razão da instabilidade do Estado de direito. Outro argumento da desobediência civil em Arendt é evitar a violência, pois os atos de civis devem ser baseados no dever do exercício de cidadania.

A premissa da discussão converge para a diferença entre o contestador civil; objetor de consciência e o desobediente civil, pois, “sempre que os juristas procuram justificar a desobediência civil em termos de

moral e legalidade, interpretam sua causa à imagem ou do objeto de consciência [...]” (ARENDT, 2017, p. 54). Sendo assim, delimitamos as características do contestador civil, (1) são minorias organizadas; (2) apresentam argumentos subjetivos e (3) opiniões comuns apresentadas contra a política de governo, mesmo se este for legitimado pela maioria (ARENDT, 2017). Sendo assim, o objeto de consciência realiza os atos políticos, que são considerados egoístas, pois, para estes há uma serventia única e não coletiva. Posto isto, observa-se que as três acepções iniciais são provenientes da ‘opinião’, esta tem por essência a subjetividade (HANSEN, 2010), embora a diferença da desobediência civil é transpor o egoísmo para solicitude da comunidade política. Este sentido Arendt denominou de ‘consciência comum’ (ARENDT, 2017).

Este termo é relacionado com o conceito de desobediência civil em Arendt, pois, “a desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito [...]” (ARENDT, 2017, p. 68). Neste caso, estas ações políticas devem ser condicionantes para a coletividade política da comunidade, com isto, “[...] mediante o desenvolvimento de ações que sejam percebidas publicamente, inclusive para que o público reaja a elas e seja despertado para a discussão acerca do tema motivador da própria desobediência (HANSEN, 2010, p. 11). Por conseguinte, nesta citação está a distinção elementar do desobediente e contestador civil, que é despertar a ação entre os membros da sociedade e não buscar privilégios individuais.

Posto isto, outra característica da desobediência civil é em razão de utilizar meios não violentos para justificar os atos políticos de protestos ou discordâncias sociais ou políticas. Decerto, “assim, a segunda característica necessária largamente aceita pela desobediência civil é a não-violência” (ARENDT, 2017, p.70). Isto significa que por ser um ato imposto para a coletividade, o elemento do poder político é intrínseco para as ações a serem desenvolvidas por estes. Sendo assim, a violência como

categoria do poder é referente a extrapolação do poder político, conferindo uma condição de exceção aos direitos civis. Por isso, “a desobediência civil é apresentada como um recurso não-violento. Objetiva modificar as práticas e leis injustas sem colocar à prova a legitimidade da ordem jurídica em sua totalidade” (LUCAS; MACHADO, 2014, p. 35).

Outra característica é referente aos dois princípios da desobediência civil, o consentimento coletivo e o direito de divergir (ARENDT, 2017). À vista disso, a utilização destes dois princípios reflete em atos específicos, ou seja, após o esgotamento dos meios legais e deliberativos para um assunto específico, com isso, “a desobediência civil é considerada um recurso que somente pode ser utilizado depois de esgotadas todas as alternativas institucionais de solução de conflitos, isto é, deve limitar-se aos casos extremos (LUCAS; MACHADO, 2014, p. 35).

A perspectiva dos atos de desobediência civil compreende a proximidade conceitual com uma das atividades da *vita activa*, ou seja, a ação. Esta atividade depende da coletividade do homem em ser membro de uma comunidade política. Isto é resumo do termo ‘estar entre os homens’, esta é a condição do desenvolver a política, além deste espaço público ser permeado do elemento da pluralidade (ARENDT, 2018). Deste tópico está a condição favorável ou o objetivo ou o paradigma da desobediência civil, “o compromisso moral do cidadão em obedecer às leis [...]” (ARENDT, 2017, p. 75), este é o dilema do homem político.

Neste caso, infere-se três acepções do contrato político: (1) compromisso; (2) reciprocidade e (3) consentimento. O resultado da revolução, conforme discutiu Arendt no livro *Sobre a revolução*, foi a constituição da liberdade política, ou seja, *constitutio libertatis*, que significa o poder cedido para as instituições políticas e estas delimitarem as estabilidades sociais, políticas e jurídicas do novo Estado político. O contrato apresenta o seguinte objetivo, presumir uma sociedade com o conteúdo de ajuda mútua e a igualdade de participação aos cidadãos (ARENDT, 2011).

O questionamento principal para o homem político, enquanto cidadão corresponde ao ‘consentimento’, pois é o ato de dispor de parcela

da liberdade; da soberania e vontade para um representante político votar e confirmar uma determinada lei para a comunidade. Pois o consentir é uma promessa mútua, para o representante prometer cumprir aos elementos jurídicos constitucionais, ao indivíduo a promessa como um dever de obedecer às leis constitucionais. Com isso, “nesse sentido, a desobediência é uma manifestação do poder que, colocando em xeque a validade de leis específicas, visa redistribuir, de acordo com os princípios fundadores de um corpo político, aquilo que é legal ou ilegal” (ADVERSE, 2012, p. 429).

Posto isto, o desprezo pelo cidadão da lei e do espaço público é motivo para a instabilidade política de uma comunidade, pois, configura estes atos são considerados ‘criminosos’. Neste sentido, o ‘criminoso’ não respeita ou obedece a lei, mas a contravém. A única retribuição do ‘criminoso civil’ para a sociedade é negar a obediência do contrato social. Com isto, “[...] a desobediência criminosa não é mais que uma consequência inevitável da desastrosa erosão da competência e do poder policial” (ARENDT, 2017, p. 68). Cito esta parte, pois, observa-se na constituição do conceito de desobediência civil não há a negação das instituições políticas ou sociais, além do desobediente civil não anseia romper com a instabilidade política e constitucional.

Neste caso, podemos refletir sobre os atos casuais de desobediência civil, que não são passíveis de revisões ou sanções jurídicas, por exemplo, em um Estado político laico, as repartições públicas utilizam o crucifixo em suas salas, além de estarem na casas legislativas ou em Tribunais constitucionais, os funcionários ou magistrados quando questionados para retirar este símbolo não o fazem, mesmo assim, não são passíveis de sanções. Neste exemplo, o desobediente civil são os representantes públicos e o cidadão, que não comunga com a fé é considerado como o executor da lei.

Este exemplo, é a atividade essencial para de eventos casuais, que não são reprimidos judicialmente ou politicamente. Embora o elemento intrínseco desta relação seja a responsabilidade política advinda do

sentido da promessa. O ato de prometer em uma relação social-econômica-política-jurídica infere uma responsabilidade. Para Arendt, “a função da faculdade de prometer é dominar essa dupla obscuridade” (ARENDT, 2018, p. 302). A questão do domínio insere o processo do poder político, esta duas acepções sobre o incompreensível ou ‘obscuridade’, tem-se como resposta, “a incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade” (ARENDT, 2018, p. 302). Por isso, dominar “antes, visava mostrar que confiamos nas características especiais da promessa para conter e limitar os piores aspectos da imprevisibilidade [...]” (LA CAZE, 2020, p. 281).

O consentimento do cidadão é o dever de obedecer à lei. Por isso, a capacidade do homem em ser o indivíduo da ação é dispor da sua capacidade morar em aceitar e ter a responsabilidade para os elementos constitucionais do Estado político. Sendo assim, “o único dever estritamente moral do cidadão é esta dupla disposição de dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro, que compõe a condição pré-política para todas as outras virtudes especificamente políticas” (ARENDT, 2017, p. 82). Neste sentido, as obrigações dos cidadãos atribuir e preservar a lei e seus elementos constitutivos, pois, a desobediência civil configura suas ações como uma constituição política advinda das promessas mútuas, através dos acordos ou alianças políticas. Por isso, “essa discussão que Arendt conduziu sugere que prometer desempenha um poderoso papel para a criação de obrigações políticas, e respeita a pluralidade de opiniões” (LA CAZE, 2020, p. 284).

O consentimento como ato para a desobediência civil corresponde quando há a pluralidade de opiniões, devido a ineficácia da *ratio legis*. Com isso, é necessário a ação política do homem no espaço público, esta deverá ser uma ação democrática e sem a utilização da violência ou a extrapolação do poder político. Embora da desobediência civil manifesta o ressurgimento do poder político da lei questionada. Posto isto, Arendt discute sobre uma possível ‘gramática da ação’ e duas são

as acepções: (1) “a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens” e (2) “o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si” (ARENDT, 2011, p. 228). Por isso, o desobediente civil é fruto da discussão ou deliberação coletiva para agir para a comunidade política. Este deverá respeitar os pressupostos básicos da ação, que é a pluralidade e a constituição do direito que é a liberdade política. Portanto, Arendt não buscou realizar uma ciência ou um direito da desobediência civil, mas uma reafirmação da ação política como atividade de (re)fundar o novo, este deverá dialogar no ‘estar entre os homens’.

Considerações finais

O Dever remete a uma obrigação do indivíduo exercer ou obedecer a uma ação específica. O objetivo para o ato de desobediência civil é realizar uma ação, baseada no dever e ter a responsabilidade em não negar as instituições democráticas e principalmente as leis constitucionais. Por isso, o desobediente afasta-se de extrapolar seu poder de cidadania e instituir elementos de violência, esta não é característica essencial deste tipo de ação política. Rawls discute o tema como um dever político e uma obrigação de obedecer às leis. Embora o desobediente civil deverá respeitar os dois princípios de justiça para realizar suas ações políticas.

Ao pensamento de Arendt a desobediência civil não é um tipo de resistência política, mas um dever de agir do indivíduo, quando este entende que deverá estar em sociedade e conviver com seus iguais como instrumento de ocupar o espaço público. Portanto, infere-se alguns elementos, que interligam os pensamentos de Rawls e Arendt, neste caso a desobediência civil. Em ambos os pensamentos o dilema compreende a questão do dever e obedecer. Rawls estabelece a condição da desobediência ser parte das relações entre as instituições políticas, enquanto Arendt elenca como a capacidade de agir do homem em comunidade.

Referências

- ADVERSE, Helton. Arendt, A Democracia e a Desobediência Civil. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 105, p. 409-434, jul./dez., 2012.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo e Rev. de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.
- ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BROWNLEE, Kimberley. Civil Disobedience. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Califórnia, 2013.
- HANSEN, Gilvan Luiz. Facticidade e Validade da Desobediência Civil Como Garantia da Justiça e da Democracia. **Em Tempo**, Marília, v. 09, p. 09-30, 2010.
- KAUFMAN, Alexander. Political Authority, Civil Disobedience, Revolution. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (org.). **A Companion to Rawls**. Hoboken, Wiley Blackwell, 2014.
- LA CAZE, Marguerite. Promessas e Perdão. In: RAYDEN, Patrick; (org.). **Hannah Arendt: Conceitos Fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- LUCAS, Douglas Cesar; MACHADO, Nadabe Manoel. A Desobediência Civil na Teoria Jurídica de Ronald Dworkin. **(Re)Pensando Direito**, Santo Ângelo, ano 04, n. 08, p. 29-52, jul./dez., 2014.
- PORTO, Tiago. Devemos Obedecer à Leis Injustas? O Direito à Desobediência Civil em John Rawls. **Revista PERI**, Florianópolis, v. 07, n. 01, p. 314-331, 2015.
- RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. Tradução de Luís Carlos Borges; rev. tec. de Sérgio Sérvulo da Cunha. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Jussara Simões; rev. tec. de Álvaro de Vita. 4. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- ROHLING, Marcos. O Conceito de Lei, Lei Legítima e Desobediência Civil na Teoria da Justiça como Equidade de John Rawls. **Synesis**, v. 06, n. 02, p. 83-106, jul./dez., 2014.
- SALLES, Eduardo Baldissera Carvalho; MATIELLO, Caticlys Niélys. Os Fundamentos da Desobediência Civil em John Rawls. **Revista de Teorias da Justiça, Da Decisão e da Argumentação Jurídica**, Brasília, v. 02, n. 01, p. 228-246, jan./jun., 2016.

SILVEIRA, Denis Coitinho. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 01, p. 139-157, 2009.

WILLIAMS, Huw Lloyd. Albrecht. The Law of Peoples. *In*: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (org). **A Companion to Rawls**. Hoboken, Wiley Blackwell, 2014.

VERDADE E MENTIRA NA POLÍTICA: APONTAMENTOS DA EPISTEMOLOGIA E ONTOLOGIA DOS DIREITOS HUMANOS SOB UMA PERSPECTIVA ARENDTIANA

Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas

João Victor Silva Pereira

Resumo: Frutos de questionamentos históricos para a filosofia, a verdade e a mentira, quando situadas no cenário político, são pilares da política. Com o intuito de perceber tais categorias relacionadas com a epistemologia e a ontologia dos direitos humanos, definimos o marco teórico em Hannah Arendt, em diálogo com teorias acerca da política e dos direitos humanos. Propondo discutir as fundações da política para a compreensão apurada dos fenômenos recentes da mentira na política, marcados pelo desenvolvimento de tecnologias específicas e o avanço das *fake news*, assim como seus reflexos na construção dos direitos humanos, o texto pretende responder ao seguinte problema de pesquisa: de que modo a relação da mentira na política, em virtude do fenômeno das *fake news*, se revela enquanto a precarização dos fundamentos dos direitos humanos? Trataremos das fundações da verdade e da mentira à luz de Hannah Arendt; da modernização das *fake news*, representante atual do embuste definido por Arendt, e, finalmente, sob o viés de reconstrução dos direitos humanos, fazemos alguns apontamentos acerca do direito à verdade. Portanto, a importância de compreender essa relação perpassa a apreensão histórica da afeição autoritária com a mentira e se aperfeiçoa na defesa dos direitos humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Verdade. Mentira. *Fake News*. Hannah Arendt.

Introdução

A relação entre a verdade e a mentira na política se torna, cada vez mais, um tema intrínseco aos direitos humanos, sobretudo no presente e nas perspectivas de futuro. As relações políticas, em escala mundial,

estão vivenciando uma invasão de movimentos caóticos com relação à estas categorias. Portanto, o aporte teórico da autora Hannah Arendt, é essencial para a compreensão desse contexto. Posto que, em sede conceitual, suas acepções acerca da relação entre verdade, mentira e política compreendem um arcabouço teórico capaz de definir claramente as posições dessas categorias frente a sociedade.

De tal modo, preservando sua típica atualidade, as lições arendtianas são pontuais para entender o recente fenômeno das *fake news*. Principalmente por se situar em contextos dos mais diversos de estratégias políticas mentirosas da contemporaneidade, que revelam o quanto de afinidade se tem entre o embuste e a política. Por fim, essas dinâmicas aviltam gravemente os fundamentos, *a priori*, políticos, dos direitos humanos, apesar de se refletirem também na precarização de outras categorias de direitos.

Salientamos que Arendt não foi um entusiasta dos direitos humanos, pelo menos, não em termos iluministas. A pensadora pode ser classificada como uma das vozes que denunciam seus perigos, pois consegue perceber, com clareza, como na sociedade de massa o homem passa a ser controlado, como objeto de consumo que perde a sua condição humana para adquirir uma condição inumana (BITTAR, 2008, p. 278).

Crítica dos direitos humanos na forma em que se apresentam no início do século XX, até a Segunda Guerra, Arendt propõe a sua reconstrução com base na máxima do “direito a ter direitos”, pois de nada adianta a sua existência como máxima moral ou texto de lei, se a eficácia não for garantida. O Direito natural não serviu de garantia para impedir a morte e o extermínio, já que a pessoa humana como valor-fonte ético-jurídica não foi capaz de evitar a cruel violência das experiências totalitárias (LAFER, 1997).

Na sociedade de massas, em que o homem abandona o agir político para atender os interesses do Estado Totalitário, a máxima da ação não política e sem reflexão passa a ser: “aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local” ou ainda

“aja de tal modo que se o *Führer*, se soubesse de sua atitude, a aprove” (ARENDT, 1999, p. 153). Essa sociedade do não pensar, da obediência cega é que encontra cenário ideal para a manipulação dos seus cidadãos pela propaganda e as notícias falsas nessa são plantadas pelo Estado para criar o cidadão obediente às leis em nada preocupado com os valores éticos que seriam a base dos direitos humanos.

Procuraremos responder através do presente ensaio o seguinte problema: de que modo a relação da mentira na política, em virtude do fenômeno das *fake news*, revela-se enquanto precarização dos fundamentos dos direitos humanos? Para isso, temos como objetivo geral: discutir de que modo a relação da mentira na política, em virtude do fenômeno das *fake news*, se revela enquanto precarização dos fundamentos dos direitos humanos e, como objetivos específicos: explicar o conceito de verdade e mentira na política no pensamento de Hannah Arendt; identificar a relação entre o recente fenômeno das *fake news* e os direitos humanos; discutir a precarização dos direitos humanos no contexto de pós-verdade.

Utilizaremos como metodologia o método indutivo porque, de acordo com Henriques e Medeiros (2017), a partir de fatos particulares tiraremos conclusões genéricas. A pesquisa será qualitativa, por ser realizada a partir da interpretação de conceitos e fatos analisados e bibliográfica, buscando explicar o problema proposto a partir de teses e teorias encontradas em livros e obras afins (KÖCHER, 2015).

Verdade e mentira à luz de Hannah Arendt

A verdade certamente representa uma categoria no mínimo curiosa para a trajetória filosófica, pelo menos no Ocidente. Está ligada, inclusive, com os questionamentos mais primários da mente humana. Contudo, permanece intocável por definições limitadoras, detém um imenso espectro de conceituações, frequentemente relacionadas a determinados contextos.

A mentira não se distancia tanto nesse aspecto. Tais categorias sofrem, *a priori*, adequações para os contextos trabalhados por certos autores. Aqui, nós atribuímos das conceituações propostas por Hannah Arendt. Suas aceções acerca da verdade no texto “Verdade e Política”, da obra “*Entre o Passado e o Futuro*” (ARENDT, 2016a), e da mentira no texto “A mentira na Política: *Considerações sobre os Documentos do Pentágono*”, da obra “*Crises da República*” (ARENDT, 2013).

Aclamada como filósofa política, Arendt se volta frequentemente para questionar o papel do discurso na vida humana. Importante ferramenta do agir, o discurso é responsável por colocar o indivíduo no espaço público (ARENDT, 2007). Esse espaço político, potencialmente democrático, implica a convivência plural e livre do discurso.

Conceituar a verdade e a mentira diante da obra arendtiana para o ponto de vista político significa, sobretudo, entender um fundamento para a autora. O ponto de partida para esta construção, é entender a sua perspectiva básica da verdade. De modo que a divisão fundamental apresentada dá conta da verdade factual e verdade racional. Respectivamente, essa tem morada na razão e no método, é capaz de produzir espécies de aforismos, como os cálculos básicos da matemática. Enquanto aquela se encontra nos testemunhos, nas experiências, eventos, portanto, manipulável (ARENDT, 2016a).

Para Arendt a verdade em si, sob uma perspectiva política, “tem um caráter despótico” (ARENDT, 2016a, p. 298), sendo potencialmente coercitiva, dado seu potencial de sedimentar determinados discursos, temida principalmente por aqueles que se mantêm no poder afastados dessa coerção. Estes sujeitos que não são raros, muito menos inéditos. Segundo a autora “sempre consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício do político ou do demagogo, como também do estadista” (ARENDT, 2016a, p. 282).

Se tratando de mentira, nos remetemos ao embuste, que representa, politicamente, a “falsidade deliberada e a mentira descarada” (ARENDT, 2013, p. 14). Representa ponto cardeal para a estrutura da

política, porquanto é aceita e perene, descoberta nos períodos mais remotos da política, se relacionando com institutos ainda legítimos, como o sigilo, muitas vezes necessário às organizações.

Para além dessa categoria, Arendt ainda define o processo mais profundo dessa dinâmica, o auto-embuste. Traça o momento em que a mentira corrompe até mesmo o imaginário do mentiroso, no sentido de que “quanto mais bem-sucedido seja o mentiroso, quanto mais gente tenha convencido, mais provável é que acabe por acreditar em suas próprias mentiras” (ARENDT, 2013, p. 38).

Hannah Arendt percorre, então, o trajeto da mentira sob o ponto de vista político. Essa que sucede uma verdade factual, e requer, de antemão um interesse na sua manipulação. Se apegamos aos preceitos de uma mentira institucionalizada que reside nos fundamentos da política e encontra seu apogeu na crença do próprio mentiroso, que num processo precipuamente violento (AGUIAR, 2009), aniquila aquela realidade original até no seu imaginário.

As implicações dessa estrutura são das mais diversas, e depende diretamente do contexto histórico e político em que se encontra. Arendt, por exemplo, percebe diretamente essas inferências no episódio que ficou conhecido como *Pentagon Papers*, um vazamento que revelou um documento ultrassecreto de 14 (quatorze) mil páginas sobre as políticas dos Estados Unidos frente a Guerra do Vietnã.

De acordo com as considerações construídas pela autora, essas mentiras revelam pontos centrais do governo mentiroso, como a busca incansável por preservar a hegemonia estadunidense ainda que às custas de vidas do próprio povo e, conseqüentemente, a falta de pudor para mascarar a derrota da maior potência do mundo no campo de batalha. Invariavelmente, as mentiras políticas revelam interesses sombrios daqueles que as criam, assim como são diagnósticos dos contextos que vivenciam.

A modernidade remonta ao seu momento de maior perplexidade frente às mentiras na política, verdades antes intocáveis se veem

ameaçadas por fortes ondas de negação, apoiadas em mentiras e discursos vazios, assim como a verdade factual hoje parece não mais existir. Essa onda de ataques à verdade se potencializa através de um movimento generalizado de populismo que se espalha pelo mundo.

Mecanismos tecnológicos modernos, dinâmicas sociais globalizadas e fortes turbulências políticas ao redor do mundo, emergiram no cenário global o império da mentira. *Fake news*, algoritmos, redes sociais, *bots*, movimentos negacionistas, *deepfakes*, entre outras ferramentas, parecem acabar com a verdade que um dia conhecemos. Não significa o nascimento da mentira para a política, representa a renovação dela. Entretanto, esse processo de renovação tem se mostrado ainda mais potente. Mentiras para manipulações políticas sempre existiram, mas nunca foram tão compartilhadas (CASTRO, 2018).

***Fake news*: a renovação do embuste**

O ano era 1995 e surgia a primeira rede social do mundo, ou melhor, do mundo virtual. Com o nome *Classmates*, tinha a intensão de reunir colegas de universidade. Com a maturação do gênero, os críticos viram o potencial de criar pontes, unir povos e otimizar a participação comum deles. Ledo engano. A positividade com que viam esse grande fenômeno restou minada pela disseminação, em grau maior, da cólera, mentira e tantos outros males que, virtualmente, foram potencializados, embora convivam com ferramentas ainda úteis.

É nesse ambiente virtual, que a política encontra morada, em certos casos desde muito cedo. As origens do relacionamento íntimo entre populismo e redes sociais, hoje de repercussão mundial, se encontram na Itália de 2005 com os primórdios do Movimento 5 Estrelas (EMPOLI, 2020). Se valendo de estratégias peculiares de forte manipulação midiática, foi precursor da transição do debate público para as redes sociais.

Os célebres episódios de 2016, a eleição de Donald Trump a contragosto de todas as previsões e a vitória do *Brexit*, por sua vez, marcaram

pontualmente a chamada pós-verdade, de acordo com Matthew D'Ancona (2018). A pós-verdade representa, portanto, a supervalorização do apelo emocional em detrimento do *racional* (D'ANCONA, 2018). Nesse contexto foram definidas as bases para a política pós-moderna, construída nas redes sociais.

Estudar *fake news*, na atualidade, está, sem sombras de dúvidas, na ordem do dia. Para além da tradução literal do termo, tal conceito determina uma notícia sabidamente fraudulenta, de produção voluntária, com interesses econômicos ou políticos (BRAGA, 2018).

Essas notícias tomam o ponto central da questão política contemporânea, mas não se limitam a isso. No fim das contas tornam-se espécie de um gênero muito maior: os mecanismos contemporâneos da mentira na política. Neste seletor se insere a negação, *deepfakes*, algoritmos, *bots* e sobretudo a análise de dados, uma espécie orgânica de algoritmos.

O negacionismo, nas redes sociais sob a forma de obscurantismo, vem apresentando certo protagonismo, com sérios casos de negação da memória e elevação de conhecimentos ineptos para desacreditar fatos racionais outrora intocáveis (VAIANO; ROSSINI; LUISA, 2019). *Deepfakes* representam o futuro da Inteligência Artificial e manipulam vídeos com tanta perfeição que parecem reais (REUTERS, 2020). Os algoritmos se posicionam como ferramenta de mensuração do nível de aderência entre usuário e conteúdo a partir da análise de comportamentos deste, coloca em nível de excelência a disseminação de notícias fraudulentas. *Bots* representam a automação selvagem da interação antes orgânica, feita por pessoas, e agora por máquinas. Ao passo que as análises de dados aparentam ser o ponto mais importante de todo o processo (EMPOLI, 2020), mensuram de maneira bem mais apurada a experiência do usuário no espaço e como esses conhecimentos apurados do *Big Data*, aliados a produção profissional de conteúdo direcionado (EMPOLI, 2020), representam ameaça à opinião pública.

Essa é a estrutura da mentira na política recente. Reflete, é claro, influências maiores ao corpo político geral. Ao passo que simboliza a

infiltração antidemocrática no tecido político contemporâneo (SANTOS, 2019), ainda não há quantificada a parcela de importância matematicamente provada, embora seja fato a materialização da interferência no jogo político.

Entusiasta da democracia participativa, Arendt se volta ao modelo grego de *pólis* e reivindica a ação cidadã como parte constitutiva essencial do modelo democrático (ARENDT, 2007). Por certo esse agir se vale da pluralidade e da liberdade para se promover. Haveria, então a morte da pluralidade pela tomada do debate pela cólera e da liberdade pela manipulação mentirosa?

Evidentemente, no seio das preocupações políticas os olhares têm se voltado às ameaças antidemocráticas do embuste. Cenários claros de precarização institucional, representatividade e de direitos tomam, nesse ponto de vista, o cerne da questão. E as tecnologias se mostram, por vezes desafiadoras, pois trabalham com lucro e ira.

Em meio a perplexidade do fenômeno, surgem as Agências de *fact-checking*, transpondo as barreiras da indiferença – segundo D’Ancona (2018), um dos maiores desafios de enfrentar *fake news* está no desinteresse cidadão aos assuntos da política – traçam importantes trabalhos que parecem unir a população, ainda que só uma parte dela, para o combate a mentira.

Trabalhando com checagem de fatos essas agências são responsáveis por popularizar conhecimentos factuais, se posicionando na linha de frente do combate. Influenciam diversas outras camadas da sociedade para o mesmo caminho, não se limitam à imprensa. Levando em conta não só os possíveis danos à política, mas também os riscos violentos da fraude.

Outrossim, os meios tradicionais de imprensa em todos os lugares que vivenciam a onda populista são alvos de primeira ordem por líderes em certa medida autoritários, ou simplesmente antidemocráticos. Reafirma-se a importância indiscutível que estes meios representam para quaisquer corpos políticos. Na máxima arendtiana, sua idoneidade,

liberdade e importância podem conferir à imprensa, representando os meios mais difusos de mídia, a alcunha de “quarto poder do governo” (ARENDT, 2013, p. 46).

De tal modo, nesse conjunto de crises vivenciadas pela pós-modernidade que convive com a emergência da pós-verdade parece estar perdida a tradição. Aparenta, sobretudo, não conhecer amplamente a história da mentira muito menos do agir político. Nesse aspecto as lições arendtianas parecem verdadeiramente fundamentais, no sentido mais puro da palavra.

Sua retomada aos gregos figura cada vez necessária, o que não implica ser apologia à retomada literal do modelo, mas ao resgate do que o fundou. É nesse momento que as concepções sobre memória, a tradição, sob o ponto de vista arendtiano, se mostram basilares.

Para Hannah Arendt (2007), a tradição se distanciou por meio de fortes episódios de ruptura da humanidade. Contudo, a natalidade nunca perdeu sua importância e seu papel de resgate. Talvez seja a hora de reclamar a memória, como direito fundamental que é, para erguer um caminho de resgate dos fundamentos, em momentos que as bases já não nos satisfazem.

Por uma reconstrução dos direitos humanos: o direito à verdade

A reflexão proposta por Arendt sobre os direitos humanos é voltada para sua vivência na condição de internada em um campo, de judia perseguida, de apátrida. Sua filosofia é profundamente marcada por alguém que vivenciou os horrores do que significa o fim da cidadania e da perda de direitos fundamentais, todos eles retirados com base na lei e no apoio popular. Arendt relata: “aparentemente, ninguém quer saber que a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o tipo que é colocado em um campo de concentração pelos seus inimigos e em campos de internamento pelos seus amigos” (ARENDT, 2007, p. 479).

O século XX conheceu o ser humano coisificado, objetificado, preocupado com a sua própria sustentação. As experiências totalitárias e os

modelos autoritários, que muito se espelham no autoritarismo existem devido a criação de sociedades de massa e obediência, de manipulação e controle do humano por parte do grupo político e econômico que se firma no poder.

Um profundo individualismo marca a sociedade do descarte e, mesmo na experiência do campo, muitos retornavam as suas vidas individuais, em um otimismo insano que Arendt classifica como próximo ao desespero (ARENDR, 2007, p. 483). A falta do pensar se coaduna com a decadência do Estado-nação e marca a profunda valorização do individualismo como forma de aceitação social, pois o conceito de nação se sobrepunha ao de Estado. O Estado em termos jurídicos é uma entidade que existe juridicamente, acolhendo e protegendo seus cidadãos em sua pluralidade, já o conceito de nação expresso nas Origens do Totalitarismo, expressa uma homogeneidade, um forte sentimento de comunidade articulado a um corpo que partilha dos mesmos sentimentos, nessa unidade não há ideia de pluralidade e o conceito de nação se sobrepõe ao de Estado (SANCHÉZ, 2015).

Essa decadência do Estado-nação, em que as minorias passam a não fazer parte da nacionalidade garantida dos Estados, faz com que surja uma massa de indesejáveis, sem direitos, sem nenhuma proteção. O direito a ter direitos supera os direitos humanos em sua forma de existir até então, porque garante a cidadania para além do Estado-nação, garante a garantia de se ter direitos pelo simples fato de ser humano. É a existência da esfera política para além do social que dará as condições de dignidade a todos, como define Aguiar ao dizer que Arendt capta a estruturação da vida humana e a mentalidade subjacente a essa, sabe que a alienação de seu tempo não pode se restringir a apenas uma dimensão da vida humana e assim que defende a ação como forma de oposição a sociedade de massas que tanto amparou a formação dos regimes totalitários (AGUIAR, 2016).

Para Arendt, a única forma de ser garantir os direitos do homem é se esse pertencer a uma comunidade política. A sua crítica aos direitos

humanos se apresenta no fato de que garantir os direitos humanos as pessoas pelo simples fato de serem pessoas não obriga juridicamente nenhum Estado a garantir esses direitos, já que o ser humano é compreendido em um sentido abstrato, não pertencente a lugar algum. Assim, apátridas e refugiados não pertenciam a lugar nenhum e não havia como lhes garantir quaisquer direitos, os direitos humanos teriam então se convertido a uma lei adicional, um direito de exceção que era usado por aqueles que já não tinham recurso nenhum e que ninguém tinha nenhuma obrigação jurídica de cumprir (ARENDT, 2016b). Não basta ter uma legislação que diga que há direitos, o que importa é que esses direitos possam estar em ação.

Os direitos humanos sempre estarão em risco e isso pode ser comprovado com a facilidade com que a desnacionalização pode ocorrer na Alemanha nazista e como os Estados europeus foram incapazes de proteger os direitos dos seus cidadãos. Uma vez desvinculado de sua cidadania, o cidadão deixa de existir e ele apenas é um indivíduo. Sem uma proteção legal, os judeus alemães se encontraram em uma situação de anomia jurídica, com total ausência de direitos. A primeira privação dos direitos humanos se dá pela falta de pertencimento a um lugar no mundo, a ausência de possibilidade de pertencer a uma comunidade jurídica.

O direito a ter direitos é o pertencimento a alguma comunidade jurídica, pertença a um espaço público em que a ação política é possível. De acordo com Schio (2012, p. 181): “no espaço público, ocorre a ação em sua acepção humana para engendrar, individual ou coletivamente algo novo e absolutamente inédito. A história será o resultado da ação”. A história se realiza como narrativa, em um momento inicial, e, depois, a transcende, permitindo reflexões, busca por significado, lições e orientações para o agir. A vida ativa e contemplativa se reúnem nesse ponto para compreender e solucionar os problemas.

Essa busca pelo compreender fez com que Arendt buscasse enxergar a existência de uma sociedade que aceitasse a violência extrema

foi determinante para a manutenção do totalitarismo. A existência da massa, de pessoas que não possuíam nenhum vínculo que as agregasse, consistiam em uma turba, com apatia e até mesmo hostilidade pela vida pública (ARENDT, 2016b). A sociedade nazista alemã era formada pelas classes, pelas massas e pela ralé (resíduo das outras classes). Para Arendt, as classes desaparecem nesse processo de formação social e a ralé é o terreno fecundo para o surgimento de toda gama de desajustados que formará o Partido Nazista, associado a fracassados e aventureiros, cujo vínculo comum seria o de pertencerem a raça ariana.

Oliveira (2017) esclarece que nesse contexto, com o imperialismo o mundo rompeu com a tradição iluminista que atentou contra os direitos do homem em vários lugares do planeta, antecipando o espírito totalitário. Assim, povos inteiros caíram sob o domínio de decretos e não da lei, junto com a ideia de que as autoridades administrativas poderiam dispor das pessoas como bem quisessem. A aceitação da ruptura com os direitos humanos era bastante aceita pela sociedade alemã, assim como por outras sociedades europeias. Nem mesmo entre minorias havia um vínculo de solidariedade, já que brigavam, pelo reconhecimento e consagração dos seus próprios direitos. Havia um sentimento de tolerância com a ruptura dos direitos humanos e constitucionais, até mesmo uma certa cumplicidade entre a sociedade totalitária e o Estado totalitário, em que a aceitação da violência estatal era a “tendência mais geral” (SÁNCHEZ, 2015, p. 53).

A característica central da sociedade alemã na condição de massa, era o desvincular-se da política, é constituída por pessoas neutras politicamente que não exerciam ou exerciam muito pouco o seu direito ao voto, que não se vinculavam a nenhum partido político (ARENDT, 2016b). Essa percepção fez com que a ralé que formou o partido nazista pudesse manipular a massa, através do apelo de uma superioridade ideológica, que substituiu a persuasão através da violência pelo fanatismo destituído de convicções (DUARTE, 2000). Essa formação social acontece devido à crise enfrentada pelas democracias parlamentares,

em que o descontentamento e a indiferença política deixam um vazio na ocupação do espaço público pelo agir político dos cidadãos.

Mas havia a elite intelectual que também fazia parte desse processo e era fortemente atraída pelo radicalismo da ideologia totalitária, bem como a figura do burguês, que só desejava melhorar as suas condições financeiras. Arendt também denuncia como esse burguês comum se transformaria no “filisteu”, que é o burguês isolado de sua própria classe, produto da degeneração na crença da importância do interesse privado, atomizado pela individualização. Esse tipo de burguês seria capaz de sacrificar tudo o que tinha (crença, honra, dignidade) para responder a qualquer tipo de provocação, colocando a proteção de sua família acima de tudo, fazendo-se facilmente assimilável como célula de um regime totalitário (DUARTE, 2000).

Não é difícil concluir que essa massa, a associada as outras composições do social, foram manipuláveis facilmente pela propaganda. Para Arendt, o jornalismo sério, que buscava alertar para a realidade não encontrava eco na sociedade de massas, pois documentários e reportagens que alertavam para a realidade perversa da guerra e de suas consequências eram vistos como irreais. Se o homem comum não seria afetado pela propaganda nazista, o mesmo não acontecia com o homem alemão nazista, que acreditavam “plenamente na realidade dos filmes” de propaganda nazista (ARENDR, 2016b, p. 592). A propaganda era um componente importante para “tirar das pessoas a capacidade de agir” (ARENDR, 2016b, p. 594). Para Arendt (2016b, p. 608), “o que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é uma transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana”. Tudo pode ser destruído pelo totalitarismo e o assassino totalitário não teme sequer a sua própria destruição, todos os homens são supérfluos. Assim, Arendt (2016b, p. 610) termina o tópico 3 da terceira parte das Origens do Totalitarismo, intitulada “O totalitarismo no poder”: “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de

forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”.

A ideologia totalitária ficará para história como um gérmen de manipulação das massas, que podem reaparecer sempre que uma crise assolar a política em sociedades democráticas ou democráticas com vieses autoritários. A propaganda continua sendo o principal meio de manipulação, convertendo-se em ideologia, não é uma mera demagogia, mas converte-se em disseminadora da “verdade”, transforma “mentira em verdade” (DUARTE, 2000, p. 54). Não se trata de mero utilitarismo, mas de uma transformação epistemológica sobre a natureza da verdade. Para Duarte (2000, p. 54), “os líderes totalitários assumem-se como únicos intérpretes autorizados capazes de compreender as leis de regência da vida humana na terra, sejam elas as leis da evolução natural das raças superiores ou da evolução histórica das classes progressistas”.

Se é bem verdade que a verdade de fato é sempre relativa a várias pessoas, repousando em testemunhos e nem sempre é muito clara (ARENDT, 1992), a mentira na política acontece quando “a história é reescrita; os dados são eliminados; as imagens são construídas com fins definidos” (SCHIO, 2012, p. 209). A mentira na política visa destruir a realidade a história e encontra ambiente fecundo quando os indivíduos são desinteressados da verdade da mentira, são apáticos e indiferentes as próprias ideias de realidade. Só pode existir a mentira na condição de ação política, já que depende da liberdade de distorce o dito e o ocorrido, por isso a mentira teme o ambiente da pluralidade e do agir político garantido pelo exercício da cidadania no espaço público.

Só quando se garante o direito a ter direitos é que, para Arendt, a liberdade pela política pode ocorrer e a pluralidade garante a não conformação em ser massa. A verdade deve ser preservada pela lei, garantindo-se a transparência de informação e a liberdade de imprensa. Apenas em um ambiente plural as pessoas podem manter a sua singularidade, sendo diferentes de todos os que existiram ou venham a existir, exercendo a sua *vita activa* (ARENDT, 2007).

Considerações finais

Pensar a verdade e a mentira na política frente ao paradigma moderno dos direitos humanos desempenha um papel importantíssimo para o debate público contemporâneo. Esse exercício jamais será completo se distanciado das fundações dos direitos, da política e da tradição.

Portanto, advém das mais recentes dinâmicas políticas, simpáticas aos sabores autoritários, a retomada necessária ao “direito a ter direitos”. Como remonta a tradição, a aversão à política é sempre uma ameaça, as crises são sempre intimidadoras da democracia e entusiastas da tirania. Nesse campo, a propaganda manipuladora e fraudulenta encontra poder, como foi com os alemães no começo do século XX.

Com as *fake news*, mentiras modernas, não há de ser diferente, posto que construídas pelas mesmas fundações. Essas mentiras, que em grande parte representam forte precarização dos direitos humanos visto que consolidam vieses autoritários em democracias ao redor do mundo, retomam o questionamento: qual o real fundamento dos direitos humanos?

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. **Condición humana**. In: Vocabulário Arendt. Compilado por Beatriz Porcel e Lucas Martin. Rosário: Sapiens Ediciones, 2016, p. 29-44.

AGUIAR, Odílio Alves. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 10, n. 1, p. 7-17, 2007.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. 20. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Trad. de José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. de Maura W. Barbosa de Oliveira. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016a.

ARENDT, Hannah. **Nós refugiados**. In: ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos. Barueri: Amarilys, 2007.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

ARENDT, Hannah. **Verdade e Política**. In: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.

BITTAR, Eduardo. Psicologia da Violência. In: BITTAR, Eduardo C. Bittar; TOSI, Giuseppe. (orgs.). **Democracia e educação em direitos humanos numa época de insegurança**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, 2008.

BRAGA, Renê Moraes da Costa. A indústria das *fake news* e o discurso de ódio. In: PEREIRA, Rodolfo Viana (org.). **Direitos políticos, liberdade de expressão e discurso de ódio**. Vol. I. Belo Horizonte: IDDE, 2018. p. 203-220.

CASTRO, Fábio de. *Fake news* têm 70% mais chance de viralizar que as notícias verdadeiras, segundo novo estudo. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 08 mar. v. 8, 2018. Disponível em: <https://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral,fake-news-se-espalham-70-mais-rapido-que-as-noticias-verdadeiras-diz-novo-estudo,70002219357>. Acesso em: 13 fev. 2020.

D'ANCONA, Matthew. **Pós-verdade**: a nova guerra contra os fatos em tempos de *fake news*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: Faro Editorial, 2018.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

EMPOLI, Giuliano da. **Os engenheiros do caos**. Trad. Arnaldo Bloch. 1. ed. 1. reimp. São Paulo: Vestígio, 2020.

HENRIQUES, Antônio; MEDEIROS, João Bosco. **Metodologia científica na pesquisa jurídica**. 9. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos da metodologia científica**: teoria da ciência e iniciação à pesquisa. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LAFER, C. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 30, p. 55-65, ago. 1997.

OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

REUTERS. Facebook removerá vídeos “*deepfakes*” antes das eleições dos EUA de 2020. **Exame**, São Paulo, 07 jan. 2020. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/tecnologia/facebook-removera-videos-deepfakes-antes-das-eleicoes-dos-eua-de-2020/>. Acesso em: 03, fev. 2020.

SÁNCHEZ, Cristina. **Arendt**: a política em tempos obscuros. São Paulo: Salvat, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Esquerdas do mundo, uni-vos**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

VAIANO, Bruno; ROSSINI, Maria Clara; LUISA, Ingrid. O novo obscurantismo. **Superinteressante**, São Paulo, n. 404, p. 22-35, jul. 2019.

SOBRE AS(OS) AUTORAS(ES)

Alexandrina de Paiva Rocha

Doutora em Filosofia – Universidade de São Paulo. Mestre em Filosofia - Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Cultura Literária Europeia - *Université de Haute - Alsace*, *Alma Mater Sudiorum Bologna* e *Aristoteleion Panepistimion Thessaloniki*. Pesquisadora do Núcleo de Estudos em Tribunais da Faculdade de Direito da USP (NET-USP). Professora do Instituto Federal de São Paulo, Campus Boituva.

Aline Soares Lopes

Doutoranda em Ciências Sociais Aplicadas - Universidade Estadual de Ponta Grossa. Mestre em Direitos Humanos e Políticas Públicas - Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Graduada em Direito - Universidade Estadual de Ponta Grossa. Formada em Valores éticos y Derechos Humanos, na Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, Espanha.

Alex Bruno Feitoza Magalhães

Mestrando em Direitos Humanos - Universidade Federal de Pernambuco. Pós-Graduando em Filosofia e Teoria do Direito - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Graduado em Direito - Centro Universitário do Vale do Ipojuca. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Pós-colonialidade e Integração Latino-Americana (UFPE/CNPq).

Pesquisador do *Incertae* - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Direito e Teoria Política (UPE). Pesquisador do *O Imaginário* - Grupo de Estudos e Pesquisas Transdisciplinares sobre Estética, Educação e Cultura (CAA-UFPE/CNPq). Membro da Comissão de Direitos Humanos D. Hélder Câmara da Universidade Federal de Pernambuco. Colaborador no Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Memória, Identidade e Cultura. Bolsista da CAPES.

Antônio Justino de Arruda Neto

Mestrando em Filosofia - Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Bacharel em Direito - Universidade de Pernambuco, Campus Arcoverde (2018). Pesquisador do *Incertae* - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Direito e Teoria Política (UPE). Integrante do Projeto de Pesquisa '(In) Tolerância e violência: reflexões a partir do conceito de *Amor Mundi* em Hannah Arendt'(UPE).

Antônio Lopes de Almeida Neto

Graduando em Direito - Universidade de Pernambuco - Campus Arcoverde. Membro do *SOPHIA* - Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre Retórica e Decidibilidade Jurídica (UPE/CNPq). Pesquisador dos Projetos de Pesquisa: 'Pesquisa e Produção do Conhecimento sobre Gênero e Direito no Brasil' e 'Nietzsche - a linguagem enquanto produto da política'.

Bethânia de Albuquerque Assy

Pós-Doutorado na *Birkbeck Law School, London University*. Doutora em Filosofia - *New School for Social Research, NY-USA*. Mestra em Filosofia Política e Social - Universidade Federal de Pernambuco. Mestra em Filosofia - *New School for Social Research, NY-USA*. Professora Adjunta do

Departamento de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenadora Adjunta da Cátedra Unesco (PUC-Rio): Direitos Humanos: Violência, Governo e Governança.

Denis Coitinho Silveira

Realizou Estágio Sênior (*Visiting Scholar*) na Universidade de Harvard e Pós-Doutorado na *London School of Economics and Political Science* e no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP/SP), todos com bolsa da CAPES. Possui mestrado e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Atualmente é Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Membro do Comitê Assessor da FAPERGS, Consultor de Avaliação da CAPES, Avaliador do SI-NAES/INEP e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2. Membro do GT Ética da ANPOF, da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica e da *Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica*.

Fernando da Silva Cardoso

Doutor em Direito - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com período sanduíche no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. Tese recebeu Menção Honrosa - área Direito - no Prêmio CAPES de Tese - Edição 2020. Mestre em Direitos Humanos - Universidade Federal de Pernambuco. Professor Adjunto I da Universidade de Pernambuco, Bacharelado em Direito, Campus Arcoverde. Coordenador Setorial de Pesquisa e Pós-graduação e Membro do Comitê de Ética em Pesquisa - UPE Multicampi Garanhuns. Pesquisador do Grupo de Pesquisas sobre Democracia, Gênero e Direito (PUC-Rio/CNPq) e Educação em Direitos Humanos, Diversidade e Cidadania (UFPE/CNPq).

Fernando José do Nascimento

Doutor e Mestre em Filosofia - Universidade Federal de Pernambuco. Licenciatura Plena em Filosofia - Instituto Salesiano de Filosofia. Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico do Agreste. Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco. Membro do GT Filosofia Política Contemporânea, da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - ANPOF e do GT Direitos Humanos, da Federação de Professores e Professoras de Instituições Federais de Ensino Superior e de Ensino Básico Técnico e Tecnológico (PROIFES). Pesquisador do Grupo de Estudo em Política, Educação e Ética (GEPED).

Flávio Henrique Albert Brayner

Pós-Doutorado em *Sciences de l'Éducation* – Université de Paris VIII - Saint Denis. Doutorado em *Sciences de L'Éducation* - Université Paris V - René Descartes. Professor Titular aposentado da Universidade Federal de Pernambuco. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco.

Izaquiel Arruda Siqueira

Doutorando e Mestre em Educação – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco. Especialista em Filosofia da Educação – Universidade Estadual da Paraíba. Licenciado em Filosofia – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru e em Pedagogia - Centro Universitário Internacional Uninter. Professor do Centro de Ensino Superior Santa Cruz (CESAC-ISED).

Jayme Benvenuto Lima Junior

Pós-doutorado em Direito Internacional dos Direitos Humanos pela Universidade de *Notre Dame* (EUA, 2011). Doutor em Direito

Internacional – Universidade de São Paulo. Mestre em Direito - Universidade Federal de Pernambuco. Professor Adjunto IV da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Ciências Jurídicas / Faculdade de Direito do Recife. Professor Permanente dos Programas de Pós-graduação em Direito e em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

João Victor Silva Pereira

Graduando em Direito - Universidade de Pernambuco, Campus Arcoverde. Bolsista de Iniciação Científica do CNPq. Integrante dos Projetos de Pesquisa: '(In)Tolerância e violência: reflexões a partir do conceito de *Amor Mundi* em Hannah Arendt' e 'Pesquisa e Produção do Conhecimento sobre Gênero e Direito no Brasil'. Integrante do Projeto de Extensão: Escritório de Defesa da Mulher.

Juliana de Barros Ferreira

Mestranda em Direito - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Graduada em Direito - Universidade de Pernambuco, Campus Arcoverde. Integrante do Grupo de Pesquisa Fundamentos do Direito Contemporâneo (UPE/CNPQ). Pesquisadora no Projeto '(In)Tolerância e violência: reflexões a partir do conceito de *Amor Mundi* em Hannah Arendt' (UPE).

Maria Rita Barbosa Piancó Pavão

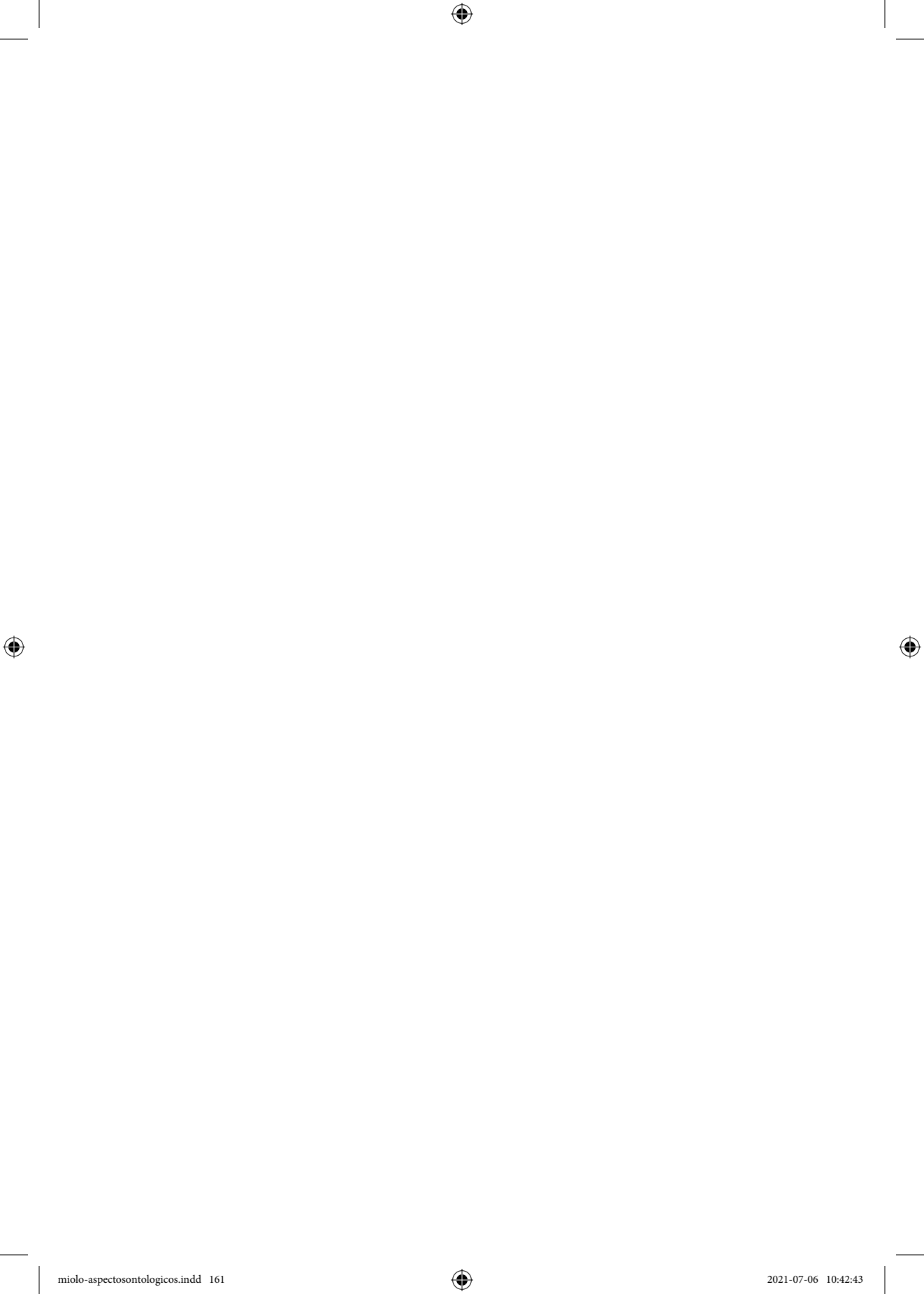
Mestranda em Educação Contemporânea - Universidade Federal de Pernambuco - Campus Agreste. Pós-graduanda em Filosofia e Direitos Humanos - Universidade Cândido Mendes. Bacharela em Direito - Centro Universitário do Vale do Ipojuca. Pesquisadora d'O IMAGINÁRIO - Grupo de Pesquisas Transdisciplinares sobre Estética, Educação e Cultura (UFPE/CNPq).

Mario de Faria Carvalho

Doutor em Sciences Sociales - Université Paris V - René Descartes. Diplôme d'études Approfondies (DEA) em Sciences Sociales - Université de Caen Basse Normandie. Professor Associado Nível I do Núcleo de Design e Comunicação e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Educação Contemporânea, ambos da Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico do Agreste. Foi *Visiting Researcher* no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Líder do Grupo de Pesquisas Transdisciplinares sobre Estética, Educação e Cultura (UFPE-CAA/CNPq).

Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas

Doutora e Mestra em Filosofia - Universidade Federal da Paraíba. Especialista em História da Filosofia - Faculdade do Vale do Ipojuca. Graduada em Direito - Faculdade de Direito de Caruaru. Professora Adjunta I da Universidade de Pernambuco, Bacharelado em Direito, Campus Arcoverde. Coordenadora do *Incertae* - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Direito e Teoria Política (UPE) e do Projeto de Pesquisa '(In)Tolerância e violência: reflexões a partir do conceito de *Amor Mundi* em Hannah Arendt'(UPE).



Este livro foi composto em Dante
MT pela Edupe e impresso em
papel pólen soft 80 g/m².
