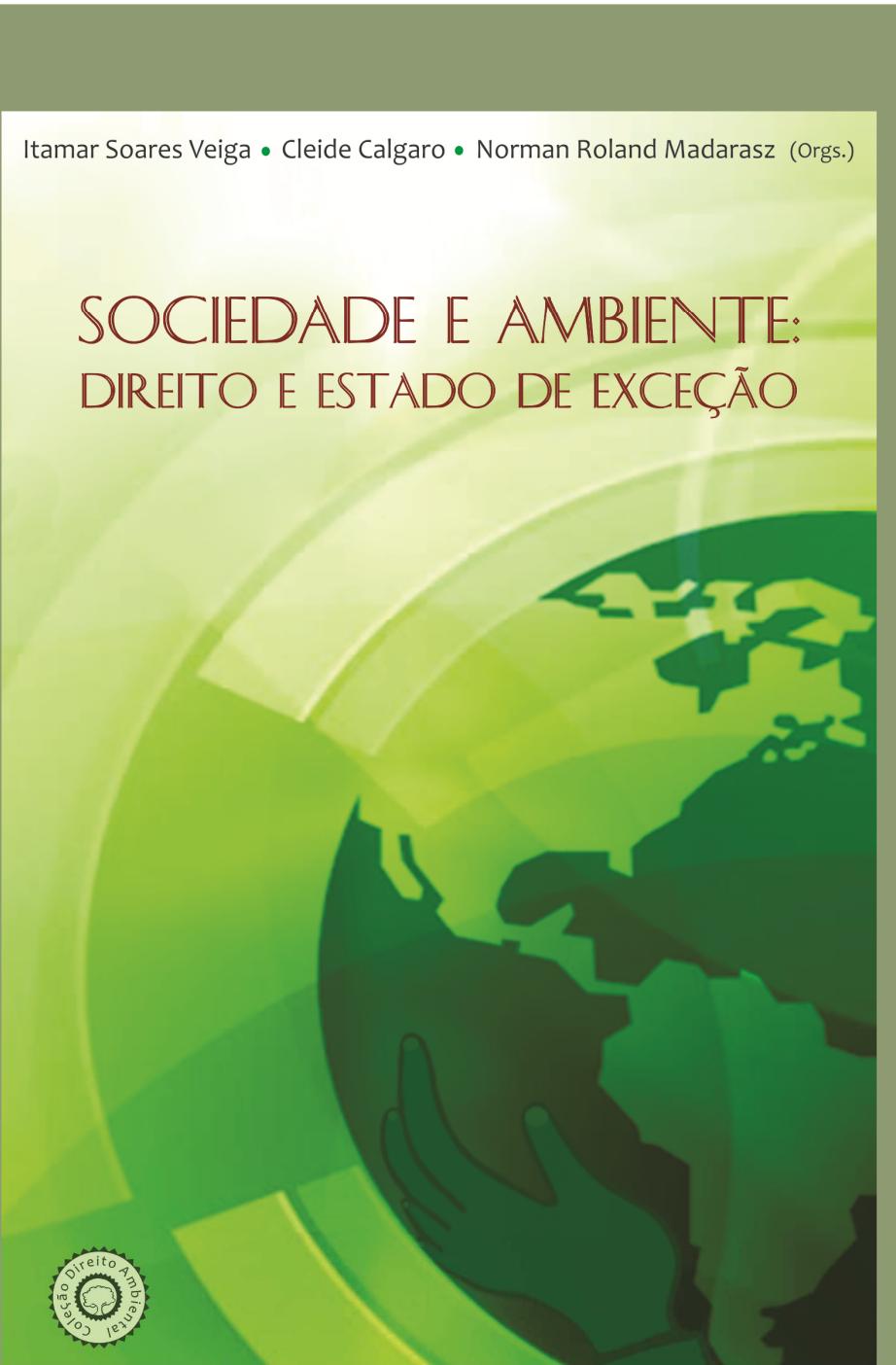


Itamar Soares Veiga • Cleide Calgaro • Norman Roland Madarasz (Orgs.)

SOCIEDADE E AMBIENTE: DIREITO E ESTADO DE EXCEÇÃO



Sociedade e ambiente: direito e estado de exceção

Organizadores

Itamar Soares Veiga

Possui Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do RS (PUCRS) (defesa em março de 2007). Mestrado em Filosofia pela mesma Universidade. Graduações em Bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1996-1998). Atualmente é professor na Universidade de Caxias do Sul, na graduação e pós-graduação. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e História da Filosofia, atuando principalmente com seguintes temas: Heidegger e a técnica, fenomenologia e hermenêutica, lógica e computação, ética e biopolítica.

Cleide Calgaro

Possui Doutorado em Ciências Sociais na linha de pesquisa “Atores Sociais, Políticas Públicas, Cidadania” (2013) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutorado em Filosofia (2015) e em Direito (2016), ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). É doutoranda em Filosofia na linha de pesquisa “Ética e Filosofia Política”, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestra em Direito, na linha de pesquisa “Direito Ambiental e Biodireito” (2006) e Mestra em Filosofia na linha de pesquisa “Problemas Interdisciplinares de Ética” (2015), ambos pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bacharela em Direito (2001) e bacharelada em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. É vice-líder do grupo de pesquisa “Metamorfose Jurídica”, vinculado ao Centro de Ciências Jurídicas e Mestrado em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Também atua no Observatório Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente, na Universidade de Caxias do Sul (UCS), em convênio com a Universidade Católica de Brasília (UCB) e no Cedeuam Unisalento – *Centro Didattico Euroamericano sulle Politiche Costituzionali na Università del Salento-Itália*. Desenvolve pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Direito, Ciências Sociais e Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: direito socioambiental, meio ambiente, constitucionalismo latino-americano, direitos fundamentais, democracia, relação de consumo, hiperconsumo, filosofia política e social.

Norman Roland Madarasz

Professor adjunto no PPG em Filosofia e PPG em Letras, ambos da Escola de Humanidades da PUCRS, onde desenvolve pesquisa no campo da Filosofia francesa contemporânea (ontologia, estruturalismo, biolinguística e filosofia política), na literatura francesa e nos estudos de gênero. Possui Graduação em *Philosophy (Honours)* no *McGill University* (1986) [CEGEP no *Marianopolis College*, Montreal], *Maitrise de Philosophie*, Diplôme d’Études approfondies (D.E.A.) en philosophie, e Doctorat en philosophie (*Université de Paris 8 – Vincennes à Saint-Denis* -1999), sob orientação de Alain Badiou. Possui também um *D. Litt* em *Applied Ethics* da *Monarch Business School Switzerland* (2011). De 1999 até 2004, atuou como jornalista para a *CounterPunch* e *Islam on Line*. Era bolsista Capes-PVE (2005 e 2006) no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho. De 2010 até 2012, atuou como coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade, onde também coordenou a criação da licenciatura em filosofia. Autor de três livros, organizador de mais quatro e tradutor de dois livros de Alain Badiou para o inglês, é também um dos editores da revista *Veritas*.



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:
Ambrósio Luiz Bonalume

Vice-Presidente:
José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:
Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:
Odacir Deonizio Graciolli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:
Nilda Stecanelia

Diretor Administrativo-Financeiro:
Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:
Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:
Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldo Rech (UCS)
Asdrubal Falavigna (UCS)
Cesar Augusto Bernardi (UCS)
Guilherme Holsbach Costa (UCS)
Jayme Paviani (UCS)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Nilda Stecanelia (UCS)
Paulo César Nodari (UCS) – presidente
Tânia Maris de Azevedo (UCS)

© dos organizadores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

S678 Sociedade e ambiente [recurso eletrônico] : direito e estado de exceção / org.
Itamar Soares Veiga, Cleide Calgaro, Norman Roland Madarasz. – Caxias
do Sul, RS: Educs, 2018.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.
ISBN 978-85-7061-915-0

1. Gestão ambiental. 2. Desenvolvimento sustentável. 3. Direito
ambiental. I. Veiga, Itamar Soares. II. Calgaro, Cleide. III. Madarasz, Norman
Roland.

CDU 2. ed.: 502.13

Índice para o catálogo sistemático:

1. Gestão ambiental	502.13
2. Desenvolvimento sustentável	502.131.1
3. Direito ambiental	349.6

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

SUMÁRIO

Apresentação	6
Prefácio	8
Jesús Manuel Araiza	
1 Modernidade, consumo e sustentabilidade: a teoria do decrescimento como instrumento de mudança da racionalidade moderna.....	13
Agostinho Oli Koppe Pereira – Filipe Rocha Ricardo – Henrique Mioranza Koppe Pereira	
2 Biopolítica, pós-história e animalização	30
André Brayner de Farias	
3 Biopolítica e urbanização: estratégias de controle e exclusão social	46
Augusto Jobim do Amaral – Henrique Mioranza Koppe Pereira	
4 Espécies exóticas, invasões biológicas e o imaginário biopolítico da modernidade: aproximações desde a antropologia ambiental	66
Caetano Sordi	
5 As palavras e as virtudes – seus impactos no cotidiano	82
Carlos Roberto Sabbi – Geraldo Antônio da Rosa	
6 Vida política: sentir e con-sentir	99
Caroline Izidoro Marim	
7 Ecos de Tântalo: a sociedade de consumo, o adestramento do indivíduo e os impactos socioambientais	119
Cleide Calgaro – Lucas Dagostini Gardelin – Paulo César Nodari	
8 A epidemia de patologias mentais e a sociedade do esgotamento.....	137
Fabio Caprio Leite de Castro	
9 A crítica fenomenológica ao naturalismo e a questão ecológica	149
Fabricio Pontin – Juliana Missaggia	
10 A “exceção” e a exterioridade: do terrível ao possível.....	163
Itamar Soares Veiga	

11	Biodemocracia: uma leitura a partir da decolonialidade do saber.....	179
	Liton Lanes Pilau Sobrinho – Nara Suzana Stainr Pires	
12	Reflexões sobre as políticas culturais no período de exceção: avanços e retrocessos.....	196
	Margarete Panerai Araújo – Judite Sanson de Bem – Moisés Waismann	
13	O prisioneiro inumano: repensando relações de poder pelo olhar experimental.....	206
	Matheus de Mesquita Silveira	
14	Hannah Arendt: política e/com justiça (ensaio).....	219
	Sônia Maria Schio	
15	Os direitos humanos e a hospitalidade dos refugiados sob os princípios da teoria da dádiva	237
	Beatriz Flexa Ribeiro Proença Gomes da Silva – Leandro Benedini Brusadin Bruno Camilloto	
16	Barreiras científicas: as desacertadas da biopolítica	256
	Norman Roland Madarasz	
	Posfácio	280
	Magno Federici Gomes	

Apresentação

Esta coletânea, que se apresenta à comunidade científica, com o título: **SOCIEDADE E AMBIENTE: DIREITO E ESTADO DE EXCEÇÃO** possui vínculo direto com os projetos de pesquisa “Direito socioambiental e o constitucionalismo democrático latino-americano” e “Ética socioambiental e o constitucionalismo latino-americano para a construção de uma democracia socioecológica na sociedade consumocentrista”, que está sendo desenvolvida no Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica, vinculado ao Mestrado e Doutorado em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Ao mesmo tempo, está vinculada à pesquisa “Filosofia e interdisciplinaridade”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e no projeto “Ética e tecnociência – uma abordagem fenomenológica”, vinculado ao Mestrado em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Ele se enquadra, também, no Núcleo de inovação e desenvolvimento: observatório de cultura de paz, direitos humanos e meio ambiente.

O escopo da presente obra é apresentar à discussão da comunidade científica estudos, ensaios teóricos, debates conceituais sobre a temática voltada a temas de direito socioambiental, numa análise ética e jurídica vislumbrando as principais questões acerca dessa temática.

O livro não apresenta resultados das pesquisas, pois as mesmas não se estão concluídas. O grupo de pesquisadores sentiu a necessidade de juntar, numa obra, opiniões e entendimentos de pesquisadores de distintas instituições sobre o tema pesquisado, possibilitando, assim, a ampliação das discussões tanto na área do direito como na da Filosofia, sendo que a coletânea articula pesquisadores de diversas universidades do Brasil.

Destaca-se que a contribuição e os textos são tanto de mestrandos, doutorandos, como de doutores e pós-doutores, momento em que o conhecimento pesquisado é socializado à comunidade acadêmica, permitindo o debate e a apresentação de possíveis soluções à problemática apresentada.

Como se pode observar pelos títulos dos capítulos e por suas exposições, todos estão articulados sobre o tema central, temas de direito socioambiental e permeiam com a discussão ética e jurídica na sociedade moderna, no que se

refere a questões voltadas ao estado de exceção, ao direito, à ética e ao meio ambiente.

Do mesmo modo, espera-se que, com a presente obra, se possa outorgar à comunidade acadêmica material crítico sobre o tema da pesquisa, capaz de construir novos caminhos e avultar novas soluções para as problemáticas apresentadas na sociedade democrática e brasileira.

Os Organizadores.

Prefácio

Jesús Manuel Araiza*

Quizá no haya asunto más importante en el ámbito de la acción ni en la investigación de las cosas humanas que el que se refiere a la felicidad. Pues todos nuestros proyectos y de modo semejante todas nuestras acciones, actividades y elecciones se orientan hacia un cierto bien; y cobran pleno sentido en nuestra existencia gracias al hecho de que, a partir de ellas y a través de ellas – especialmente mediante su ejecución y realización –, esperamos alcanzar el bien mejor de todos los bienes: la felicidad. Y no importa si aquello que nos mueve en esa búsqueda es la felicidad de nosotros en particular, o la felicidad de la comunidad toda en general. Pues, en cualquier caso, como afirma Aristóteles (EN I 1, 1094b 7), es evidente que la noción del bien y de la felicidad para un solo individuo y para una comunidad entera es prácticamente una sola y la misma, aun cuando es sin duda más bello y más divino alcanzar el máximo bien para una comunidad completa.

Pues bien, si hemos de definir conforme a estas premisas el contenido temático del presente libro intitulado “**SOCIEDADE E AMBIENTE: DIREITO E ESTADO DE EXCEÇÃO**”, diremos que en el centro del mismo, al congregar en un solo volumen en torno a una sola cuestión la contribución de especialistas de muy variadas disciplinas en las humanidades y ciencias sociales, subyace en ello un propósito idéntico y uniforme: establecer cómo podemos hacer frente a los grandes problemas políticos, económicos y socio-ambientales de Brasil y del mundo entero, si queremos alcanzar una vida mejor; vale decir, si queremos ser felices no solo en nuestro entorno más inmediato, dentro de las fronteras de nuestra geografía política, sino en nuestro hábitat todo, en nuestra casa común; ahí donde no solamente cohabitan los seres humanos, sino donde conviven

* Jesús Manuel Araiza es Doctor en Filosofía por la **Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania**, con estudios de Maestría en Letras Clásicas por la **Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)** y Lic. en Ciencia Política por la misma **UNAM**. Actualmente es Profesor-Investigador en el Centro de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales de la **Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM)** y Profesor en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la misma Universidad. Además es Profesor y Tutor en el **Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM**.

también, junto con el hombre, todas las demás especies de animales y de seres vivos.

Grandes problemas que padecemos y que padecen las sociedades de consumo hoy en día, tales como las compras compulsivas, la insaciabilidad en el consumo de bienes y servicios, la acumulación e incremento irracional de residuos y los consecuentes daños causados a la sociedad y al medio ambiente, tales como la contaminación del aire, del agua y de la tierra, la afectación al clima, la proliferación de enfermedades, de epidemias, la explotación de personas, emigraciones, la generación de pobreza, el sometimiento de los seres humanos mediante el adiestramiento en hábitos insanos de consumo, la generación de necesidades superfluas y muchos otros más, son problemas que se abordan en este libro desde la perspectiva de las más variadas ciencias: desde la ciencia jurídica, desde la filosofía política, desde la antropología, la biología y la ecología, desde la lingüística, la epistemología, la sociología, la ética y la ciencia política.

La tendencia compulsiva a la adquisición de bienes materiales parece ser uno de los síntomas de las sociedades actuales. Ocurre como si el hombre contemporáneo considerara que la felicidad se alcanza especialmente en la medida en que se obtiene una mayor posesión de bienes materiales. La felicidad parece ser puesta ante todo en la posesión de bienes materiales, en la acumulación de dinero y en la persecución de la riqueza, sin considerar un hecho fácil de constatar: que en algunos casos basta con consentir un poco nuestro deseo, y con que seamos un poco consecuentes con nuestro apetito de lo placentero, para que éste se vuelva rebelde y difícil de domeñar. Ocurre al hombre contemporáneo en la vida privada y en su relación con los demás, aquello mismo que se muestra en el ámbito público entre los gobiernos en general tanto en su interior como en su relación con los demás Estados. Todos, en efecto, parecen estar marcados por el mismo padecimiento: por un apetito insaciable de adquisición de bienes económicos.

La creencia que predomina en todos los niveles, tanto en el ámbito privado e individual, como en el orden familiar y en el ámbito público, es que la felicidad se alcanza en la medida en que se adquiere una mayor posesión de bienes materiales. Y esto no es para nada extraño. Pues sucede que aquellas cosas por las que se considera feliz a un solo individuo, esas mismas suelen ser

consideradas a su vez como causantes de la felicidad de una comunidad entera. Y es que sucede como afirma Aristóteles, que “cuantos colocan en la riqueza la vida feliz de un solo individuo, esos mismos consideran dichosa también a la ciudad en su conjunto, si ella es rica. Y cuantos honran sobre todo la vida tiránica, esos mismos afirmarán que la más feliz es también la ciudad que gobierna al máximo número de ciudadanos” (Pol. VII 2, 1324^a 8).

Por otra parte, conviene advertir que hoy en día, en el ámbito político y dentro de un mundo llamado globalizado, sobresale una bipolaridad: la contrariedad entre riqueza y pobreza extremas a nivel mundial. Por un lado, están los países que concentran un enorme caudal de riqueza y, por otro, están los que concentran grandes carencias y una gran masa de pobres. Esta bipolaridad a menudo se replica, a su vez, dentro de los propios países, en la mayoría de los cuales sobresale una pequeña porción de grandes ricos y una enorme masa de gente que vive en extrema pobreza.

Hoy en día, pues, el mundo se divide en general entre los países ubicados en el hemisferio norte y los ubicados en el hemisferio sur. Los unos, desarrollados e industrializados, son los llamados países del Primer Mundo, productores, acreedores y financieramente robustos; los otros, los llamados del Tercer Mundo son países subdesarrollados, sub-industrializados y destinados a proveer de materia prima a los primeros, de los cuales, en general, son deudores y financieramente dependientes.

El resultado de este orden mundial es que, precisamente aquello que ocurre en el entorno de las relaciones internacionales, donde dominan las grandes potencias financieras, militares y económicas, eso mismo se impone en los hechos al nivel de los gobiernos locales. Por el predominio de un sistema fundado especialmente en el comercio, la usura y la persecución de riqueza, en las últimas décadas en la mayoría de los demás países tiende a prevalecer una forma de gobierno oligárquica, administrada por unos pocos y ricos para beneficio de esos mismos pocos y ricos, en detrimento de una amplia capa de pobres y una cada vez más escasa clase media. Un ejemplo de este proceso de pauperización es el caso de España, en donde el establecimiento de un régimen oligárquico ha arrastrado consecuencias funestas para la clase media.

En este contexto político y social de un mundo llamado globalizado, surgen y se extienden creencias que la mayoría de los hombres – por ignorancia o

inexperiencia – admite sin más como verdades o como argumentos convincentes, aun cuando en realidad se trate de falacias y de argumentos frágiles, fácilmente refutables por medio de la palabra y refutados por los hechos mismos. Una de tales falacias es la afirmación de que los países llamados del primer mundo como los Estados Unidos de Norteamérica, como Canadá, Alemania, Reino Unido, Francia y otros más son democracias. En realidad se trata de gobiernos oligárquicos, fundados sobre el principio de la búsqueda de riqueza, en especial para beneficio de las clases económicamente poderosas en cada uno de esos países.

Todo ello explica por qué el motor de las relaciones tanto dentro como fuera de los Estados es ante todo la relación comercial, el intercambio de personas, de bienes y servicios y el intercambio de dinero. Pues el fin y aquello que se considera un bien, aquello con vistas a lo cual todos hacen todas las cosas, es la ganancia. Sin embargo, al colocar la riqueza en el orden de fin, como si en ella consistiera la felicidad, se pervierte la naturaleza misma de la riqueza. Pues todo instrumento sirve para algo y su límite es el uso para el cual sirve. Todo instrumento es, por tanto, un medio para un fin determinado. Y la riqueza es una multitud de instrumentos. De modo que la riqueza es una multitud de medios para un fin, no un fin en sí mismo. De ahí que diga Aristóteles que el exceso en la posesión de bienes materiales causa un perjuicio; o, si no causa un perjuicio, al menos no es útil para quien los posee.

Pero además, por otra parte, es evidente que el deseo de acumular bienes tiende a volverse ilimitado cuando no se le impone desde adentro un freno, de modo que la búsqueda de bienes materiales estimulada por él, llega a ser, como él mismo, insaciable e ilimitada. De manera que el resultado lógico llega a ser la insatisfacción permanente.

En el caso del consumidor compulsivo tan frecuente en nuestras sociedades actuales sucede por lo tanto algo semejante a lo que ocurre a un consumidor de drogas. Basta, en efecto, con que comience al principio a consentir un poco a su deseo, primero quizá con alguna bebida alcohólica ligera; para luego continuar con la sustitución de esta por otra de mayor potencia; y pasar después al consumo de alguna droga aún más potente que las anteriores; para terminar finalmente en una adicción que no sacia ni calma al apetito de lo placentero, por más ingesta que se le administre.

Pues bien, estas son solo algunas reflexiones preliminares que en una primera lectura despiertan en uno de sus lectores los autores de los diversos ensayos reunidos en el presente volumen. El diagnóstico y la exposición de los problemas planteados en este libro dejan clara la enorme tarea que no solamente tienen los gobiernos y los Estados en nuestro planeta, sino también la enorme responsabilidad que a cada uno de los ciudadanos del mundo nos toca. Uno de los grandes méritos del presente libro que conviene destacar, es que ejercita en el lector el hábito de pensar precisamente acerca de problemas que conciernen no al ser humano en general, sino a este ser humano en particular, a este lector en concreto, que busca respuestas de orden práctico a su pregunta sobre su felicidad, sobre el sentido de su existencia y sobre su estar en el mundo.

Modernidade, consumo e sustentabilidade: a teoria do decrescimento como instrumento de mudança da racionalidade moderna

Agostinho Oli Koppe Pereira *

Filipe Rocha Ricardo **

Henrique Mioranza Koppe Pereira ***

Introdução

Neste capítulo aborda-se a questão da racionalidade econômica própria da sociedade moderna de consumo. Nesse contexto, evidencia-se que o modo de pensar da modernidade transformou a coletividade, o tecnicismo individualista e a preocupação econômica com o crescimento, que afeta a humanidade: de produtores a consumidores insaciáveis. A modernidade trouxe, sim, muitos avanços; entretanto, o progresso tornou-se um problema.

A sociedade contemporânea enfrenta uma crise ambiental, em razão das catástrofes, mudanças climáticas e ecológicas. Discutem-se as causas da crise e os planos teóricos para enfrentá-la. Dentre os modelos mais citados, está a “sustentabilidade” e o “desenvolvimento sustentável”, comum em discursos políticos, econômicos e empresariais.

Entretanto, o modelo de sustentabilidade comumente apresentado está vinculado aos anseios da sociedade moderna de consumo; não busca uma libertação da racionalidade presente na modernidade, muito pelo contrário, pretende dar sustentabilidade ao mercado e ao desenvolvimento. Nesse sentido,

* Doutor e Pós-Doutor em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor titular no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Coordenador do Grupo de pesquisa Metamorfose jurídica.

** Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Bolsista Capes. Pós-Graduado em Direito Público pela Fundação do Ministério Público (FMP-RS), Bacharel em Direito pela Universidade Luterana do Brasil (Ulbra), Advogado.

*** Doutor em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc). Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), pesquisador colaborador no grupo “Metamorfose Jurídica” da UCS, e professor no curso de Direito Civil da Universidade de Caxias do Sul.

Enrique Leff aponta que a crise está relacionada à racionalidade econômica, apontando a necessidade de mudança dessa racionalidade, a fim de efetivar políticas sustentáveis.

Reconhecendo o problema da racionalidade que vige na sociedade atual, é necessário pensar em alternativas. Nesse contexto, o projeto de decrescimento tem surgido como uma proposta diferenciada, que, por meio de princípios próprios, pretende modificar a razão moderna. O modelo de decrescimento visa a diminuir o consumo e o desperdício da sociedade, fazendo uma crítica ao desenvolvimentismo e ao crescimento, nos quais é impossível pensar em sustentabilidade.

Objetiva-se com o presente capítulo traçar conceitos essenciais da modernidade, do consumo e da modernidade reflexiva; verificar o discurso da sustentabilidade existente dentro da racionalidade moderna, trazendo o decrescimento como um projeto de mudança dessa racionalidade e construção de modelos sustentáveis.

Nos termos propostos pelo estudo, é necessário repensar as práticas econômicas e o modelo de produção na modernidade. O decrescimento pode ser um projeto viável, pois reconhece os problemas do desenvolvimentismo, enquanto tem propostas políticas, teóricas e culturais a serem executadas em âmbito local, fomentando uma antiglobalização.

Modernidade e consumocentrismo: reflexão sobre a racionalidade moderna

A modernidade não é um período linear na História, que começou em uma determinada época e que se entende de forma igualitária por todos os países do globo. Pode-se identificar alguns elementos e ideais que identificam a modernidade, os quais serão utilizados na análise dos fenômenos contemporâneos, em especial para entender o consumo como fenômeno social e os efeitos da modernidade na questão ambiental.

Giddens identifica a modernidade por meio de quebras no pensamento, que separam a ordem tradicional da moderna, chamando de descontinuidades. Segundo ele, três mudanças essenciais identificam a modernidade: 1) *ritmo de mudança*, na modernidade a velocidade de mudança é extrema; 2) *escopo de*

mudança, conforme surge uma novidade, gradativamente ela atinge todo o globo, faz parte da modernidade essa interação global; e 3) *natureza intrínseca das instituições modernas*: muitas criações só surgiram na modernidade, não existiam em modelos anteriores, o estado nação, trabalho assalariado, e a transformação de mercadorias em produtos. (GIDDENS, 1991, p. 12).

Entre os fenômenos que a modernidade traz, destaca-se o modelo tecnicista de produção do conhecimento. É com a modernidade, em especial por meio do pensamento de Descartes,¹ que a ciência deve ser realizada por meio de um método racional e ordenado, a fim de compreender o mundo e transformá-lo. Esse modo de pensar influencia o progresso científico da modernidade.

Segundo Ost: “É o trabalho do artesão que serve de modelo ao progresso científico e não o inverso, porque a ciência moderna é tecnicista e já não especulativa. O seu objeto não é conhecer o mundo, mas fabricar outro mundo, mais avançado. Assim inicia-se, conquistadora e triunfante a era do artifício”. (OST, 1995, p. 49).

O modelo de produção do conhecimento na modernidade é evidentemente tecnicista e metódico. É um modo de pensar racional que pretendia libertar a sociedade das irracionalidades, dos mitos, das religiões, e do uso arbitrário do poder, assim revelaria as qualidades universais da humanidade. (HARVEY, 1992, p. 23). John Gray faz uma crítica muito pertinente sobre a destruição do Planeta no processo de evolução humana:

A destruição do mundo natural não é o resultado do capitalismo global, da industrialização, da “civilização ocidental” ou de quaisquer falhas em instituições humanas. É a consequência do sucesso evolucionário de um primata excepcionalmente rapace. Ao longo de toda a história e pré-história, o avanço humano coincidiu com a devastação ecológica. (GRAY, 2006, p. 23).

A modernidade é um marco no protejo de evolução humana, com o ideal de esclarecimento (*Aufklärung*) dos iluministas, alcançado pela razão pela técnica. O termo *esclarecimento* aponta que a humanidade estaria no escuro, sem entender os fenômenos da natureza e sem utilizar todo seu potencial. Os

¹ O método dedutivo é a proposta de Descartes, em que um elemento é subdividido milhares de vezes, até se chegar à menor partícula possível, sendo mais fácil de entendê-lo, e transformá-lo. (DESCARTÉS, 1996, p. 23).

objetivos do projeto da modernidade é a evolução humana, que se daria por meio da técnica e ciência.

A modernidade é paradoxal em diversos sentidos. O domínio da razão e do saber científico prometia o desenvolvimento humano. Entretanto, a crença no tecnicismo e o esclarecimento moderno não deixaram de guardar em si as mesmas características míticas do momento pré-moderno, fenômeno identificado por Adorno e Horkheimer. Os autores, em *Dialética do esclarecimento*, objetivam explicar por que ao invés de elevar a humanidade, o mundo iluminado pela razão regrediu a um novo estado de barbárie. (ADORNO; HORKHEIMER, 2004, p. 11).

A razão moderna iluminista via, no conhecimento, um progresso inexorável; entretanto, Adorno e Horkheimer denunciam que os ideais iluministas da modernidade levaram um regresso à barbárie, pois “o esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2004, p. 37).

Segundo Adorno e Horkheimer (2004, p. 21), “a técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outro, o capital”. O saber científico apenas tem valor quando se mostra utilizável aos desígnios do mercado. Em razão da preocupação meramente técnica a modernidade com todo o seu progresso deixou de lado valores éticos e morais atinentes à evolução científica. Hoje, é possível encontrar falhas manifestas no projeto da modernidade, a evolução da ciência sem medida trouxe consigo problemas sociais, econômicos e ambientais.

Nesse contexto, surge uma relação perniciosa entre a ciência (tecnicista) e o modelo de sociedade capitalista na modernidade, a qual traz efeitos ainda mais maléficos. Pereira e Calgaro fazem uma análise semelhante:

A apropriação dessas “grandes conquistas” da modernidade fazem com que ela se aproxime cada dia mais do capitalismo, que torna as pessoas individualistas e possessivas, voltadas apenas para o seus objetivos pessoais. Essa modernidade é um estilo de vida que se apresenta como forma de inclusão e exclusão social. (PEREIRA; CALGARO, 2015, p. 15).

Dentre os fenômenos identificáveis no contexto de sociedade moderna, encontra-se o consumo, como forma de identificação e pertencimento à sociedade. Consumir pode equiparar-se à produção tecnicista da modernidade,

uma vez que ocorre de forma irrefletida, e ao mesmo tempo necessária. O projeto da razão iluminista levou, entre outras consequências, a uma sociedade individualista e consumista. Nesse sentido, Lipovetsky aponta que a técnica de fabricação padronizada permitiu a produção de mercadorias que passaram a ser vendidas a baixo custo, gerando consumo, em sua primeira fase. (LIPOVETSKY, 2007, p. 16).

O estudo aprofundado a respeito da modernidade demonstra a transformação da sociedade tradicional, que produzia para atender às suas necessidades, para uma sociedade consumista. O consumo nesse modelo ganhou outra característica social, em que o produto é utilizado como forma de exibição, para o reconhecimento de classe, há o prazer em comprar e consumir. (PEREIRA; CALGARO, 2016, p. 38-39).

Dentro da sociedade moderna, o consumo como necessidade se transforma em consumismo, o qual:

[...] faz parte uma realidade imposta aos cidadãos pela denominada sociedade de consumo. É o desejo de consumo exacerbado, no qual o indivíduo busca, incessantemente, produtos e serviços cada vez mais supérfluos, ou seja, que poderiam ser deixados de lado sem que isso criasse qualquer empecilho à vida. (PEREIRA; CALGAROTONIASSO, 2014, p. 11).

Chegamos no ponto em que já se fala em hiperconsumo (Lipovetsky) ou consumocentrismo (Agostinho Pereira). Com esses fenômenos, a sociedade moderna é caracterizada pelo consumo, trocou-se o *ser* pelo *ter*, havendo a transmutação da sociedade moderna para uma sociedade de consumo. (PEREIRA; CALGARO, 2016, p. 41).

A sociedade consumista é paradoxal, há um lado bom de favorecimento do desenvolvimento econômico da humanidade, e há danos ao meio ambiente. (PEREIRA; CALGARO, 2016, p. 33). Esse modelo leva à insustentabilidade ambiental, em que o consumocentrismo é a racionalidade vigente na sociedade capitalista, que por vezes é levada até mesmo ao discurso ecológico, que não reconhece os problemas da razão econômica por trás dos conceitos.

O direito exerce um papel fundamental na manutenção dos interesses econômicos vigentes. São inúmeros princípios e leis a respeito da temática ambiental, que visam a estabelecer a sustentabilidade juridicamente. Entretanto, esses instrumentos passam despercebidos na análise do mercado, curvam-se diante dos interesses econômicos. Nesse sentido, é importante a análise de

Agamben (2004) sobre o constante estado de exceção, que pode ser atribuído à análise da modernidade em relação ao meio ambiente. É como se o direito ambiental, em especial ao determinar sustentabilidade, estivesse suspenso e não fosse aplicado, em razão dos interesses do mercado que atua aqui como soberano. O poder que o capital exerce sobre o Estado gera um sentimento de anomia, uma vez que o direito o Estado age ou deixa de agir de acordo com os interesses econômicos. A lei permanece em vigor, mas sua aplicação está suspensa, em geral o direito está apresentando mera eficácia simbólica na implementação do desenvolvimento sustentável.

Em sua obra *Sociedade do risco*, Beck analisa o desenvolvimento da sociedade moderna, que se apropriou do conhecimento técnico e científico para produzir riquezas. Em contrapartida, na medida em que as riquezas são produzidas os riscos aparecem. São “problemas decorrentes do próprio desenvolvimento. O Processo de modernização torna-se ‘reflexivo’, convertendo-se a si mesmo em tema e problema”. (BECK, 2010, p. 24).

Beck, Giddens e Lash (1997) trabalham com a ideia de “modernidade reflexiva”, um momento avançado, em que vira um problema, mas também como um momento em que a sociedade interpreta os problemas existentes. É importante identificar que para os autores essa reflexão ocorre no avanço da modernidade, ou seja, é recente e contemporânea. Segundo Giddens:

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter [...]. O que é característico da modernidade não é uma adoção do novo por si só, mas a suposição da reflexividade indiscriminada – que, é claro, inclui a reflexão sobre a natureza da própria reflexão. (GIDDENS, 1991, p. 39).

Essa concepção de Giddens só pode ser aplicada ao modelo avançado da sociedade moderna. Segundo Beck, a reflexividade tem dois sentidos, primeiramente carrega a ideia de retorno, ou seja, uma resposta ao reflexo de uma atitude anterior. Já o segundo sentido de “reflexão” ocorrerá diante de uma ruptura, “um conflito interior na modernidade sobre as bases da racionalidade e o autoconceito da sociedade industrial”. (BECK; GIDDENS; LASH, 1997, p. 21).

A modernidade dentro desse contexto apresenta-se como um fenômeno complexo e paradoxal. Num primeiro momento, é a promessa de que a razão e o

esclarecimento levariam o ser humano a um novo patamar. Entretanto, a preocupação com o humano foi deixada de lado, trocou-se a fé na religião pela fé na ciência e na técnica. No avanço dessa sociedade industrial e tecnicista, chegamos no momento de instabilidade, em que esse modelo de racionalidade deve ser avaliado. Isso ocorreria no avanço da modernidade, dentro da Sociedade de Riscos, denominada de *modernidade reflexiva*, em que é necessário enfrentar a racionalidade. Segundo Beck, Giddens e Lash (1997, p. 47), “[...], a modernização reflexiva também – e essencialmente – significa uma “reforma da racionalidade” que faz justiça à ambivalência histórica a priori em uma modernidade que está abolindo suas próprias categorias de ordenação”.

Portanto, o modelo social moderno e contemporâneo encontra-se em um momento de extrema importância, tendo em vista o modelo consumocentrista vivenciado na sociedade contemporânea sociedade e a crise ambiental, é necessária a *reflexão* a respeito da racionalidade que vige sobre a modernidade. O consumocentrismo, a tecnicidade e a preocupação econômica já não respondem totalmente, é um momento de crise e reflexão, de quebra de paradigmas, segundo Thomas Khum:

A história da ciência indica que, sobretudo nos primeiros estágios de desenvolvimento de um novo paradigma, não é muito difícil inventar tais alternativas. Mas essa invenção de alternativas é precisamente o que os cientistas raro empreendem, exceto durante o período pré-paradigmático do desenvolvimento de sua ciência e em ocasiões muito especiais de sua evolução subsequente. Enquanto os instrumentos proporcionados por um paradigma continuam capazes de resolver os problemas que este define, a ciência move-se e com maior rapidez e aprofunda-se ainda mais através da utilização confiante desses instrumentos. A razão é clara. Na manufatura, como na ciência a produção de novos instrumentos é uma extravagância reservada para as ocasiões que a exigem. O significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião para renovar os instrumentos. (KUHN, 2006, p. 105).

Nesse contexto, é importante enfrentar o discurso do desenvolvimento sustentável, entre outras propostas, como forma de enfrentar os problemas da modernidade tecnicista. Entretanto, esses modelos encontram-se dentro da própria racionalidade econômica e não conseguem avançar na questão ambiental. Dentro da *modernidade reflexiva*, é necessário discutir a

racionalidade que está por trás do discurso do conceito de desenvolvimento sustentável.

Desenvolvimento sustentável: rationalidade econômica e rationalidade ecológica

Para entendê-la será considerada a obra de Henrique Leff, que tem trabalhado de forma crítica com as propostas ecológicas dentro de um modelo de rationalidade econômica.

Segundo Leff, a *sustentabilidade* está bipolarizada. De um lado, o termo *sostenible*, que está ligado à liberação do comércio e da atuação equilibradora do mercado. Nesse discurso, é possível a compatibilização entre ecologia e economia de mercado, como se eles pudessem se integrar sem conflitos. (LEFF, 2009, p. 228-229). O outro conceito, sustentável, aponta para uma democracia ambiental e para a participação direta da população, no manejo de seus recursos ambientais. Reconhece uma diferença essencial entre os povos e a marginalização social, (LEFF, 2009, p. 228-229).

Nessa perspectiva, o modelo de sustentabilidade que prevalece, no discurso das políticas mundiais, é o de *sostenibilidad*, ou seja, um modelo voltado à produção e ao crescimento econômico-capitalista. Por esse motivo, as últimas políticas de sustentabilidade, pautadas no discurso da *sostenibilidad*, não tem tido sucesso, por não reconhecerem os problemas do modelo econômico. Segundo Leff:

“O discurso do crescimento sostenible levanta uma cortina de fumaça oculta às causas reais da crise ecológica [...] se desconhece a degradação entrópica produzida pela atividade econômica exercida sob a rationalidade econômica [...] e se nega a origem antropogênica do fenômeno ao classificar seus efeitos como desastres “naturais”. (LEFF, 2009, p. 249).

O autor critica as políticas ditas *sustentáveis*, mas que têm cunho malicioso e escondem o real interesse. Utilizam-se fórmulas e números para que se mantenha a fé no mercado, o controlador dos processos no longo prazo. Por esse motivo se desconhece a ineficácia das políticas e os interesses na apropriação da natureza. (LEFF, 2009, p. 250). Lembra Leff que o modelo de desenvolvimento sustentável e a crise ecológica alertavam para a necessidade de

frear o crescimento, ante a possibilidade de um colapso. Entretanto, “[...] o discurso neoliberal afirma que já não existe contradição entre ambiente e crescimento. Os mecanismos de mercado se convertem no meio mais certo e eficaz de internalizar as condições ecológicas e os valores ambientais ao processo de crescimento econômico”. (LEFF, 2001, p. 22).

Nesse contexto, o modelo capitalista rompe com a harmonia dos sistemas naturais. A acumulação de capital e o consumo em escala global têm a necessidade de novos campos de investimentos, transferindo-se para os países subdesenvolvidos. A deformação do modelo de desenvolvimento contribui para o agravamento da crise ecológica, que se dá em razão do modelo de produção capitalista, dentro de uma racionalidade econômica; é essa racionalidade que domina o mundo, as formas de produção e riquezas, enfim, domina o próprio valor atribuído à natureza. (LEITE; MELO, 2015, p. 80).

Em razão disso, pode-se verificar a existência de um ecodesenvolvimentismo que não rompe com a racionalidade econômica. É “um discurso prático orientado a harmonizar a reprodução da natureza como objetos e meios do processo produtivo na reprodução ampliada de capital”. (LEFF, 2009, p. 216). Esse modelo vem congregando natureza e capital: em primeiro lugar, ao atribuir valor econômico aos bens ambientais, ou seja, torna-se um custo para ser internalizado pelo mercado; em segundo, ao tornar o ambiente, a cultura e o humano partes da mesma essência, ou seja, o capital. Nesse modelo neoliberal, a mão invisível do mercado regulará o equilíbrio ecológico. (LEITE; MELO, 2015, p. 82).

Na perspectiva neoliberal, os problemas ecológicos não surgem como resultado da acumulação de capital, nem por falhas do mercado, mas por não se haver uma atribuição dos direitos de propriedade e preços aos bens comuns. Uma vez que seja feito isso, as milagrosas leis de mercado encarregam-se de ajustar os desequilíbrios ecológicos e as diferenças sociais gerando a sustentabilidade. (LEFF, 2009, p. 235).

A crise ambiental é fruto da apropriação da natureza pelo capital, na maximização dos lucros, fruto da racionalidade econômica (LEFF, 2009, p. 150). As alternativas a esse modelo, no caso o “desenvolvimento sustentável”, também foi apropriada pela racionalidade econômica. Tudo isso se amplia diante de um

mundo globalizado, que pretende tornar homogêneos os padrões de consumo. (LEFF, 2009, p. 243).

Ao realizar críticas à racionalidade econômica, Leff aponta a necessidade de um novo modelo pautado em uma racionalidade ambiental. (LEFF, 2009, p. 233). É por meio da racionalidade ambiental que será possível desenvolver práticas verdadeiramente sustentáveis.

[...] A racionalidade ambiental leva a repensar a produção a partir dos potenciais ecológicos e das significações da natureza. Esta leva a uma política do ser, da diversidade, da diferença que reformula o sentido do uso da natureza na produção e abre as perspectivas do desenvolvimento para a construção social de um futuro sustentável. (LEFF, 2009, p. 280).

Nesse sentido, não há como se modificar o modelo de racionalidade econômica, sem uma proposta econômica para a sociedade. O modelo de produção e consumocentrismo que impera impossibilita um pensar ecológico. Entre as possibilidades de mudança à proposta de *descrescimento*, que pauta-se numa mudança de política e economia global, a qual pode se tornar um meio de modificar a racionalidade da modernidade.

Para a construção da racionalidade ambiental é necessária a articulação de quatro esferas: I) racionalidade substantiva, um sistema que define os valores que orientam as ações sociais para a criação da racionalidade ambiental (exemplo: equidade social, sustentabilidade, diversidade cultural); II) racionalidade teórica, sistematiza a racionalidade substantiva organizando os processos que constituem as condições para a construção da nova racionalidade produtiva; III) Racionalidade instrumental, cria os meios técnicos, entre os objetivos do desenvolvimento sustentável; IV) racionalidade cultural, sistema que não se submete a valores homogêneos, visa a produzir a identidade de cada cultura, para dar coerência às práticas produtivas de cada região, analisando seus recursos e entornos geográficos. (LEFF, 2001, p. 137).

O autor aponta que esse modelo encontra obstáculos em razão “das inéncias teóricas, dos obstáculos epistemológicos e da rigidez institucional, assim como dos interesses políticos e econômicos que sustentam e se beneficiam da racionalidade produtiva”. (LEFF, 2009, p. 169).

Dentro de uma ótica de crescimento, o conceito de desenvolvimento sustentável é utilizado com finalidades perversas, conforme evidencia Leff. Para

que haja uma mudança real, é necessária uma mudança de racionalidade. Os ideais de Leff podem ser corroborados com o projeto de decrescimento, que tem tentado uma modificação do paradigma da modernidade.

Decrescimento e mudança de paradigma: uma proposta para a mudança de racionalidade

Para uma mudança de racionalidade é necessário um projeto amplo que possa agir em todas as esferas da sociedade: na política, na técnica, na cultura e até mesmo na teoria. A proposta de Leff é inovadora nesse sentido de se buscar uma verdadeira sustentabilidade fora do modelo de racionalidade econômica e consumerista moderna. Nesse contexto, existe o projeto de decrescimento econômico como forma de alcançar sustentabilidade; com isso, a ideia de desenvolvimento sustentável, tão utilizada pelos interesses do mercado, pode ser deixada de lado.

O termo *decrescimento* deixa claro que não é uma proposta de desenvolvimento econômico. Tem como escopo primordial o abandono do objetivo de crescimento ilimitado, cujo motor é o lucro dos detentores de capital, por meio dos desastres ao meio ambiente. Não se objetiva diminuir o crescimento ou parar, tendo em vista os efeitos sociais que o não crescimento pode ter em uma sociedade pautada no crescimento. Deve-se mudar o modelo de sociedade para uma sociedade de decrescimento; quebrar a fé no crescimento. Uma sociedade que viverá melhor trabalhando e consumindo menos. (LATOUCHE, 2009, p. 5-6).

Em razão do modo como se apresenta, decrescimento é algo radicalmente novo, sendo uma opção para o desenvolvimento:

O decrescimento é exposto como uma ideia radicalmente nova. As suas novidades consistem em assumir que o crescimento suplementar das economias já desenvolvidas só agravará as desigualdades globais – em termos sociais e ecológicos – e que todas as teorias de desenvolvimento, sejam quais forem, tratam de como provocar o crescimento econômico. Deste modo, o decrescimento abre perspectivas radicalmente novas. (BOCCATO-FRANCO, 2013).

Desse modo, o decrescimento enfrenta o discurso sobre desenvolvimento sustentável, considerando a palavra *desenvolvimento* como tóxica. Esse termo tem sido utilizado de forma encantadora, com a finalidade de manter os lucros. Desenvolvimento e crescimento designam um dinamismo econômico como um fim em si mesmo. (LATOUCHE, 2009, p. 8-9).

A proposta do decrescimento questiona o progresso em todos os seus aspectos, pensando-se num pós-crescimento. É um modelo que trabalha dentro de outro paradigma, podendo ser considerado ilusório, no modelo de racionalidade economicista vigente na contemporaneidade. Por isso, o termo *decrescimento* deve ser entendido como um novo modelo que precisa ser implementado lentamente, como uma saída da racionalidade econômica e o fetiche social pelo consumo e desenvolvimentismo.

Latouche, considerado um dos pais da teoria do decrescimento, aponta que o crescimento choca-se com os limites da biosfera; o homem produz mais resíduos do que a Terra pode suportar. Por exemplo, o WWF no relatório Planeta Vivo aponta que o consumo humano já necessita de mais espaço do que o planeta dispõe para conter os resíduos e gases expostos na atmosfera. Segundo o autor, estamos vivendo a crédito, consumimos 30% além da capacidade de regeneração da biosfera. (LATOUCHE, 2009, p. 27-28).

Diante dessas circunstâncias, fica evidente que o desenvolvimentismo e o consumo desenfreado recaíram sobre a natureza. O decrescimento é uma ruptura com a racionalidade moderna produtivista. É necessária uma revolução cultural e a refundação do político. Segundo Latouche, o projeto de decrescimento é uma utopia, entendido como fonte de esperança, que não se refugia em coisas irreais, por isso é uma utopia concreta pautada nos oito Rs (erres. (LATOUCHE, 2009, p. 40)

Os oito Rs são considerados os princípios básicos do decrescimento, exigem mudanças em diversos setores da sociedade, podendo ser considerado uma forma de mudança da racionalidade moderna. São eles: *reavaliar*: a sociedade contemporânea se apoia em velhos valores burgueses, o dinheiro e o individualismo predominam. O altruísmo deveria prevalecer sobre o egoísmo; as preocupações sociais sobre o consumo ilimitado, o poder local sobre o global, entre outros. A sociedade prepara os indivíduos para o mundo do trabalho e da eficiência. Não viveríamos uma sociedade de consumo, se o modo de vida da

população fosse diverso (LATOUCHE, 2009, p. 43-44); *Reconceituar*: a mudança de valores acarreta um novo olhar sobre o mundo, devem ser redefinidos os conceitos de pobreza/riqueza, escassez/abundância. A economia transforma a abundância natural em uma escassez artificial, apropriando-se da natureza e dos seres vivos. (ex.: OGM, privatização da água, etc.) (LATOUCHE, 2009, p. 45-46); *reestruturar*: orientar a sociedade para um modelo de decrescimento, saída do capitalismo. Transformar os mecanismos para adaptar-se às mudanças de paradigma (LATOUCHE, 2009, p. 46-47); *redistribuir*: distribuição das riquezas e acesso entre classes e países do Norte e Sul. O consumo está muito vinculado ao *status*. Necessidade de diminuir a depredação dos países do Sul (LATOUCHE, 2009, p. 47-49); *relocalizar*: produzir localmente o que é essencial para aquela população local. Mercadorias e capital devem limitar-se ao indispensável. Isso deve ser levado também à cultura, a política que deve ser pensada de forma local (LATOUCHE, 2009, p. 49); *reduzir*: diminuir o impacto sobre a biosfera, e limitar o consumo e o desperdício dos hábitos contemporâneos. É necessário que o ser humano aprenda a viver mais devagar, menos longe. Mudar o trabalho, que deverá ser diversificado, até mesmo desintoxicar do trabalho como elemento importante no drama produtivista. Deve ser reconhecida a importância das atividades artesanais, artísticas, de contemplação, meditação, brincadeiras e até mesmo para estar alegre por estar vivo (LATOUCHE, 2009, p. 49-54); *reutilizar/reciclar*: ninguém contesta a necessidade de diminuir o desperdício. Entretanto, falta vontade política para pôr em ação esse modelo de reciclagem. (LATOUCHE, 2009, p. 54-55).

Esses verbos demonstram os objetivos do decrescimento, que busca demonstrar que a prosperidade de uma população não pode ser confundida com o mero crescimento ou desenvolvimento material. A humanidade pode prosperar através da qualidade de vida e da felicidade, com a participação da sociedade. Este é o desafio proposto pelo decrescimento: “florescer como seres humanos – dentro dos limites ecológicos de um planeta finito”. (JACKSON, 2013, não paginado).

Na análise do decrescimento como nova racionalidade e como um modelo de política a ser realizado de forma progressiva, um dos pontos mais importantes é o reconhecimento do poder local. O decrescimento depende da valorização da democracia ecológico-local, baseada na municipalidade, que, por sua vez, é

formada por comunidades menores e com a reinvenção dos *commons* (bens comunais, bens comuns, espaço comunitário), visando à redução das economias externas e do consumo de energia. (LATOUCHE, 2009, p. 59). Os fluxos monetários deveriam permanecer na região o máximo possível. A regionalização significa reinserir a economia na sociedade local e preservar o meio ambiente. (LATOUCHE, 2009, p. 67).

Embora o decrescimento, no modelo de sociedade moderna e consumocentrista, pareça incogitável, algumas medidas de decrescimento podem ser realizadas de maneira muito simples, como a redução da pegada ecológica, do consumo e do desperdício. Além disso, há medidas políticas mais avançadas que podem agir no mercado financeiro global, com a finalidade de manter o poder e o comércio local.

As propostas da teoria do decrescimento exigem uma reavaliação da modernidade, em especial em sua racionalidade econômico-tecnicista. É um projeto filosófico autônomo baseado na crítica ao desenvolvimento, crescimento, do progresso e principalmente da modernidade, propõe um rompimento radical com o modelo capitalista de excesso, consumo e desperdício desnecessários.

Considerações finais

Neste trabalho utilizou-se um marco teórico restrito em relação ao emaranhado de teorias sobre a modernidade. Houve escolha dos autores, pois ambos dialogam em seu posicionamento crítico frente aos problemas da modernidade e no reconhecimento de que uma racionalidade econômico-tecnicista foi preponderante na transformação da sociedade, que vive sua fase consumocentrista.

Diante dos autores escolhidos e do recorte do capítulo, é possível conhecer-se a racionalidade moderna, que, enquanto não for modificada, impossibilita a busca de uma verdadeira sustentabilidade. Nesse sentido, fica evidente que até mesmo o discurso com viés ecológico – desenvolvimento sustentável – é utilizado nos interesses da racionalidade moderna. O direito, nesse contexto, serve como um legitimador dos interesses econômicos, num modelo de estado de exceção. Dessa forma, o desenvolvimento sustentável por

vezes aparece como fomento ao crescimento econômico e ao aumento de produção. Esse modelo de sustentabilidade visa a manter os lucros do mercado; a sustentabilidade da racionalidade econômica depende dos lucros e do crescimento econômico.

Não há como incrementar uma verdadeira sustentabilidade dentro da lógica racional econômica e consumocentrista. Essa é a principal crítica que se aponta neste capítulo; por isso, é necessária a modificação dessa racionalidade, a fim de que se tenha um futuro sustentável. A racionalidade econômica é hegemônica, influencia a teoria, a técnica e os meios de produção, sendo em si mesma insustentável. Por isso, só haverá sustentabilidade com a mudança do modelo econômico vigente.

Diante da necessidade de mudança dessa racionalidade, o projeto de decrescimento encaixa como luva nas críticas de Leff, como se verificou no desenvolvimento deste trabalho. A teoria do decrescimento apresenta propostas concretas capazes de mudar a sociedade rumo ao decrescimento. Esse movimento é novo, e visa a ultrapassar a modernidade com o fomento dos valores locais e multiculturais, pautados na diversidade. Não parece ser uma proposta tão impossível, mas necessita de uma mudança de paradigma desenvolvimentista.

O decrescimento exige que, depois de verificados os problemas da modernidade, sejam reavaliados os conceitos e reimplementados valores esquecidos, como a convivialidade, o altruísmo e o respeito pela natureza. Deve-se abrir espaço para o diálogo com outras culturas, sem a arrogância característica da racionalidade moderna, que pauta-se exclusivamente na ciência e economia. Dessa forma, o decrescimento não é um modelo que já vem pronto, mas é uma fonte da diversidade, capaz de frear o desenvolvimentismo e consumismo da sociedade moderna.

Referências

- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2004.
- BECK, U. *Sociedade de risco*: rumo a uma nova modernidade. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

BOCCATO-FRANCO, A. A. Decrescimento em dez perguntas: perspectivas para o debate social, econômico e ambiental. *Ambiente e Sociedade*, São Paulo, v. XVI, p. 145-149, jul./set. 2013.

DESCARTÉS, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991

GRAY, J. *Cachorros de palha: reflexões sobre humanos e outros animais*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992.

JACKSON, T. *Prosperidade sem crescimento: vida boa em um planeta finito*. São Paulo: Abril, 2013.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LATOUCHE, S. O decrescimento como condição de uma sociedade convivial. *Cadernos Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, p. 1-13, 2006.

LATOUCHE, S. *Pequeno tratado do descrescimento sereno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LEFF, E. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LEFF, E. *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Petropólis, RJ: Vozes, 2009.

LEITE, J. R. M.; MELO, M. E. Da reapropriação social da natureza à epistemologia ambiental: novas rationalidades para a compreensão do ambiente. In: CUNHA, B. P. D. et al. *Os saberes ambientais, sustentabilidade e olhar jurídico* [recurso eletrônico]: visitando a obra de Enrique Leff. Caxias do Sul: Educs, 2015.

LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OST, F. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito*. Trad. de Joana Chaves. Lisboa: Piaget, 1995.

PEREIRA, A. O. K.; CALGARO, C. A modernidade e o hiperconsumo: políticas públicas para um consumo ambientalmente sustentável. In: PEREIRA, A. O. K.; HORN, L. F. D. R. *Relações de consumo: políticas públicas*. Caxias do Sul: Plenun, 2015. p. 13-32.

PEREIRA, A. O. K.; CALGARO, C. Desenvolvimento sustentável e o consumocentrismo: o paradoxo da modernidade. In: PEREIRA, A. O. K.; CALGARO, C.; PEREIRA, H. M. K. *O consumo na sociedade moderna* [recurso eletrônico]: consequências jurídicas e ambientais. Caxias do Sul : Educs, 2016. p. 33-51.

PEREIRA, A. O. K.; CALGARO, C.; TONIASSO, R. C. O Hiperconsumo e os riscos ambientais provocados por resíduos sólidos: uma análise da política nacional dos resíduos sólidos, tendo Caxias do Sul como referência. In: PEREIRA, A. O. K.; CALGARO, C.; HORN, L. F. D. R. *Hiperconsumo, riscos ambientais provocados pelos resíduos sólidos e políticas públicas nos municípios de Caxias do Sul e Passo Fundo*. Caxias do Sul: Plenun, 2014. p. 9-28.

2

Biopolítica, pós-história e animalização

André Brayner de Farias*

A humanização integral do animal coincide com a animalização integral do homem.
(Giorgio Agamben, *O aberto – o homem e o animal*. p. 122)

A condição biopolítica, que é também pós-histórica, pode ser indicada da seguinte maneira: quando não há mais uma diferença significativa entre humanos e animais em geral, saímos da condição política e entramos na condição biopolítica. A diluição dessa diferença, de nosso lado a animalização, do lado *deles* a humanização, é biopolítica porque ela impõe que transformemos as nossas necessidades políticas em meras necessidades biológicas, ou que elevemos as meras necessidades biológicas a um estatuto político. Essa comunhão entre nós e os animais, e que tardivamente tem provocado o discurso das éticas animais, deriva, no entanto, de uma variedade de poder sobre a vida cuja especificidade é a capacidade de se disseminar de forma ilimitada na proporção da própria variação dos processos vitais. Evidentemente, esse poder disseminante e penetrante move a sua economia através da análise, da descoberta, do conhecimento e até da invenção das múltiplas relações que envolvem os processos vitais. Se viveremos até os setenta ou até os oitenta ou até os cem; se devemos comer mais ou menos gorduras ou carboidratos; que tipo de drogas podemos ou devemos ingerir; quantas horas devemos dormir, a considerar que isso seja ainda uma necessidade; que dose de alegria e tristeza corresponde a uma noção *normal* ou *adequada* de saúde; é preciso tomar conhecimento de todas as substâncias e todos os gases que expelimos e inspiramos e os que fabricamos com as coisas que também expelem e absorvem

* Possui graduação em Oceanologia pela Universidade Federal do Rio Grande (1999), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2001) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Atualmente é professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, atuando principalmente com os seguintes temas: ética, estética, biopolítica, hospitalidade, alteridade, desconstrução, pós-história, ética ambiental, filosofia da natureza, filosofia da ecologia.

partículas invisíveis, quase que invariavelmente tóxicas; é preciso saber que circulam em nosso corpo e fora dele todos esses elementos, e que eles interferem na equação de nossa saúde; é preciso, é imperioso, basicamente, voltar toda a nossa atenção ao suprimento das *necessidades do viver*. E mais do que tudo, é preciso que essas necessidades sejam as próprias necessidades políticas. Assim se faz um animal político, precisamente um *animal biopolítico*.

O animal biopolítico, que é o homem ou qualquer vertebrado ou invertebrado, perdeu uma característica fundamental por onde se articulava até então politicamente, a *capacidade de agir*. Quem explica isso é Hannah Arendt em *A condição humana*.¹ Diz Arendt que a *ação* é nossa forma de realizar a condição humana por excelência, que não deixaremos de ser humanos se não *trabalharmos*, se não nos dedicarmos a realizar as condições econômicas de sobrevivência, ou se não nos dedicarmos a produzir coisas úteis (a condição da *obra*), mas deixaremos de ser humanos se não formos mais capazes de *agir*.² O que Arendt entende por *ação* é algo muito específico e deve ser interpretado no contexto estrito de sua teoria política: a capacidade especificamente humana de usufruir da própria liberdade por meio do discurso. Fazer uso do discurso, exercer publicamente o poder de tomar a palavra e, a partir daí, afirmar e exercer a sua própria *distinção* no mundo, eis o que significa autenticamente a condição política. Quando *agimos* investimos na pluralidade do mundo. Para Hannah Arendt, não há como falar em política sem falar em pluralidade.

Mas se a biopolítica, como explica Michel Foucault, é justamente expressa pela normatização dos modos de viver, qualquer sentido autêntico de *ação* em vista da afirmação da pluralidade só pode soar como dissonância, no horizonte da homogeneização biopolítica. Quando acatamos com o rebaixamento da nossa condição política em nível de nossas necessidades biológicas; quando a economia, conceitualmente uma atividade da vida privada e doméstica, passa a reger os assuntos da esfera pública e, principalmente, quando acatamos com essa regência, estamos de fato abrindo mão do vínculo entre ação política e pluralidade. Na realidade, estamos abdicando da ação e, consequentemente, da pluralidade. Hannah Arendt desenvolve sua teoria política tendo como paradigma o mundo da Grécia antiga. Ora, quando nos reportamos àquele

¹ ARENDT, H. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 8-25.

² ARENDT, op. cit., p. 220-221.

mundo social, parece que o conceito de ação política ressalta em sua autenticidade de *coisa da vida pública*. Mas é preciso não esquecer que se tratava de uma base econômica escravista: para que homens aristocratas tivessem o direito de exercer sua atividade pública, evidentemente, sua vida privada, sua economia, ou seja, sua casa deveria estar funcionando de forma tão garantida, que nenhum problema doméstico poderia alcançar a dignidade de uma questão política. No mundo antigo, a diferença fundamental sobre a qual assenta o conceito de política, a diferença entre o espaço público e o privado está garantida por uma estrutura social, em que mulheres e escravos ocupam-se da *economia*.

O que acontece no mundo moderno, industrial e capitalista é que a economia extrapola a esfera privada. Há um embaralhamento entre assuntos públicos e privados, de tal forma que o conceito de político perde sua autenticidade, modifica seu funcionamento. Surge a disciplina da *economia política*, conceito híbrido e impensável do ponto de vista da diferença entre esfera pública e esfera privada. Não é a economia que se eleva à política, mas a política que se rebaixa à economia. O conceito de *político* está fadado a empurrar num mundo de trabalhadores, pois as necessidades a serem reivindicadas politicamente tenderão a um condicionamento econômico: emprego, salário, acesso aos bens de consumo. Uma sociedade moderna e livre com uma economia forte e justa, ou seja, que garanta bom nível de empregabilidade e poder aquisitivo para um número significativo de pessoas, de maneira que não haja desigualdade discrepante, é uma sociedade politicamente bem resolvida. Em tal contexto, é natural que a pauta política volte a abordar as questões, digamos, mais conceitualmente políticas. De maneira geral, e sem querer discutir o mérito ou a estratégia de *identidades* desejarem expressar a diferença e a pluralidade, lembremos apenas das bandeiras identitárias – questões de gênero, de sexualidade ou ainda questões étnicas. O exemplo do Brasil dos últimos quinze anos é emblemático: a pauta identitária ganhou força e espaço na proporção de um revigoramento econômico e de uma notável redistribuição da riqueza. A tendência que percebemos hoje é que exatamente porque o Brasil ainda está longe de ser uma economia verdadeiramente forte, e mais longe ainda de ser justa, a defesa da diferença e da pluralidade perde força no terreno político: a necessidade de sobrevivência é mais urgente, o animal

biopolítico precisa comer e satisfazer suas carências, muito antes de desejar afirmar, ou mesmo de poder pensar, a sua distinção, muito antes de efetivamente poder *agir em prol da pluralidade*.

A *ação* como a atividade mais elevada da condição humana, conforme Hannah Arendt, está relacionada à nossa capacidade discursiva, que por sua vez está condicionada à liberdade. De fato, só quem é livre pode agir politicamente. O problema permanece atrelado ao conceito antigo de político, pois liberdade no mundo antigo significa essencialmente não ter de se ocupar da provisão das necessidades: o homem é livre quando não precisa trabalhar, considerando o conceito arendtiano de trabalho, ou seja, o esforço destinado à satisfação das necessidades vitais. Em outros termos, *o homem é livre quando pode viver uma vida diferente de uma vida meramente animal*. Se os problemas econômicos passam a reger a nossa vida, Hannah Arendt explica que substituímos a *ação* pelo *comportamento*:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária.³

A sociedade cria uma noção de política compatível com ela própria, derivada dela, essa noção de governança dos modos de viver. A ação política torna-se economicamente inviável, a liberdade, um valor que será repaginado, por exemplo, pela ideia propagandeada no liberalismo de que o indivíduo é livre quando pode fazer várias escolhas e que o mercado é o melhor mecanismo para fazer variar as opções de escolha dos indivíduos, a famosa lei da oferta e da procura: os indivíduos serão tanto mais livres quanto mais variadas forem suas opções de escolha. Para usar o conceito de Vilém Flusser em seu *Universo das imagens técnicas*, essa análise do *comportamento* configura exatamente a noção flusseriana de *aparelho*. Para Flusser, a máquina fotográfica é o protótipo de todo aparelho que passa a proliferar e a constituir o mundo pós-histórico: somos

³ ARENDT, op. cit., 2014, p. 49.

livres para fazer o que quisermos, mas só podemos querer o que o aparelho tem a oferecer.⁴ Ou seja, somos funcionários do aparelho, de múltiplos aparelhos.

A chave da análise pós-histórica de Flusser é a teoria da comunicação. Para Flusser a pergunta pelo nosso modo preferencial de comunicação é o que orienta a compreensão de nosso condicionamento pré-histórico, histórico e pós-histórico. O movimento histórico resulta do tensionamento entre o código bidimensional, a imagem, e o código linear, a escrita. Diz Flusser que a escrita rasga o tecido da imagem, desfia a imagem e, dessa forma, *liberta* o homem da circularidade temporal e da idolatria, que é quando a imagem deixa de ser meio de comunicação e de orientação no mundo e passa a ser finalidade ou objeto de adoração, evidentemente comprometendo tanto a comunicação quanto a orientação no mundo. Pela escrita o homem recupera a dinâmica do mundo e de si mesmo. A condição histórica associa-se à liberdade e à ação política. Hannah Arendt diz que a *ação* é o esforço para se distinguir e ser lembrado.⁵ Em contraste, o comportamento ou o disciplinamento é justamente o esforço para *não ser lembrado*. O advento da sociedade disciplinada, impulsionado pela expansão da economia tornada problema de ordem pública ou política, coincide justamente com o advento da *imagem técnica* (fotografia), como protótipo de um novo modo de comunicação e de existência. O homem comportado e disciplinado tenderá a reduzir ou mesmo suspender o seu engajamento histórico.

⁴ FLUSSER, V. *Universo das imagens técnicas*: elogio da superficialidade. (2010). A análise de Flusser refere-se ao fotógrafo e ao gesto de fotografar. O fotógrafo, o gesto de fotografar e a fotografia são protótipos respectivos do *funcionário* (condição humana pós-histórica), do *comportamento pós-histórico* e da *imagem técnica*. Eis o trecho de referência: “O fotógrafo profissional parece levar o seu aparelho a fazer imagens segundo a intenção deliberada para a qual o fotógrafo se decidiu. Análise mais atenta do processo fotográfico revelará, no entanto, que o gesto do fotógrafo se desenvolve por assim dizer no ‘interior’ do programa do seu aparelho. Por certo, o aparelho faz o que o fotógrafo quer que faça, mas o fotógrafo pode apenas querer o que o aparelho pode fazer.” (FLUSSER, 2010, p. 28, grifo nosso). Ver também do mesmo autor *Filosofia da caixa-preta: ensaio para uma futura filosofia da fotografia*, de onde retiro o seguinte trecho: “O aparelho funciona, efetiva e curiosamente em função da intenção do fotógrafo. Isto porque o fotógrafo domina o *input* e o *output* da caixa: sabe com que alimentá-la e como fazer para que ela cuspa fotografias. Domina o aparelho, sem, no entanto, saber o que se passa no interior da caixa. Pelo domínio do *input* e do *output*, o fotógrafo domina o aparelho, mas pela ignorância dos processos no interior da caixa, é por ele dominado. Tal amálgama de dominações – funcionário dominando aparelho que o domina – caracteriza todo funcionamento de aparelhos.” (FLUSSER, 2002, p. 24-25).

⁵ ARENDT, op. cit., p. 10.

As análises biopolíticas de Michel Foucault e a filosofia pós-histórica de Vilém Flusser são reveladoras do mesmo modo de vida comportado, disciplinado ou aparelhado.⁶ O animal biopolítico é o homem pós-histórico ou, ainda, o animal *laborans* de Hannah Arendt:⁷ em síntese, um ser vivente, ocupado permanentemente em seguir padrões de comportamento, ocupado em gerir sua própria economia, ocupado em assimilar necessidades constantemente inventadas para a gestão da vida. É como se tivéssemos caído em uma espécie de buraco, cuja consistência é a produção de necessidades a serem assimiladas e satisfeitas, não há como sair do buraco, pois sempre haverá uma nova necessidade a ser considerada. O fato de que nesse buraco convivemos com os animais em geral não precisa ser imediatamente moralizado. Não precisamos encenar o nojo desse reconhecimento ainda, nem correr para anexar uma nova moralidade, se devemos ou não considerar eticamente os animais, acolher sua alteridade, e porque é preciso considerá-los eticamente, se o fato de eles terem valor ético significa que eles agora fazem parte de nossa comunidade ou se esse fato significa antes que nós passamos a fazer parte da comunidade deles. A questão é antes analítica: trata-se de entender o fenômeno biopoliticamente, para que o debate da ética animal não esqueça de fazer a crítica de si mesmo. Talvez esse esquecimento queira se “justificar” pela urgência da questão: é preciso responder ao massacre em escala industrial que nossa economia reserva aos animais, é preciso frear ou interromper essa engrenagem fria e insensível. Observando a questão dos animais, entendemos muito didaticamente por que o capitalismo é uma carnificina. E é preciso responder a isso política e eticamente.

⁶ Desenvolvo a aproximação dos conceitos de Pós-história e biopolítica no artigo “Vilém Flusser: pós-história e biopolítica”. (*Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 42, p. 917-937, set./dez. 2015).

⁷ Sobre o animal *laborans*: “E a verdade é que o emprego da palavra ‘animal’ no conceito de *animal laborans*, ao contrário do uso muito discutível da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”. (ARENDT, op. cit., p. 104). Ver também, na mesma obra, o subcapítulo 20 (p. 179-190): A instrumentalidade e o *animal laborans*, a respeito da relação entre trabalho e processo vital; e o subcapítulo 45 (p. 400-406): A vitória do *animal laborans*, onde se lê o trecho: “O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento.” (p. 403).

Mas é também por uma questão didática que é necessário analisar a nossa *animalização*.

Esse homem pós-histórico não precisa mais da *histórica* distinção humano-animal. Giorgio Agamben situa a questão numa nota de rodapé da *Introduction à la lecture de Hegel*, de Alexandre Kojève. Trata-se do ensaio *Esnobe*, presente em *O aberto: o homem e o animal*. As ideias de Kojève não se articulam explicita ou conscientemente com as relações propostas nesse ensaio: animalização, biopolítica e pós-história. Nem o sentido foucaultiano de governo da vida, nem o sentido flusseriano de pós-história, como vida aparelhada, estão articulados nas notas de Kojève recolhidas e comentadas no ensaio de Agamben. Porém, a convergência é inevitável, como se chegássemos no mesmo ponto por caminhos diversos. O sentido de esgotamento da condição histórica apontado por Kojève, naturalmente, é hegeliano-marxista. O intérprete russo-francês, não sem ironia, sustenta que o *american way of life* seria o modelo de vida a ser alcançado por uma sociedade que esgotou a sua etapa histórica, e que russos e chineses não passariam de americanos pobres.⁸ Evidentemente, devemos considerar o período em que Kojève faz essa observação. Se ele próprio se corrige na segunda edição de seu livro, acrescentando uma segunda nota de rodapé à nota em que menciona a animalização humana na pós-história (nota 6 da página 410 na edição brasileira), convém situar historicamente o texto e considerar as mudanças que Kojève não teve tempo de conhecer: o fim da União Soviética e o próprio “esgotamento” do modelo norte-americano. Mas o que importa para nós é a análise filosófica da questão e suas implicações biopolíticas. A citação a seguir refere-se à autocorreção da segunda edição, em que o autor reconsidera sua posição a respeito do amor, da arte e dos jogos na condição humana pós-histórica, bem como da ideia de felicidade:

⁸ “Ora, várias viagens efetuadas a título de comparação (entre 1948 e 1958) aos Estados Unidos e à União Soviética deram-me a impressão de que, se os americanos parecem sino-soviéticos que enriqueceram, é porque os russos e os chineses não passam de americanos ainda pobres, em via de rápido enriquecimento. Fui levado a concluir que o *American way of life* é o gênero de vida ligado ao período pós-histórico e que a presença atual dos Estados Unidos no mundo prefigura o futuro ‘eterno presente’ de toda humanidade. Assim, o retorno do homem à animalidade aparecia não como uma possibilidade ainda por vir, mas como uma certeza já presente”. (KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. p. 411).

Se admitirmos “o desaparecimento do homem no fim da história”, se afirmarmos que “o homem continua vivo como animal”, especificando que “o que desaparece é o homem propriamente dito”, não podemos dizer que “todo o resto pode manter-se indefinidamente: a arte, o amor, o jogo etc.”. Se o homem volta a ser um animal, toda a sua arte, amor e jogos também voltam a ser puramente naturais. Logo, é necessário admitir que, após o fim da história, os homens construirão seus edifícios e suas obras de arte como os pássaros constroem seus ninhos e as aranhas tecem suas teias, executarão concertos musicais a exemplo das rãs e das cigarras, brincarão como brincam os filhotes de animais e se entregará ao amor como fazem os animais adultos. Mas não se pode afirmar que tudo isso “torne o homem feliz”. Seria preciso dizer que os animais pós-históricos da espécie *Homo sapiens* (que vão viver na abundância e em plena segurança) estarão contentes em função de seu comportamento artístico, erótico e lúdico, uma vez que, por definição, se contentarão com isso.⁹

O que Kojève quer dizer desde Hegel com a ideia de esgotamento da história é que, na prática, as guerras e as revoluções não são mais necessárias. O engajamento e a ação humana em prol da liberdade estão superados num modelo de sociedade que simplesmente “garante” a liberdade. Mas então viveremos na abundância de uma estrutura que provê e que satisfaz, como um retorno ao estado de natureza, só que dessa vez um estado conciliado, bem resolvido. O problema é que essa garantia de liberdade, essa liberdade do liberalismo econômico, esvazia todo seu sentido quando o autêntico engajamento político foi superado, porque deixamos de *agir* e passamos a nos *comportar* e a nos *contentar*, da mesma forma como faz qualquer animal. O comportamento é sempre dócil politicamente falando, essa docilidade da disciplina foucaultiana.¹⁰ O comportamento é a manifestação social do indivíduo disciplinado ou normalizado. Kojève ainda segue comentando que também o discurso filosófico perde sentido e se torna irrelevante, uma vez que ele se justifica pela conquista da liberdade e pela ação política, e mesmo a linguagem humana tende a se reduzir a gestos, mímicas, sinais que vão exercer um modo de comunicação semelhante ao dos animais.¹¹

⁹ KOJÈVE, op. cit., p. 410.

¹⁰ Conforme lemos em *Vigiar e punir*: “O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente”. (FOUCAULT, 2009, p. 133).

¹¹ Mas a nota precisa ser lida até o final, pois a grande surpresa é o modelo de homem pós-histórico que Kojève encontra no Japão: o do esnobismo. “A civilização japonesa ‘pós-histórica’ enveredou por caminhos diametralmente opostos à ‘via americana’. No Japão não houve mais

Evidentemente, essa animalização pós-histórica, se por um lado irá significar superabundância e segurança, por outro lado, inevitavelmente, irá significar absoluta carência e insegurança. O animal comportado da espécie *Homo sapiens* poderá gozar de fartura e segurança, como poderá sofrer as consequências infelizes e inevitáveis, porque estão inscritas no mesmo registro da fartura e da segurança: a carência e a insegurança.¹² O farto e assegurado está tão animalizado quanto o faminto e vulnerável, porque é o mesmo processo de despolitização que vai gerar a superabundância e a carência. No fundo da abundância permanece se reproduzindo a necessidade, porque a forma de viver passou a ser pautada pela satisfação da necessidade econômica, de maneira que é a vida mesma que empresta sua energia para mover a economia. A economia passou a consumir a vida, quando, na verdade, para que possa se ocupar livremente de política, é a vida que deve ser alimentada pela economia. Despolitização é outro modo de dizer animalização.

Do ponto de vista biopolítico e pós-histórico, mas agora mais no sentido flusseriano do termo, o que importa entender é isso: gozar de fartura ou sofrer de carência são situações provenientes do mesmo fenômeno de *animalização da condição humana*. O farto está tão saturado de necessidades satisfeitas, quanto o carente está saturado de necessidades insatisfeitas. A questão que se coloca aqui não é econômica, mas exatamente política, mesmo que não haja desacordo em acatar com a posição de Thomas Piketti, quando inicia seu livro *A economia da desigualdade* dizendo: “A questão da desigualdade e da redistribuição está no cerne dos conflitos políticos”.¹³ Mas ela só pode estar no cerne dos conflitos

religião, moral nem política no sentido europeu ou ‘histórico’ dos termos. Mas o esnobismo em estado puro lá criou disciplinas negadoras do dado natural ou animal que superaram de longe, em eficácia, as que nasciam, no Japão ou em outros países, da ação histórica, [...]. Sem dúvida, os ápices (inigualáveis) do esnobismo especificamente japonês que são o teatro nô, a cerimônia do chá e os arranjos de flores foram e permanecem apanágio exclusivo dos nobres e ricos. Mas, a despeito das desigualdades econômicas e sociais persistentes, todos os japoneses sem exceção encontram-se atualmente em estado de viver em função de valores totalmente formalizados, isto é, completamente esvaziados de todo conteúdo humano no sentido histórico. [...] Ora, como nenhum animal pode ser esnobe, qualquer período pós-histórico ‘japonizado’ seria especificamente humano. Não haveria portanto ‘aniquilamento definitivo do homem propriamente dito’ enquanto houvesse animais da espécie *Homo sapiens* servindo de suporte natural ao que há de humano nos homens”. (KOJÈVE, op. cit. p. 412).

¹² Ver a esse respeito os estudos de Thomas Piketty: *O capital no século XXI* e *A economia da desigualdade*.

¹³ PIKETTY, T. *A economia da desigualdade*, p. 9.

políticos porque os conflitos políticos foram destituídos de seu próprio cerne, restando como se alienados em questões econômicas:

O homem então atingiu o seu *télos* histórico e não resta outra coisa – para uma humanidade que voltou a ser animal – que a despolitização das sociedades humanas, por meio da extensão incondicionada da *oikonomia*, ou a assunção da própria vida biológica como tarefa política (ou melhor, impolítica) suprema.¹⁴

Rigorosamente falando, não podemos falar em tarefa política. Desse ponto de vista biopolítico e pós-histórico, o sem-teto está tão privado de vida privada quanto o abastado, que se ocupa integralmente de administrar sua economia. A partir do momento em que a *oikonomia* se torna incondicional, estamos todos na mesma condição de reproduzir carências e necessidades em níveis diversos. No dizer de Agamben, essa incondicionalidade econômica tornou a vida nua. E vida nua significa vida animalizada ou despolitizada. De maneira que a verdadeira questão política hoje só passa pela questão da desigualdade e da redistribuição porque espera ver aí a ocasião de reduzir novamente a dimensão econômica da vida à *condição da esfera privada*, para poder recolonizar o seu próprio cerne e voltar a se ocupar do que realmente importa politicamente: a pluralidade e a distinção. É preciso que a economia volte a ser uma questão de foro íntimo e doméstico, que a economia devolva ao vivente, abastado ou carente, a condição da vida privada, para que na esfera pública ele possa ainda querer se ocupar de política. E, inclusive, ter condições de tomar *politicamente* o partido dos animais.

O problema é que *tomar politicamente o partido dos animais*, hoje, exigiria ainda a distinção histórica que os próprios defensores das ética animal condenam. A dignificação moral dos animais é um *sintoma* pós-histórico e biopolítico e, nesse sentido, o discurso da ética animal corre o risco de ser, por um lado, politicamente fraco, na medida em que a condição política está historicamente fundada na distinção entre *humanitas* e *animalitas* e impõe o funcionamento dessa diferença, portanto, rigorosamente falando, uma ética animal não pode ser um discurso histórico, ele não tem as prerrogativas da condição histórica, portanto, é como se ele fosse vazio de conteúdo político; e, por outro lado, corre o risco de ser ressentido (o que também quer dizer fraco),

¹⁴ AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*, p. 121.

na medida em que reage à perda dessa distinção: passamos a pregar o discurso da proteção dos animais porque no fundo começamos a sentir pós-historicamente na pele o que os animais sentiram historicamente (e continuam sentindo). Ou seja, reagimos não exatamente pelo sofrimento dos animais de abate, mas porque passamos a sofrer a ameaça do abate em nossa própria pele. Nesse sentido, dignificar moralmente os animais é uma outra maneira de recolocar a questão de nossa própria dignidade.

No entanto, o discurso da *ética animal* tem cada vez mais *consistência política*.

O nosso desafio, portanto, deve ser o de encontrar uma forma de dar um salto pós-histórico na defesa ético-política dos animais sem, no entanto, abrir mão de nossa condição histórica. O desafio seria *fazer da animalização um gesto político*, como se fosse possível reinventar o gesto político, porque teríamos aprendido a ressignificar a própria animalização. Como se déssemos um contragolpe histórico na pós-história, fazendo o animal falar dentro de nós, dando voz ao nervo exposto do animal em nós revelado. Então a ética animal não poderia se reduzir a preceitos e regras de defesa e proteção dos animais, deveria ser antes um discurso de *pluralidade*, que fosse capaz de fazer vazar no campo político novas doses de *improbabilidade*. Seria isso dar voz à vida nua, singularizar a vida nua ou *politizar a animalização* ou ainda dar a volta por cima na biopolítica, aplicando-lhe uma espécie de rasteira. O desafio é fazer o discurso da ética animal realizar uma *potência política inaudita*, e para a qual não estamos preparados, porque desconhecemos ou não dominamos os seus métodos. Como ela se realizará dependerá, em parte, de acolhermos esse desconhecimento e esse não domínio, de exercitarmos essa *passividade* inventando uma forma pós-histórica de liberdade; de outra parte, depende de deixarmos falar o animal historicamente emudecido dentro de nós. É preciso tornar o latido, o miado, o mugido, o rosnado e o grunhido modalidades de um novo discurso político.¹⁵

¹⁵ Segundo Deleuze e Guattari é o que encontramos na literatura de Kafka, naquilo que os autores chamam de *uso menor* da língua alemã em Kafka, uma sintaxe do grito: "Faremos o alemão correr em uma linha de fuga; nos encheremos de jejum; arrancaremos ao alemão de Praga todos os pontos de sub-desenvolvimento que ele quer esconder, faremos ele gritar um grito sóbrio e rigoroso. Extrairemos dele o ladear do cão, a tosse do macaco e o zumbido do besouro. Faremos uma sintaxe do grito, que desposará a sintaxe rígida desse alemão ressecado.

Fazer falar o animal em nós, da mesma forma como as salamandras de Karel Capek começam a falar nossa língua e acabam se tornando a ameaça terminal de destruição da humanidade. Politizar o animal em nós seria como destruir a *humanitas* e renascer pós-historicamente como polifonia animal. Isso seria a forma política – talvez a mais potente, no sentido da realização do impossível, no sentido de fazer acontecer o improvável – de resistir à ameaça de uma guerra que tem cada vez mais condições de ser a última.

Apêndice literário: *A guerra das salamandras*, de Karel Capek¹⁶

O romance de Karel Capek, *A guerra das salamandras*, pode ser lido como uma alegoria da humanização animal, essa que Agamben faz coincidir com a animalização dos humanos. De fato, a humanização dos animais representa no livro o fim da humanidade, fim do mundo humano e dos humanos. Certamente uma versão nada *animadora* do que poderia ser uma humanização animal que levasse às últimas consequências o próprio processo: fazer os animais falarem nossa língua. A questão não é nenhum pouco edificante porque, de fato, as salamandras são treinadas para virarem nossos escravos. A apropriação da língua humana pelos anfíbios é uma jogada de altíssimo risco, e os humanos apostam todas as suas fichas. O mercado das salamandras torna-se altamente promissor, pois esses trabalhadores subaquáticos manipulam ferramentas humanas especialmente construídas para uso salamândrico, com a finalidade, basicamente, de ampliar o território do mundo humano. Porções consideráveis dos mares e oceanos vão desaparecendo e dando lugar a novos pedaços de terra, novas ilhas. O trabalho das salamandras é o de redesenhar a geografia terrestre, o que vai ocorrendo, obviamente, de acordo com a condição econômica de cada país. Quem pode mais, compra mais, e aumenta mais o seu tamanho. Elas são excelentes na fabricação de canais, de diques, enfim, no trabalho debaixo d'água. E são animais facilmente domesticáveis, além de serem dotados de extraordinária inteligência.

Nós o empuraremos até uma desterritorialização absoluta, mesmo que seja lenta, colante e coagulada. Levar lentamente, progressivamente, a língua ao deserto. Servir-se da sintaxe para gritar, dar ao grito uma sintaxe". (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: pour une littérature mineure*, p. 48, trad. minha).

¹⁶ KAREL, C. *A guerra das salamandras*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2011.

Com a comercialização das salamandras, a humanidade experimenta uma acelerada e inesperada era de transformações. Mas esse novo progresso da civilização é inevitavelmente também uma *história* das salamandras.¹⁷ O processo civilizatório condicionado à humanização das salamandras é o da geração de um conflito de interesses cujas consequências os humanos em geral não se interessam em prever. Não há outra saída para o progresso da civilização a não ser apostar na improbabilidade de sua reversão. Mas, no caso, tal aposta

¹⁷ O segundo capítulo do segundo livro de *A guerra das salamandras* intitula-se “O progresso da civilização (História das salamandras)”. (p. 169-237). O subtítulo entre parênteses dá o que pensar, pois a humanização das salamandras impõe a esses animais uma condição *histórica* com todas as suas consequências hegelianas. A guerra das salamandras é o inevitável capítulo final da História das salamandras. A narrativa desse novo progresso salamândrico da civilização humana é diversificada, pois cada cultura, cada nação tratará de qualificar o processo a partir de suas respectivas tradições. Na França, por exemplo, a grande Questão das Salamandras gerou um novo movimento político pela formação educacional das salamandras, com a invenção de liceus especiais para salamandras. (p. 199-209) Na Alemanha, o uso científico dos anfíbios é repleto de significado biopolítico e pós-histórico: destacamos algumas passagens do relato de um pesquisador hamburguês em suas experiências sobre a capacidade de regeneração desses animais: “Quando uma salamandra quebra um osso da perna ou do braço, o membro inteiro cai e cresce outro em seu lugar. Olhos furados ou línguas cortadas voltam a crescer da mesma maneira. Um fato interessante ocorreu quando cortamos a língua de uma salamandra, pois a que surgiu em seu lugar obrigou-a a repreender a falar. No entanto, quando se amputa a cabeça de uma salamandra ou se secciona seu corpo entre o pescoço e a pélvis, o animal morre. Por outro lado, é possível arrancar parte de seus intestinos, uma terça parte do fígado e outros órgãos sem que suas funções físicas sejam interrompidas, e por isso se pode dizer que uma salamandra destripada pode continuar vivendo tranquilamente. Nenhum outro animal é tão insensível a ferimentos como a salamandra. Desse ponto de vista, poderia ser um animal de primeira classe, invulnerável, muito útil em situações de guerra. Lamentavelmente, a salamandra é muito pacífica e é indefesa por natureza”. (p. 195-196). Dentro do mesmo conjunto de relatos científicos, encontra-se este, a respeito do valor nutricional das salamandras: “A carne da salamandra havia sido considerada imprópria para o consumo, até venenosa. Quando comida crua, provoca fortes dores, vômitos e até alucinações. O Dr. Hinkel comprovou, depois de muitos ensaios em que ele próprio foi cobaia, que esses efeitos prejudiciais desaparecem se a carne, cortada em pedaços, é escaldada com água fervente (o mesmo acontece com alguns cogumelos) e, depois de lavada cuidadosamente, posta durante 24 horas em uma solução de permanganato. Depois pode ser guisada e cozida normalmente. Tem o mesmo sabor da carne de vaca de segunda. E assim nós comemos uma salamandra que chamávamos de Hans. Era um animal culto e inteligente, com uma disposição especial para o trabalho científico. Trabalhava no departamento com o Dr. Hinkel, como seu ajudante, e podíamos lhe confiar as análises químicas mais delicadas. Nas noites mais longas, tínhamos conversas interessantes com ele, e seu insaciável afô de saber nos distraía. Fomos obrigados a nos desfazer – com grande pesar – de nosso Hans porque, devido a umas experiências que fiz com ele sobre trepanação, ficou cego. Sua carne era escura e esponjosa, mas não tivemos nenhuma reação desagradável. É certíssimo que, em caso de guerra, a carne da salamandra será bem recebida, como um substituto econômico da carne de gado vacum”. (p. 196-197).

atestará o tamanho da ingenuidade e da cegueira que parece sempre acompanhar o mito do progresso. Os humanos serão, muito mais cedo do que possam supor, ameaçados por suas próprias forças: as salamandras não se tornam ameaça aos humanos sem antes sofrerem na pele o processo histórico e civilizatório. O que torna as salamandras o maior perigo da história humana não é o que elas carregam de sua condição animal, mas exatamente o que elas têm de mais humano. (Interessante e altamente significativo é lembrar o fato de que Karel Čapek é o autor da peça R.U.R, escrita em 1920, pois foi aí que surgiu pela primeira vez a palavra *robô*, que designava tipos humanos artificiais, que eram produzidos nas fábricas R.U.R. É significativo porque hoje a discussão sobre o fim da História, a Pós-História, a Biopolítica, a Animalização está indiscutivelmente relacionada ao desenvolvimento – chamaremos de progresso? – das máquinas inteligentes, da robótica, da cibernetica).

O conflito entre humanos e salamandras pode ser entendido geopoliticamente: as salamandras formam uma espécie de Estado global chefiado por um único líder, *Chief Salamander*, e sua população supera enormemente a população humana. A grande questão dos anfíbios é a mesma dos humanos: ampliar seu território. O problema é que não há como compatibilizar os territórios: na medida em que um cresce, o outro necessariamente deve desaparecer.¹⁸ As salamandras começam a usar as

¹⁸ O caso da Inglaterra é certamente o mais dramático: “O governo de Sua Majestade não negociava com as salamandras e não retirava a ordem de suspensão de entrega de mercadorias. ‘Os *gentlemen* ingleses’, declarou o primeiro-ministro inglês a toda a nação, ‘protegem os animais, mas não negociam com eles.’ Em poucas semanas, a falta de alimentos atingiu as ilhas britânicas. As crianças eram as únicas a receber, diariamente, uma fatia de pão e algumas colherinhas de chá ou de leite. A nação britânica suportou a situação com estoicismo exemplar, embora chegasse ao extremo de matar até seus cavalos de corrida. O príncipe de Gales foi o primeiro a sulcar os campos do Royal Golf Club para que fossem plantadas cenouras destinadas aos orfanatos ingleses. Batatas foram semeadas nos campos de tênis de Wimbledon; cereais foram cultivados nas pistas de Ascot, onde eram promovidas as famosas corridas. ‘Sofreremos os maiores sacrifícios’, asseverou o chefe do Partido Conservador no Parlamento, ‘mas não abriremos mão da honra britânica’. (p. 303). A questão militar, industrial e comercial é um verdadeiro revés na história britânica: “O bloqueio das costas britânicas era total e por isso o transporte aéreo se tornou o único caminho viável para o abastecimento da Inglaterra e a manutenção de suas relações com o exterior. ‘Teremos 100 mil aviões’, declarou o ministro da Aeronáutica, e tudo o que tinha mãos e pernas começou a trabalhar a serviço desse objetivo. Providências febris foram adotadas para que fosse possível produzir diariamente mil aviões. Mas aí intervieram os governos das outras potências europeias, protestando de modo enérgico contra a violação do equilíbrio aéreo. O governo britânico teve de abandonar seu programa aéreo e

ferramentas fornecidas pelos humanos para ampliar seus mares e praias, abrindo grandes espaços para o avanço das águas, destruindo com explosivos e diminuindo cada vez mais a superfície terrestre para aumentar a superfície aquática. A situação é irreversível, mas ainda pode haver negociação. É o que acontece na Conferência de Vaduz, onde as autoridades de todas as nações se reúnem para deliberar a respeito dos ataques e ameaças do Estado salamândrico. Aí estão presentes os delegados das salamandras, um professor e dois advogados, autorizados a negociarem o mundo humano: “Seria melhor para a humanidade aceitar a generosa oferta de *Chief Salamander*, hoje disposto a comprar o mundo dos seres humanos em vez de tomá-lo à força”.¹⁹ Enquanto avançam as negociações para um acordo “multilateral” de paz, onde o território da China está sendo oferecido em troca da preservação dos litorais europeus, chega à mesa a notícia de que as salamandras acabaram de inundar parte da cidade de Veneza:

Naquele momento, os radioamadores noturnos estavam ouvindo de novo a emissora das salamandras.

– Os senhores acabam de ouvir, em disco gramofônico, a “Barcarola” dos *Contos de Hoffman* – grásniu o locutor. – Alô, alô, agora entramos em contato com a Veneza italiana.

E depois se ouviu apenas algo semelhante ao ruído escuro e imenso de águas que avançavam.²⁰

comprometer-se a não construir mais de 20 mil aviões e, ainda assim, em cinco anos. Não restou outro remédio a não ser continuar passando fome ou pagar preços altíssimos pelos alimentos, fornecidos por aviões de outros países. Uma libra de pão custava dez xelins, um par de ratazanas, um guinéu, uma latinha de caviar, 25 libras esterlinas. Em resumo: era uma época de ouro para o comércio industrial e agrícola do continente. Como a marinha de guerra fora destruída completamente logo no começo, as operações militares contra as salamandras eram efetuadas apenas em terra firme ou pelo ar. O Exército terrestre disparava seus canhões e fuzis na água sem que, pelo visto, causasse alguma perda significativa às salamandras. Éxito um pouco maior tinham as bombas aéreas lançadas ao mar. As salamandras responderam disparando seus canhões submarinos contra os portos britânicos, convertidos em montanhas de ruínas. Londres foi bombardeada da desembocadura do Tâmisa. Então os chefes do Exército tentaram envenenar as salamandras com bactérias, petróleo e produtos corrosivos lançados ao Tâmisa e a algumas baías. As salamandras responderam lançando uma nuvem de gases contra as costas britânicas, em uma extensão de 120 quilômetros. Era apenas uma demonstração, mas foi o suficiente. Pela primeira vez na história o governo britânico se viu obrigado a pedir a outras potências que tomassem providências, apelando à proibição do uso de gases na guerra”. (p. 303-304).

¹⁹ CAPEK, op. cit., p. 312.

²⁰ Ibidem, p. 314.

*

Não precisamos imaginar que a animalização humana, essa que Agamben aproxima da humanização animal, deve ter o desfecho bélico e terminal de Karel Capek. Mas da mesma forma como a humanidade no romance do escritor tcheco apostou, até certo ponto com grande êxito, na humanização das salamandras, poderíamos começar a ensaiar o processo inverso, a nossa *animalização*, o nosso desarmamento histórico, a nossa *politização* pós-histórica. Dessa vez, sem as expectativas da mitologia do progresso e da civilização, dessa vez experimentando mais corajosamente a nossa própria passividade. Não seria essa uma forma inesperada e desconhecida de reativar o campo de significação do político, para além da biopolítica, uma forma de articular desde a multiplicidade da voz animal, ou seja, desde uma *polifonia inaudita*, a nossa vocação para realizar o improvável e o impossível?

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- ARENKT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- CAPEK, Karel. *A guerra das salamandras*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka:** pour une littératuremineure. Paris: LesÉditions de Minuit, 2003.
- FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa-preta: ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto; Eduerj, 2002.
- PIKETTI, Thomas. *A economia da desigualdade*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

3

Biopolítica e urbanização: estratégias de controle e exclusão social

Augusto Jobim do Amaral^{*}
Henrique Mioranza Koppe Pereira^{**}

Introdução

O trabalho aprofunda questões sobre a segregação espacial urbana em municípios brasileiros. Os estudos aqui desenvolvidos derivam de reflexões sobre políticas públicas urbanas, em especial compreendo o gerenciamento do espaço urbano e as formas de atuação das políticas nas cidades, para viabilizar maior efetividade de direitos, através da participação política e inclusão deliberativa nos municípios brasileiros. Assim, observaram-se estratégias democráticas para o fortalecimento do capital social e da cidadania voltada às populações que sofrem a segregação espacial urbana. Dessa forma, objetiva-se trazer à discussão questões que importam diretamente à ordem jurídica de gerenciamento de espaço urbano, sobretudo o racismo e suas lógicas de exclusão social, que reforçam estruturas de *gentrificação*.

Importa esclarecer que esta pesquisa integra um novo esforço de estudo em sede de pós-doutoramento, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da PUCRS, sobre as rationalidades de gentrificação nas políticas urbanas, pretendendo contribuir diretamente para o estudo da temática da violência promovida pela soberania estatal, no exercício do controle do espaço

* Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais (Mestrado/Doutorado) da PUCRS (Brasil). Doutor em Altos Estudos contemporâneos (Ciência Política, História das ideias e Estudos Internacionais comparativos) pela Universidade de Coimbra (Portugal). Doutor, Mestre e Especialista em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

** Pós-doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) no programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais. Doutor em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul, na linha de pesquisa de políticas públicas. Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Professor no curso de Direito e pesquisador do grupo de pesquisa “Metamorfose Jurídica” (UCS).

das cidades. Portanto, empenhado está em denunciar as diversas estratégias solidificadas nas políticas urbanas e na ordem normativa brasileira, que agravam a exclusão social no País.

O problema do espaço urbano não se estabelece por acaso, e não apenas por incompetência dos gestores administrativos, muito menos por um mero complô engendrado por forças ocultas, mas pelo exercício de uma soberania estatal verticalizada, segregadora e racista, que mantém os privilégios de poderes hegemônicos ao reproduzir estruturas de controle de morte sobre populações, comunidades e territórios, em nome de uma suposta segurança. O intuito deste estudo é indicar algumas bases para o debate acerca das rationalidades que fundam em geral as políticas urbanas no Brasil do século XXI, para que se possa efetivamente enfrentar os problemas que assolam populações vulneráveis, que sofrem um literal genocídio nas metrópoles brasileiras. Massacres operados por políticas de segurança e políticas urbanas, que negligenciam o acesso à cidade, falta de saneamento básico, saúde, condições de vida e de trabalho, de mobilidade urbana, ou seja, uma rede de políticas que mantém fixa a exclusão social na paisagem urbana. Aqueles que trabalham e refletem o espaço urbano, constantemente, se deparam com a inexpressiva eficiência de políticas urbanas voltadas às populações vulneráveis, e não raramente se questionam: Por que os esforços parecem ser em vão? A resposta certamente passa por questionar os modos de governar engendrados pela soberania estatal.

O desvio: *espaço urbano desurbanizado*

O *espaço urbano desurbanizado* corresponde a uma ordem espacial que não seguiu uma lógica e uma metodologia para estabelecer um ambiente urbano adequado para os cidadãos que residem e convivem ali, mas isso não quer dizer que isso tenha ocorrido por um equívoco. A cidade, e sua estrutura urbana podem ser consideradas um organismo vivo, que vai se modificando com o passar do tempo e reagem singularmente aos diferentes acontecimentos que se apresentam no cotidiano da sociedade. Tal qual um organismo vivo dotado de consciência social, as características de uma cidade estarão diretamente ligadas ao seu passado e às subjetividades, ou seja, à história e aos paradigmas que influenciam e direcionam a formação urbana da localidade até a presente

observação. É necessário, então, compreender os complexos processos que ocorreram para a formação da cidade. Além disso, a cidade é formada por redes sistêmicas, que envolvem elementos sociais, geográficos e políticos, os quais devem ser pesados e analisados com atenção, sob pena de se fazer uma leitura reducionista do urbano e comprometer qualquer ação que se planeje executar sobre a cidade e seus cidadãos.

Para tanto, entende-se a política urbanística como o conjunto de decisões e de ações que irá/poderá definir o futuro e as características da localidade, como cidade e espaço urbano. Essa política deve ser, necessariamente, uma política pública que vinculará a ação estatal e o procedimento deliberativo-democrático para a sua formulação, aceitação e execução. Uma vez que se propõe a pensar questões do espaço urbano das cidades e se busca refletir quando e como o local em que o cidadão vive e convive não é satisfatório, pode-se falar, então, de uma *patologia do espaço* (LEFÈBVRE, 1991); situação decorrente de determinadas circunstâncias e situações e das quais se originarão e agravarão problemas sociais.

O crescimento acelerado das cidades é fomentado pela chegada de muitos cidadãos que não encontram espaço nos meios de produção e não são considerados mão obra qualificada para o mercado. Com isso, essas populações são excluídas da ordem produtiva, do mercado de consumo e do espaço da cidade e passam a se aglomerar em locais de segregação espacial. Nesses locais, impera um tipo de *urbanização desurbanizante e desurbanizada* (LEFÈBVRE, 1991), que não respeita nenhuma organização urbana, mas aglomera cidadãos que, por conta própria, levantam sua casa e buscam suprir suas necessidades mais imediatas. Esse evento é uma forma de *urbanização*, porém não segue um padrão racional e científico de organização urbana (o que torna o processo como desurbanizante). Esses ambientes são eivados de necessidades e não permitem acesso ao que a cidade tem a oferecer ao cidadão (caracterizando-se como um local desurbanizado). Fica evidente que o local de segregação é um *lapso* na ordem citadina, e sua existência é uma contradição urbana, pois inevitavelmente é um espaço urbano, mas não possui as características que o planejamento e a política de uma cidade deseja e oferece. Esse espaço passa a ser considerado como um incidente, um erro, um problema, um defeito na paisagem, todavia é

uma consequência da política de planejamento que não preparou o possível inchaço da cidade.

Os ritmos acentuados de crescimento populacional urbano e a superconcentração de capital nacional e internacional nas metrópoles para a criação da infra-estrutura necessária à reprodução capitalista, promoveram um aumento crescente de população não empregada que se “aloja”, e não “habita” nos maiores centros urbanos. Este processo de “inchaço”, manifesta-se numa série de “problemas” urbanos. (SPÓSITO, 2000, p. 70).

As políticas urbanistas que propõem a construção de núcleos habitacionais devem agir em conjunto com outros serviços públicos, tais como: fornecimento adequado de água, escoamento de esgoto, energia, escolas, transporte, postos de saúde, delegacias, centros de referência de assistência social. Se não for feito o vínculo com esses serviços, a atuação da política será reducionista, e o resultado estará restrito a um novo tipo de aglomeração. A segregação espacial não deve ser tratada como um simples problema que se pode resolver com a substituição dos *barracos* por novas casas para a população residente, sob pena de serem reproduzidos processos de *gentrificação urbana*. É necessário um projeto político de reestruturação urbana, de viabilização, um desenvolvimento emancipador para o cidadão dessas comunidades.

Percebe-se que, pouco a pouco, as atuais políticas de desenvolvimento de cidades, as que se pretende criticar aqui, têm fundamental importância para o desenvolvimento e para a organização das cidades. Pouco adiantam políticas progressistas que aumentem o poder de consumo dos cidadãos, quando se trabalha com populações que não têm acesso à cidade, ou seja, sem moradias adequadas – em território urbano regular e próprio –, são discriminados, e sua situação irregular inviabiliza transações civis formais.

Ao tratar sobre o planejamento urbano das cidades, como os planos diretores e demais políticas urbanas, Castells (2011, p. 393) afirma que apenas “exprimem uma doutrina [...] parti pris¹ urbanístico, sem fornecer meios de realização, são sobretudo textos ideológicos, o que não tira nada de sua eficácia social, mas caracteriza a intervenção do político como dirigida não sobre o sistema urbano, mas sobre a instância ideológica geral”. Então, o Plano Diretor

¹ Do francês: viés, ponto de vista.

encontra-se em um plano ideológico, que precisa de uma intervenção política para levá-lo até as estruturas urbanas; por isso, para se falar de reforma urbana, antes de se falar em Plano Diretor, é preciso entender as formações políticas que atuam sobre o território que se pretende planejar.

Eyal Weizman (2007, p. 142), arquiteto israelense, ao trabalhar com o conceito de *mobility regimes*, expõe como o planejamento de controle com dispositivos de dispersão e de mobilidade tem o potencial de inviabilizar a vida em um determinado espaço. As lógicas de controle de espaço têm o poder de fragmentação social, assim como têm o poder de unir povos e promover a vida. Porém, quando a soberania é exercida de forma vertical e afastam-se os cidadãos da deliberação de políticas urbanas, privilegiam-se interesses alheios aos das comunidades que ali vivem e impedem o acesso à cidade e às instâncias democráticas, que representam garantias fundamentais do ordenamento jurídico-brasileiro.

Para ilustrar os raciocínios que aqui se pretende demonstrar e, ao mesmo tempo, introduzir as discussões sobre os processos de exclusão social, aponta-se o movimento do *rolezinho*, que ocorreu nas metrópoles brasileiras no ano de 2013 e 2014. Esse movimento organizado por jovens de comunidades periféricas das regiões metropolitanas consistia em formar grupos de pessoas para passear nos *shoppings*. Ato esse que foi considerado ameaçador, causou mal-estar às estruturas de segurança e, imediatamente, o poder estatal mobilizou-se para impedir a sua continuidade. Evidencia-se com o *rolezinho* exatamente o objetivo primeiro do movimento, que é demonstrar como as pessoas que vivem nas periferias não são aceitas no espaço público e que os institutos de segurança as consideram inimigos. É importante salientar que, conjuntamente com a força física exercida pelos Poderes de Polícia, aliam-se a diversos discursos de promoção de ditas “ameaças” que os *rolezinhos* poderiam oferecer, como assaltos, furtos, violência, vandalismos, entre outros. Não se discute aqui se essas “ameaças” eram ou não verdadeiras, mas que evidentemente aqueles cidadãos não são desejados nos espaços públicos, pois a sua existência representa, em si, uma ameaça, tendo em vista a mobilização física e retórica quanto à tomada do espaço por marginalizados.

Para que as políticas de segurança possam se mobilizar contra cidadãos e, mais profundamente, para que as políticas de gerenciamento de espaço urbano

possam, efetivamente, excluir determinadas populações em recortes espaciais segregados, é necessário trabalhar lógicas de exclusão. Christoph Türcke (2010) coloca que toda a exclusão pressupõe uma inclusão anterior, por isso deve-se entender as estruturas de exclusão.

Portanto, para de ater às possíveis consequências dos processos de urbanização, assim como aos planejamentos que intencionam atender às garantias constitucionalizadas e às necessidades das comunidades ali presentes; deve-se enfrentar diretamente os processos de exclusão social que se encontram intrínsecos nos processos políticos da soberania brasileira. Sem essa observação, condenam-se os planejamentos urbanos a reproduzir estratégias segregadoras e agravar cada vez mais as discrepâncias sociais que se apresentam no horizonte das cidades.

Funcionalidade segregacionista das políticas urbanas verticalizadas

Negligenciar o planejamento do espaço urbano, que viria atender às garantias constitucionais e à inclusão social das populações mais pobres, agrava os problemas de habitação, segregação, migração. (BITOUN, 2009). Obviamente, esses fatores não se apresentam sozinhos, com eles aumentam os índices de criminalidade, congestionamento urbano, morbidade e desemprego. Todavia, as políticas públicas demonstram maior preocupação com as consequências da miséria urbana do que com suas causas, o que inevitavelmente agrava o quadro das demandas sociais e dificulta as ações que possibilitam alguma solução. (SANTOS, 2004).

Além disso, ao se questionar sobre as problemáticas urbanistas no Brasil, há uma longa sequência de propostas políticas que defendem o estabelecimento de estruturas globais, nos territórios locais, que incitam a implementação de planos diretores à moda de cidades estrangeiras. As quais, deslocadas do contexto de formação econômico-social (FES) – brasileira não possuem potencial de transformação emancipatória e, muito menos, inclusiva das populações segregadas, por isso é importante a desconstrução do imaginário de que os planejamentos urbanos, por si sós, possibilitam resolver problemas enfrentados pelas cidades de países subdesenvolvidos, como o Brasil. (SANTOS, 2008, p. 31; SANTOS, 1979, p. 10).

Deve-se salientar que discursos políticos, como esses que introjetam *formas de organização espacial-urbana* intentam defender interesses de mercado internacional, antes de intencionar o benefício das comunidades locais. (SANTOS. 1979, p. 10-11). Portanto, voltar os olhos para a Europa e para os Estados Unidos, com o intuito de encontrar projetos urbanos para gerenciar o espaço pode ir além do equívoco, pois não logrará soluções sociais sobre os processos de exclusão, mas pode incrementar as formas de controle e de segregação. Por isso, para os olhos que procuram soluções sociais, pode-se dizer que projetos estrangeiros trarão erros, mas aqueles que objetivam sedimentar os recortes de segregação espacial urbana esses projetos poderão auxiliar o agravamento da exclusão social e do exercício de uma soberania verticalizada.

Ao se estudar a trajetória das políticas urbanísticas brasileiras, observa-se a existência de normas destinadas aos particulares que se estabelecem em um município; essas ordens resultam diretamente do recorte urbano, como as de apresentar projetos arquitetônicos, elétricos, hidráulicos, pagar taxas e cumprir outras exigências, para construir uma casa. E, conhecendo minimamente a história do domínio do espaço em terras brasileiras, fica nítido que essas normativas *ignoram momentaneamente* populações inteiras que não possuem condições econômicas de cumprir essas normas. Diz-se *ignoram momentaneamente*, pois seria ingenuidade acreditar que, por um lapso de memória, o legislador ignorou uma vasta camada populacional que não participa das mesmas condições econômicas daqueles que possuem capital financeiro, para cumprirem as normas. Isso ocorre, primeiramente, porque nos projetos de cidades formulados na colonização, politicamente o espaço territorial pertencia àquelas construções das classes média e alta, pois as legislações urbanísticas presentes eram destinadas à minoria exploradora. Por esse motivo, o crescimento periférico, principalmente nas regiões metropolitanas, era formado pelas populações que não tinham a capacidade de sustentar economicamente os preços cobrados para manterem-se nas regiões centrais e bem localizadas. (OSÓRIO, 2002). Hoje, no final da segunda década do século XXI, essas estruturas normativas colonialistas continuam a vigorar, todavia não de forma tão rudimentar, pois as políticas de gerenciamento de espaço e exclusão social vão além de taxas e cobranças burocráticas para a segregação.

A partir desse ponto, para se observar o funcionamento das políticas urbanas correlacionadas à exclusão social, propõe-se ir além dos referenciais teóricos de Milton Santos e Henri Lefèvre e adentrar Foucault, cujo estudos sobre *biopolítica* e *sociedade punitiva* viabilizarão a compreensão dos fluxos de segregação realizados pelo Poder Estatal brasileiro. Como se deve acentuar, ignorar a dinâmica expansiva do poder punitivo, menosprezar que algum dispositivo que for lançado nestas engrenagens, ainda que dotado das melhores intenções, incorporará e não ficará privado de suas propriedades estruturais, é ficar afeito a um delírio infrutífero. (AMARAL, 2017, p. 25). Com isso, o autor pontua que as lógicas punitivas e de exclusão social se encontram nos alicerces estruturais da política de soberania estatal, o que implica que as políticas urbanas absorverão diretamente formas de reprodução de violência exercidas nos territórios *marginalizados* e produzirão *fronteiras de exclusão* social dentro dos recortes urbanos.

Nunca ausente o alerta de Foucault ao afirmar: ainda que olhos complacentes enxerguem nestas *margens* as marcas da “*fronteira da exclusão*” social, poucos atentam que *elas mesmas* são “*espaços discretos e ensurdecidos*” que permitem a lei mais austera se aplicar. Por onde *elas* circulam são locais completamente alheios ao lirismo que *as imagina* como um “*fora*”, mas são próprios intervalos internos, pequenos interstícios que permitem o funcionamento da *gestão das ilegalidades* pelo sistema penal. Em algum sentido, faz parte da miríade da inclusão, da dinâmica da sociedade na qual o sistema penal desempenha o papel de gerenciar seletivamente quais serão as ações toleradas ou não, mesmo que ilegais. (AMARAL, 2017, p. 26).

Portanto, os territórios de segregação espacial vão além do *equívoco* ou da *incompetência* do gestor público, essas passam a ser *lugares* onde as ilegalidades são gerenciadas como um *perigo permanente*. A criação dessas *zonas de perigo*, dentro do espaço urbano, com o auxílio do sensacionalismo midiático, inspira o medo e o terror no centro do sistema social. Com isso, os cidadãos, paralisados de pavor, dispõem-se a aceitar o exercício soberano de austeridade contra toda a população. A figura do *criminoso* será a protagonista do medo, será dele que provirá, falsamente, todo o mal que atinge a sociedade e ele deve ser combatido a todo o custo. E de onde vem esse criminoso? Ele vem da favela, ou seja, dos espaços de segregação. (AMARAL, 2014, p.10).

Para que o sistema sociopolítico se utilize da figura do criminoso, para legitimar políticas de austeridade, não basta ter um criminoso apenas, são necessários lugares, povos, etnias que produzam constantemente esse capital humano, para figurar como a *bandidagem*. Achille Mbembe (2011), ao trabalhar os espaços de ocupação colonial na África contemporânea, descreve muito bem a divisão desses territórios pelo exercício soberano, além da utilização das forças armadas para definir fronteiras. As fronteiras passam a se definir pela paisagem, não mais pela força direta. Porém, o mais importante é o exercício de poder de morte que o Estado detém, ao decidir sobre quais populações serão excluídas da sociedade e passarão a viver nos territórios segregados, indesejados e inimigos da sociedade.

Pero mas importante es la forma en que opera el poder de la muerte: "La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la 'medina' o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres con mala fama. Allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango". En este caso, la soberanía es la capacidad para definir quien tiene importancia y quien no la tiene, quien esta desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quien no. (MBEMBE, 2011, p. 45).

A partir dessa fala, observa-se que o *território urbano segregado*, assim como *sujeitos, culturas, comunidades e etnias* que ali vivem, é submetido a uma condição de exclusão, que não se dá por acaso, mas pela utilidade mercantil que esses valores possuem. O autor elege o conceito de *Necropolítica* derivado da *biopolítica foucaultiana*, que trabalha com a reificação do ser humano, para que sirva a forças econômicas e ideológicas do mundo mercantil. Dessa feita, essas populações consistem em sujeitos e culturas descartáveis, de integridade moral que pode ser aniquilada, pessoas que não são consideradas únicas, insubstituíveis, inimitáveis, indivisíveis; deixam de ser seres e passam a ser coisas que podem ser facilmente substituídas por outras. (MBEMBE, 2011, p.15).

Com isso, possibilita-se a reinterpretAÇÃO dos *territórios locais*, que se encontram deslocados dos *espacos globais*, que são virtuais e atuam em um universo abstrato, mas que influenciam diretamente o cotidiano dos territórios,

com lógicas mercantis; impõem formas de organização, diretrizes de produção, de mercado, estilos de vida, de consumo de acordo com as influências políticas dos poderes hegemônicos, que impõem o processo de globalização. Esse processo busca mundializar os espaços geográficos, a partir de tendências técnicas, científicas e informacionais. Milton Santos (2008) aponta como características do processo de globalização dos territórios as seguintes ações:

- (i) a transformação dos territórios nacionais em espaços nacionais da economia internacional;
 - (ii) a exacerbção das especializações produtivas em nível do espaço;
 - (iii) a concentração da produção em unidades menores, com o aumento da relação entre produto e superfície – por exemplo agricultura;
 - (iv) a aceleração de todas as formas de circulação e seu papel crescente na regulação das atividades localizadas, com o fortalecimento da divisão territorial e da divisão social do trabalho, e a dependência deste em relação às formas espaciais e às normas sociais (jurídicas e outras) em todos os escalões;
 - (v) a produtividade espacial como dado na escolha das localizações; o recorte horizontal e vertical dos territórios;
 - (vi) o papel da organização e dos processos de regulação na constituição das regiões;
 - (vii) a tensão crescente entre a localidade e a globalidade à proporção que avança o processo de globalização.
- (2008, p. 147).

A partir desse processo de globalização, caracterizado por essas ações, é que os fluxos que formam o espaço, as redes, criam o espaço *banal*,² que somente os poderes hegemônicos têm capacidade de usufruir completamente das redes e de todos os territórios. Estabelece-se, portanto, um diálogo vertical entre o território e o globo, que Mbembe chama de *política da verticalidade*. A estruturação do território local, assim como aqueles que nele vivem, deixa de organizar-se entre si para dialogar com a lógica globalizante, e toda a interação horizontal³ estará *verticalizada*.⁴ O comerciante local, por exemplo, reproduzirá as tendências globais de comércio e consumo, sob pena de perder seu estabelecimento para franquias multinacionais, que reproduzem, impõem e ressarcem diretrizes hegemônicas de mercado, desaparecem as relações aproximadas entre o comerciante e o consumidor, comunidade e cidadão, fragmenta-se a cultura, o modo de vida e impede-se a promoção de víveres que

² Milton Santos apresenta o termo espaço banal que se refere a um espaço globalizado, desterritorializado, fragmentado, que passa a ser um espaço de todos (2008, p. 139).

³ A horizontalidade se refere à relação interpessoal entre os cidadãos e entre as comunidades.

⁴ A verticalidade se refere à interação entre os discursos globais e os territórios locais, assim como entre aqueles e os cidadãos de um território.

não interessam aos mercados de capital. As horizontalidades são os domínios do cotidiano territorial, que possui tendências a criar suas próprias normas e conceitos fundados “na similitude ou na complementariedade das produções e no exercício de uma existência da solidariedade”. (SANTOS, 2008, p. 151). É nesses subespaços da horizontalidade territorial, onde se viabilizaria a produtividade econômica e política voltada aos interesses das comunidades e dos sujeitos que ali se desenvolvem, por isso é importante entender qual subjetividade retroalimenta esses subespaços, pois há interesse de dispor desses seres humanos como coisa, importa que a *soberania vertical* aniquile o potencial de reconhecimento do ser existencial dessas camadas populacionais. Caso seja uma subjetividade calcada na solidariedade territorial, ter-se-á a valorização do espaço local e da cultura; os modos de produção e a organização espacial far-se-ão de acordo com as necessidades das comunidades presentes. Se houver uma subjetividade verticalizada, encontrar-se-ão os processos de modernização e de globalização que voltam à organização espacial, aos modos de produção e à cultura para as necessidades do mercado global.

Soberania e vida em dor: o controle dos corpos segregados

A política terá o poder de definir que viverá e quem morrerá. Para iniciar esse tópico aponta-se a redefinição que Agamben (2002) faz sobre a reflexão aristotélica de que o homem seria um animal político, o autor propõe que o humano “depende da política para viver”. Com isso, pode-se dizer que é a política que possibilita que o indivíduo deixe para trás a sua condição animalesca e passe a ser considerado pelos demais como um ser humano e como tal tenha direito a viver. O exercício da política que define quem são os sujeitos a quem se concederá o *status humano* será realizado pelo poder soberano, definindo-se assim critérios de inclusão/exclusão social e consequentemente indicando-se quem terá sua vida promovida e quem será deixado para a morte.

O conceito de biopolítica de Foucault apresentado no seminário “É preciso defender a sociedade” (2006, p. 293) redefine a estrutura de se observar o poder soberano dos séculos XVIII e XIX, em que a soberania se dava no direito do soberano em decidir entre *deixar viver e fazer morrer* os sujeitos governados. Nesse período histórico as possibilidades de controle que o soberano exercia

sobre os corpos e as vidas dos sujeitos eram limitadas pelo poder físico do soberano em matar os indesejados, executando-os de alguma maneira, àqueles a que se oportunizavam o *deixar viver*, seguiriam o seu curso de vida por conta própria, seja por não serem caçados ou porque interessava ao soberano que vivessem.

Foucault insiste claramente que o exercício do poder soberano sobre a vida, somente se dá através do direito/poder de matar, visto que não há soberano que possua o poder de dar vida, mas somente poder de retirá-la: o soberano só marca o seu poder sobre a vida pela morte, ou seja, direito de matar. (FOUCAULT, 1988, p. 125-158). A nova configuração mundial que se constrói a partir do século XX e XXI apura o controle dos corpos dos sujeitos submetidos ao soberano a partir de tecnologias que oportunizaram os saberes sobre as populações, como: registros estatísticos de nascimentos e mortes, taxa de reprodução, fecundidade, longevidade, potencial de trabalho, potencial de exploração. Com esses dados possibilita-se o controle local e comparações em níveis globais da demografia. Com isso, viabiliza-se o controle dos territórios e dos corpos que lá vivem. Além disso, as tecnologias também viabilizaram diversas formas de promoção de vida, como saúde, educação, alimentação, entre outras formas de aumento da qualidade de vida. O que permite a lógica binária de *inclusão/exclusão*, que no exercício da soberania decidirá entre *fazer viver e deixar morrer*, ou seja, o poder soberano define quem terá acesso às estruturas promovedoras de vida e quem será segregado e deixado para a morte. (FOUCAULT, 2002).

Portanto, quando Foucault fala de biopolítica, não está se referindo a uma política da vida, mas de práticas de governo que possibilitam o controle dos corpos e das populações. Explica-se ainda que o controle do corpo traduz-se o literal corpo do sujeito, da sua carne e de sua subjetividade quanto existência. “A noção de vida situa-se no centro da cena, não só como objeto de tematização das ciências biológicas, mas também como um espaço privilegiado para garantir a governabilidade e a gestão das populações nas sociedades modernas”. (CAPONI, 2016, p. 236). Para exercer a governabilidade das populações colonizadas, a racionalidade soberano-vertical cria estruturas de inter-relação que, implícita ou explicitamente, nega tudo o que pode ameaçar a degradação da vida daqueles que se deseja promover.

Os recortes espaciais e os discursos que legitimam a exclusão social propiciam o silenciamento do corpo e do espaço, ou seja, a ação violenta que exercida contra excluídos em territórios de segregação não reverberam na sociedade incluída. Para ilustrar esse raciocínio, basta observar a repercussão social de mortes violências que ocorrem nas favelas brasileiras; tratando-se de jovens homens, negros ou pardos, rapidamente o Poder de Polícia indica a possibilidade de as mortes terem sido realizadas, devido ao vínculo com criminalidade, e a notícia não terá a mínima atenção social a não ser com o não raro e perverso comentário de que “*isso é bom, bandidos a menos para se preocupar*”.

Portanto, não se pode deixar de tratar que a questão étnica é fundamental para compreender as estruturas de segregação social, pois o racismo é estratégico para a racionalidade da exclusão social, pois os fatores biológicos (ZAFFARONI, 2013, p.86) que os sujeitos carregam em sua própria carne, apontarão suas possibilidades de ingresso ou exclusão da sociedade, superando-se assim as lutas de classes: “[...] la raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo quando se trata de imaginar la unhumanidad de los pueblos extranjeros y la fominación que debe ejercerse sobre ellos”. (MBEMBE, 2011, p. 22). Dessa forma, na biopolítica o racismo viabiliza o gerenciamento da funcionalidade mortífera do Estado e assegura a legitimidade das mortes dos considerados *selvagens* (em contexto do Brasil colônia), *árabes* (pelos ameaças terroristas advindas do Oriente médio) e, finalmente, do *bandido* (no atual contexto brasileiro) ao se referir às ameaças provenientes das comunidades periféricas, nos espaços urbanos brasileiros.

Essa *inimizade* biologicista, que o racismo constrói com as etnias historicamente colonizadas no Brasil, possibilita que as políticas de segurança e de controle do espaço urbano cotidianamente levem à morte as populações segregadas. Nos últimos anos, o número de mortes por homicídios ultrapassou os sessenta mil e em cada 100, 71 das mortes são de pessoas negras (AMARAL, 2017). Isso ignora todas as outras formas de mortalidade daqueles que vivem em situação de vulnerabilidade social devida à deficiência de saúde urbana. O controle do território feito por políticas urbanas permite observar a violência estatal muito além das realizadas por forças policiais, como as desigualdades em saúde. As evidências dessas mazelas podem ser estudadas com mais

propriedade, quando averiguadas pequenas áreas do território urbano, pois assim se detectam as zonas de maior risco e os fatores que fomentam o prejuízo à saúde que, frequentemente, passam despercebidos em estudos realizados em áreas maiores. Os serviços de saúde estão diretamente articulados com a infraestrutura da cidade e com os efeitos que repercutem os modos de produção, de vida, de consumo, e outras características da formação econômico-social do local (SINGER, 1978), que demonstra a importância da organização estrutural urbana. (SPÓSITO, 1996).

Guimarães (2001, p. 157), seguido de Milton Santos, ao explicar sobre a pesquisa relacionada à saúde urbana, demonstra que a saúde da cidade se mantém em constante inter-relação e dialoga diretamente com a circulação de pessoas, mercadorias e informações. Com isso, a saúde urbana não pode ser considerada como um dado isolado que relaciona serviços e demandas; vai além disso. Os serviços e equipamentos de saúde, como hospitais, UBSs, postos de saúde, entre outros são uma parte das políticas de saúde urbana, as quais estão diretamente vinculadas às políticas organizacionais, econômicas e de produção, presentes na cidade, que participarão de forma direta nas dinâmicas de inclusão/exclusão dos territórios e das populações. Não se restringe, portanto, apenas a uma rede de equipamentos, mas existe toda a vinculação dos atores sociais, que objetivam promover a saúde urbana no território.

Cada um destes atores (corpo técnico dos hospitais e unidades básicas de saúde, usuários dos serviços, lideranças das associações de moradores, entre outros) ocupa uma posição relativa, ou seja, um nó conectado na rede de saúde. Esta, por sua vez, é o meio e o fim de múltiplas relações de controle, de vizinhança, de distanciamento e de aproximação entre estes atores sociais, que criam e recriam lugares de poder, nos termos estudados por Raffestin (1993). Os movimentos reivindicatórios de associações de moradores dos bairros periféricos das cidades brasileiras, por exemplo, colocam a saúde em uma “cesta básica” na qual não pode faltar o remédio e o pronto atendimento médico. Este perfil de demanda que há muito tempo tem sido estudado pelas Ciências Sociais em saúde (COHN, 1991) é uma das traduções do processo de (re)estruturação urbana, na perspectiva das carências.

A compreensão inter-relacional entre os elementos estruturais da saúde urbana e dos equipamentos para a realização de serviços de saúde pública é fundamental para a pragmática das políticas públicas de saúde urbana. Porém, a

segunda parte da citação demonstra o caráter determinante que apresenta a participação política da comunidade, em forçar o Poder Público a efetuar políticas que observem a complexidade a que a cidade é submetida, para que se evite uma atuação insuficiente e onerosa que, além de despender recursos públicos, não consegue atender as demandas populacionais, por deixarem de atuar devidamente sobre os problemas de saúde pública.

Por isso é importante a compreensão das teorias de biopolítica de Foucault, pois esses referenciais de saúde urbana colocam, como diz Cohn (1991) na fala acima, “este perfil de demanda que há muito tempo tem sido estudado pelas Ciências Sociais em saúde”. Por que não se encontra resposta às demandas sociais dessas camadas populacionais? A resposta se encontra em alguma biopolítica. Essas comunidades se encontram em territórios estruturados por uma racionalidade segregacionista. Portanto, o que se deve colocar em crise não é a atuação da política urbana em si, mas a racionalidade que a constitui, assim como constitui a reflexão existencial da sociedade, comunidade e sujeitos.

El reconocimiento de esta percepción funda en gran medida la mayoría de críticas tradicionales de la modernidad, ya se dirijan al nihilismo y a su proclamación de la voluntad de poder como esencia del ser, a la cosificación entendida como el devenir-objeto del ser humano o a la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal y al reino del cálculo y de la racionalidad instrumental. Lo que estas críticas discuten implícitamente, desde una perspectiva antropológica, es una definición de lo político como relación guerrera por excelencia. También ponen en tela de juicio la idea de que la racionalidad propia a la vida pase necesariamente por la muerte del Otro, o que la soberanía consista en la voluntad y capacidad de matar para vivir. (MBEMBE, 2011, p. 25).

As políticas urbanas, enquanto mantidas sobre a racionalidade de uma soberania verticalizada, que impinge ao Outro a premente aniquilação em nome da segurança e da sobrevivência hegemônica, não terá sucesso em edificar o capital social de comunidades, nem reforçar a cidadania dos sujeitos excluídos sem que, de alguma maneira, reproduza *dispositivos* de exclusão social. Foucault trabalha (2002) que as políticas soberanas, ao estarem imersas nessa racionalidade de controle, trabalharão de forma a gerenciar os ilegalismos. Isso quer dizer que, mesmo as políticas urbanas que tenham efeitos benéficos a populações segregadas, se dão como formas de *rituais de verdade*, ou seja,

apresentam uma roupagem democrática e algumas pequenas soluções, mas reproduzem a exclusão social. Também complementa o autor que isso não se realiza como um complô, mas como a manutenção de privilégios exercidos pelo poder soberano e hegemônico.

Contra isso, deve-se superar a ideia de que o conflito social interno e a necessidade de um estado punitivo, *populismo punitivo*, verticalmente soberano, é um pressuposto inerente à humanidade. Essa é a razão vulgar que deve se tornar indiferente às violências sofridas pela população e causar uma sensação anestésica às dores dos sujeitos, nos espaços de exclusão. (SOUZA, 2012).

A razão vulgar é, literalmente, a razão indiferente de cada dia, na qual todas as violências se combinam com a anestesia advinda da massa obtusa de acontecimentos que se precipitam, dando à homogeneização violenta do real a aparência de variedade infinita dos significantes, aparência que não é senão jogo infindo de espelhos que se refletem mutuamente, mas que não são senão imagens autoreplicantes – pois a alternativa verdadeira é sobremaneira rara, e não se encontra incólume no espaço inóspito da totalização, da Totalidade fática. É a expressão mediocre de um viver por inércia, um semi-viver kafkiano, o pretenso “habitar” um mundo sem realmente percebê-lo. Pela razão vulgar, transforma-se insignificâncias em relevância, e se retira da relevância seu significado, sua singularidade, inofensibilizando-a. (Souza, 2012).

A continuidade da racionalidade punitiva que assola cidadãos brasileiros que vivem na periferia os submete a uma constante vida em dor. Um estado de paralisia e impossibilidade de emancipação e de perspectiva de futuro, engessamento do tempo, um viver permanente de um presente desesperador, repleto de medo e terror criado e reproduzido pela soberania estatal. Como coloca Mbembe ao observar a vida daqueles que são controlados em territórios de segregação, afastados biológica e culturalmente de qualquer possibilidade de inclusão:

Vivir bajo la ocupación contemporánea es experimentar de forma permanente la “vida en el dolor”: estructuras fortificadas, puestos militares, barreras incasables; edificios ligados a recuerdos de humillación, interrogatorios, palizas, toques de queda que mantienen prisioneros a centenares de miles de personas en alojamientos exigüos desde el crepúsculo al alba; soldados patrullando las calles oscuras, asustados por su propia sombra; niños cegados por balas de caucho; padres humillados y apaleados delante de su familia; soldados orinando en las barreras, disparando sobre las cisternas para distraerse; cantando eslóganes agresivos,

golpeando las frágiles puertas de hojalata para asustar a los niños, confiscando papeles, arrojando basura en mitad de una residencia vecina; guardas fronterizos que vuelcan una parada de legumbres o cierran las fronteras sin razón; huesos rotos; tiroteos, accidentes mortales... Una cierta forma de locura. (MBEMBE, 2011, p. 25).

A vida em dor impossibilita qualquer forma de desenvolvimento da vida humana, clamar por ideais de liberalismo ou meritocracia é negligenciar, de forma ignóbil, todo o terror ao qual essas populações são submetidas diariamente. Portanto, não se pode tratar de políticas urbanas sem alertar-se sobre que alicerces paradigmáticos os planos arquitetônicos se calcarão. A segregação social e o genocídio das populações vulneráveis no Brasil, é uma realidade que não pode mais ser ignorada. Os paradigmas punitivos se encontram em crise e devem ser repensados, a partir de subjetividades comunitárias, tolerantes e inclusivas e para que isso ocorra não se pode ignorar uma soberania estatal que reproduz massacres.

Considerações finais

As explanações até aqui expostas cumprem o objetivo do presente trabalho que propõe um diálogo inicial sobre a abordagem das políticas urbanas brasileiras, sob a ótica da *biopolítica* e *sociedade punitiva* de Foucault. O referencial foucaultiano, possibilita o aprofundamento da discussão urbana ao trazer conceitos científicos que permitem denunciar a realidade dos massacres urbanos que ocorrem nas cidades brasileiras, sob a égide da soberania verticalizada do atual Estado do Brasil.

A política desurbanizante que mantém a *favela* como lugar de segregação, ou seja, um espaço territorial onde se *depositam* cidadãos excluídos, culturas e modos de vida que não interessam às estruturas de mercado global, é promovida por paradigmas de exclusão social e executadas pela soberania vertical. Essa forma de soberania afasta as tentativas de aprimoramento de uma democracia horizontal, participativa, que dá ouvidos ao sofrimento das populações vulneráveis e que poderia reforçar políticas que viriam a atender demandas das comunidades locais atualmente segregadas.

Esses paradigmas de segregação, de racismo e de punição, presentes na forma de governar os espaços e as populações, inviabilizam o desenvolver de políticas urbanas inclusivas e protegem interesses hegemônicos alheios às demandas sociais locais. A forma verticalizada de soberania, que se utiliza no exercício dessas políticas, garante o entrincheiramento desses interesses e assegura o exercício de mecanismos de controle sobre as populações excluídas, de maneira que não possam incluir-se nem rebelar-se, pois tais atos são considerados ameaça. Ao fazer isso, a soberania vertical institucionaliza o genocídio dessas populações, imputa a esses cidadãos a identidade desumanizante do *inimigo*, do *bandido*, para que sejam deixados à morte, sem que haja qualquer comoção social.

Dito isso, lembra-se que, em uma democracia, esses paradigmas de exclusão social não devem vigorar, a soberania deve ser horizontalizada, e o Estado deve cumprir suas obrigações constitucionais, mediante políticas públicas. Denuncia-se a emergência de se discutir essas questões, para que seja possível organizar o espaço urbano em favor daqueles que ali vivem e não mais de interesses globalizados, que imputam aos sujeitos excluídos *viver em dor*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2002. v. 1.
- AMARAL, Augusto Jobim do; PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima; BORGES, Rosa Maria Zaia. *Direitos humanos e terrorismo*. (Org.). AMARAL, Augusto Jobim do. Porto Alegre: Edipucrs, 2014.
- AMARAL, Augusto Jobim do; ROSA, Alexandre Moraes da. *Cultura da punição*: a ostentação do horror. Florianópolis: Empório do Direito, 2017.
- BITOUN, Jan. *Tipologia das cidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2009.
- CAPONI, Sandra. *Michel Foucault*: desdobramentos. (Org.). NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina Vargas. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- COHN, Amélia. *A saúde como direito e como serviço*. São Paulo: Cortez, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *É preciso defender a sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Livros do Brasil, 2006.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*: vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. I.

FOUCAULT, Michel. *Sociedade punitiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GUIMARÃES, Raul Borges. Saúde urbana: velho tema, novas questões. *Terra Livre*, São Paulo, n. 17, p. 155-170, 2001-2.

IPEA. Disponível em:

<http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=30253>.

LEFÈBRE, Henry. *La presencia y la ausència*: contribucion a la Teoria de las Representaciones. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____. *O direito à cidade*. São Paulo: Moraes, 1991.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: sobre el gobierno privado indirecto. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.

OSÓRIO, Letícia Marques; MENEGASSI, Jaqueline. A reapropriação das cidades no contexto da globalização. In: OSÓRIO, Letícia Marques; MENEGASSI, Jaqueline (Org.). *Estatuto da cidade e reforma urbana*: novas perspectivas para as cidades brasileiras. Porto Alegre: S. Fabris, 2002.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, Milton. Desenvolvimento econômico e urbanização em países subdesenvolvidos: os dois sistemas de fluxo da economia urbana e suas implicações espaciais. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo: AGB, n. 53, 1977.

_____. *Pobreza urbana*. São Paulo: Hucitec, 1979.

_____. *Ensaios sobre a urbanização latino-americana*. São Paulo: Hucitec, 1982.

_____. *Espaço e sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Manual de geografia urbana*. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____. *A urbanização brasileira*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 2000.

_____. *O espaço dividido*. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SINGER, Paul. *Prevenir e curar*: o controle social através dos serviços de saúde. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

SPÓSITO, Maria Encarnação. *Capitalismo e urbanização*. São Paulo: Contexto, 2000.

SPÓSITO, Maria Encarnação. *Multi(poli)centralidade urbana*. Presidente Prudente: Unesp/Gasperr, 1996.

SPÓSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O nervo exposto*. 2012. Disponível em:
<<http://timmsouza.blogspot.com.br/2012/09/o-nervo-exposto.html>>.

TÜRCKE, Christoph. *Sociedade excitada*. São Paulo: Unicamp, 2010.

WEIZMAN, Eyal. *Hollow land*. London: New Left Books, 2007.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *A questão criminal*. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

4

Espécies exóticas, invasões biológicas e o imaginário biopolítico da modernidade: aproximações desde a antropologia ambiental

Caetano Sordi*

Introdução

Em seu clássico estudo sobre a “sociedade de risco”, Ulrich Beck (2010, p. 26) caracteriza o atual momento histórico como um contexto civilizacional fortemente assombrado pelas ameaças produzidas pelo próprio “maquinário industrial do progresso”, as quais seriam “sistematicamente agravadas com seu desenvolvimento ulterior”. Todavia, como bem demonstram as contemporâneas controvérsias em torno das mudanças climáticas, a consciência de tais riscos civilizacionais não se dá de maneira autoevidente, tampouco imediata para o conjunto da sociedade, dependendo, portanto, do que este sociólogo qualifica como seus “processos sociais definição” (p. 27). Em outras palavras, muito embora as ameaças produzidas pela modernidade desencadeiem danos “sistematicamente *definidos*, por vezes *irreversíveis*, [e que] permanecem no mais das vezes fundamentalmente *invisíveis*” (p. 27), é notório que seu reconhecimento social, como riscos efetivamente existentes, implica uma luta por interpretações causais que transcendem o domínio das ciências naturais, e sobre as quais incide uma série de fatores políticos, econômicos e até mesmo de ordem moral ou religiosa.

Quanto a este ponto, concordam autores identificados com a chamada “teoria do ator-rede” como Bruno Latour (1994, 2001, 2004) e Tommaso Venturini (2010), para os quais o decurso histórico da modernidade se confunde com o embaçamento cada vez mais pronunciado das fronteiras entre ciência e política, sociedade e natureza, objetividade e subjetividade. Já Bruce Braun (2013), ao analisar o emergente paradigma da biossegurança na governança dos fluxos globais, argumenta que as ameaças produzidas pela atual etapa do capitalismo evidenciam a profunda simbiose entre a humanidade e outras

* Área do Conhecimento de Humanidades, Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestre e Doutor em Antropologia Social (UFRGS). E-mail: caetano.sordi@gmail.com.

formas de vida, ao mesmo tempo em que manifestam o estatuto turbulento e instável desta convivência, próprio do que qualifica como o “caráter emergente da vida biológica” e suas “indisciplinadas associações” [*unruly assemblages*].

É no espírito destas discussões, hoje predominantes no campo da antropologia ambiental, que este artigo tem por objetivo examinar algumas controvérsias atualmente existentes em torno do problema das invasões biológicas ou das espécies exóticas invasoras. Em ecologia, entende-se que um processo de invasão biológica ocorre quando indivíduos de uma determinada espécie são introduzidos com assistência humana em regiões diferentes da sua área de distribuição original. Se estes indivíduos logram estabelecer uma população duradoura e passam a exercer impactos negativos sobre o ambiente receptor, sua espécie passa então a ser considerada como exótica invasora pela biologia da conservação. (SIMBERLOFF, 2013).

Conforme Townsend et al. (2010, p. 518), em tempos recentes, os biólogos da conservação estariam “particularmente preocupados com os efeitos das espécies introduzidas sobre comunidades ricas em espécies endêmicas”, os chamados *hotspots* de biodiversidade. (WILSON, 2012). Não por acaso, pesquisadores da área, como Daniel Simberloff (2013, p. 262), tem alertado para o papel das invasões biológicas na consolidação de um “homogeoceno”, isto é, um período geológico marcado pela “homogeneização geográfica da fauna e da flora globais, causada quase que totalmente por uma só espécie, o *Homo sapiens*”. Embora qualquer espécie possa, virtualmente, tornar-se invasora quando introduzida em um novo ambiente, alguns autores entendem que determinadas características podem favorecer a ocorrência de invasões biológicas, dentre as quais: altas taxas de reprodução, grande capacidade de adaptação (ou valência ecológica), alta variabilidade genética, onivorismo, gregarismo, sinantropia. (MENDOZA; KOLEFF, 2014). Outros pesquisadores, por sua vez, são mais céticos quanto à possibilidade de identificação destes traços propiciadores e potenciais, e enfatizam, por outro lado, o grau de resiliência dos ecossistemas locais aos impactos negativos produzidos por novas espécies. (VALÉRY et al., 2008).

De todo modo, o princípio da precaução¹ parece ser a tônica das reações oficiais ao problema em nível internacional, de maneira que Grupo de Especialistas em Espécies Invasoras (ISSG, na sigla em inglês) da União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN), mantém um cadastro global de espécies invasoras, assim como uma lista dos “100 piores organismos invasores do mundo”. (LOWE, et al., 2004). O mesmo ocorre em nível nacional, como bem provam as muitas “listas vermelhas” [*red lists*] de espécies exóticas invasoras produzidas pelas autoridades ambientais e sanitárias de diversos países, sobretudo os de tradição anglo-saxônica. O importante a ser notado aqui é que, além de uma categoria científica, o conceito de espécie exótica invasora é também uma categoria jurídico-política, haja vista a enorme quantidade de instrumentos legais, nacionais e internacionais emitida a esse respeito nas últimas décadas.²

De fato, o combate às espécies exóticas invasoras é sacramentado pela própria Convenção da Diversidade Biológica (CDB), a qual, em seu art. 8º, obriga os países signatários a “impedir que se introduzam” e a “controlar ou erradicar espécies exóticas que ameacem ecossistemas, habitats ou espécies”. (BRASIL, 2006). No Brasil, o Ministério do Meio Ambiente instituiu uma Câmara Técnica Permanente sobre espécies exóticas invasoras em 2006, como resultado dos esforços que vinham sendo conduzidos pela pasta desde 2001. O principal resultado desta Câmara Técnica foi a elaboração da “Estratégia Nacional para Espécies Exóticas Invasoras”, aprovada pela Resolução 5, de 21 de outubro de 2009, da Comissão Nacional da Biodiversidade (Conabio).

Em que pese todas estas iniciativas, Oliveira e Machado (2009, p. 3788-379) identificam uma “enorme dispersão dos instrumentos legais e normativos aplicados à matéria”, marcada “pela sobreposição espacial da atuação de várias instituições de fiscalização”. Em minha tese de doutorado, na qual investiguei as reações sociais ao processo de invasão biológica protagonizado por javalis

¹ O princípio da precaução prega que “a falta de certeza científica não deve ser usada como justificativa para prorrogar ou deixar de implementar ações de erradicação, contenção ou controle. (OLIVEIRA; PEREIRA, 2010, p. 175).

² Evidentemente, esta proliferação de normas e regulações atende a urgências econômicas, sobretudo no campo agropecuário. No Brasil, os processos de invasão biológica seriam responsáveis por um prejuízo de cerca de US\$ 50 milhões (OLIVEIRA; MACHADO, 2009), ao passo que, nos Estados Unidos, esta soma chegaria aos US\$ 120 bilhões anuais. (SIMBERLOFF, 2013).

asselvajados (*Sus scrofa*) e suas cruzas com porcos domésticos, na região de fronteira brasileiro-uruguaia, pude detectar empiricamente estes sombreamentos entre vários órgãos, assim como as dificuldades decorrentes do enquadramento jurídico de um organismo que borra os limites entre o doméstico e o selvagem e cujo padrão de mobilidade ignora as fronteiras territoriais estabelecidos pela sociedade humana. (SORDI, 2017).³ É preciso notar, entretanto, que estas dificuldades estão longe de ser uma particularidade brasileira. Isto porque, mesmo em países considerados muito avançados em matéria de combate às invasões biológicas, como Nova Zelândia e Austrália, o tema é objeto de inúmeras e infindáveis controvérsias ao mesmo tempo científicas e políticas, as quais este artigo visa a examinar.

Como pretendo demonstrar, as polêmicas em torno das espécies exóticas invasoras e dos processos de invasão biológica decorrem do próprio imaginário ambiental que sustenta estes conceitos, ou, como afirma o antropólogo ambiental Tim Ingold (2000), da topologia militar e territorial que permeia este imaginário. Além disso, na esteira de Michel Foucault (2008a; 2008b) e Giorgio Agamben (2009; 2011), classificarei este imaginário como propriamente biopolítico, isto é, fortemente dependente da ideia de um poder soberano capaz de determinar as formas de vida a serem protegidas ou combatidas, a partir de um mecanismo de inclusão e exclusão dos seres viventes em um ordenamento doméstico.

Em outros termos, argumentarei que, para além das acusações de falta de científicidade que os críticos e defensores da chamada “biologia das invasões” atribuem uns aos outros, no campo de disputas internas à ecologia científica, o que de mais importante se manifesta neste debate são as próprias linhas de força epistemológico-políticas que sustentam o imaginário da natureza na modernidade. Entendo, ademais, que esta discussão é particularmente relevante em um contexto no qual se discutem não só os limites éticos e morais da agência humana sobre entes não humanos, como também se coloca em cheque o

³ Esta pesquisa contou com o apoio do CNPq, através do projeto de pesquisa “Antropologia e espécies animais exóticas: o caso do javali asselvajado no Brasil (processo 459757/2014-8), coordenado pelo Prof. Bernardo Lewgoy (PPGAS/UFRGS) e da Capes, por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE, processo 1510/2015-00), realizado na Universidade de Aberdeen, Escócia, Reino Unido (2015-2016). Meus agradecimentos às agências financeiradoras e a ambos os orientadores.

próprio projeto civilizacional da modernidade, em face à crise ecológica sem precedentes desencadeada por ela.⁴ Se é certo que as invasões biológicas não gozem do mesmo grau de atenção pública hoje destinado às mudanças climáticas, o problema das espécies exóticas invasoras é indiscutivelmente um dos pilares da atual crise civilizacional, de maneira que as controvérsias detectadas em seu processo social de definição não deixam de ser metonímicas dos grandes impasses que perpassam a totalidade da “sociedade de risco” (BECK, 2010), em que vivemos.

Procederei da seguinte maneira: inicialmente, apresentarei de forma sintética as principais controvérsias científico-políticas que permeiam o campo da “biologia das invasões”, assim como alguns de seus agentes-chave e portavozes. Em seguida, examinarei como tais controvérsias se assentam em conceitos e pressupostos ontológicos fundacionais da própria ciência ecológica enquanto tal. Por fim, argumentarei de que maneira entendo que estes pressupostos fornecem a arquitetura lógica do imaginário ambiental moderno, e porque esta arquitetura lógica é, por natureza, biopolítica.

A biologia das invasões, um campo controverso

De maneira geral, atribui-se ao ecólogo e biólogo britânico Charles S. Elton (1900-1991) a criação da biologia das invasões, a partir da publicação de seu clássico livro *The ecology of invasions by animals and plants* (1958). Fruto de duas conferências de rádio proferidas pelo autor para a BBC, um dos traços mais destacados deste livro é o uso recorrente de metáforas bélicas e exortações de caráter militar ao combate às espécies exóticas invasoras, o que, segundo alguns comentadores, coaduna com a atmosfera de paranoia vigente nas primeiras décadas da Guerra Fria. Com efeito, Elton (apud PEARCE, 2015, p. 140) inicia sua exposição postulando que “hoje nós vivemos em um mundo explosivo”. “Neste

⁴ Como bem nota Fabián Ludueña Romandini (2012, p. 40), a crise ecológica contemporânea tem o potencial de desorganizar todos os horizontes ontológicos e normativos, através dos quais o pensamento ocidental, em especial o paradigma antropocêntrico da modernidade, tem postulado e desenvolvido suas questões. Frente à possibilidade cada vez mais provável de uma “sexta extinção em massa” e do seu próprio desaparecimento da face da Terra, “já não é mais a morte individual do *Dasein* o que define a tonalidade fundamental de nosso tempo filosófico, mas principalmente, e de maneira ainda mais decisiva, a desaparição do *Homo sapiens* como espécie”. Este tema também é desenvolvido por Danowski e Viveiros de Castro (2014).

mundo”, continua, “não são apenas bombas nucleares e guerras que nos ameaçam”, mas também “explosões biológicas” (p. 140).

Todavia, Elton não foi o primeiro a empregar esse tipo de analogia entre ameaças bélicas e riscos biológicos. O próprio Daniel Simberloff (2013), um dos mais destacados biólogos das invasões contemporâneos, nota que as metáforas empregadas em seu campo de estudo são exatamente as mesmas que os agentes de saúde pública mobilizam para declarar “guerra” a determinadas epidemias ou identificar certos patógenos e vetores como inimigos “número um” da nação.⁵ Da mesma forma, Simberloff relembra que já no século XIX, Darwin e Wallace se referiam a organismos “invasores” durante um período histórico no qual “os jornais eram cheios de mapas ilustrando a movimentação de tropas”. (p. 249). De fato, este autor alega que, em paralelo à “similaridade cartográfica” entre ameaças bélicas e biológicas, seria estranho “se a imprensa e os agentes públicos não fizessem uso de metáforas militares para os mais diversos tipos de mobilizações”, como a “guerra à pobreza”, a “batalha pelas mentes das crianças contra as drogas”, etc. (p. 249). Em outras palavras, Simberloff entende que tal construção discursiva, em torno das espécies exóticas invasoras, exerce um papel positivo, na medida em que promove a mobilização da sociedade no controle dos processos de invasão.

Outros autores, no entanto, não comungam desta posição. Enquanto alguns se consternam com a possível falta de objetividade contida em conceitos-chave da subdisciplina, como a própria noção de “invasão” e o divisor exótico/nativo, e propõem, no lugar, a adoção de uma terminologia mais neutra para falar do fenômeno (COLAUTTI; MCISAAC, 2004; LARSON, 2005), outros questionam a objetividade do próprio fenômeno em si, argumentando que não seria adequado falar em “invasões biológicas” na natureza, mas apenas em processos de adaptação ecológica que se dão em velocidades e escalas temporais diversas. (SAGOFF, 2011; WARREN, 2007, 2011). Um terceiro grupo de autores, por sua vez, vê de maneira positiva a introdução de novas espécies, considerando-a como um mecanismo de restauração da biodiversidade em alguns ambientes degradados. (THOMAS, 2013). Em verdade, a própria noção do

⁵ Vejam-se as frequentes campanhas de saúde pública no Brasil, especialmente aquelas motivadas por doenças transmitidas pelo mosquito *Aedes aegypti*.

que seria um organismo nocivo já é, por si só, controversa, principalmente quando se chocam distintos imaginários ecológicos.

Na Austrália, por exemplo, diversas comunidades aborígenes têm se oposto às iniciativas científicas e estatais de controle de algumas espécies, posto terem-nas introduzido em suas rotinas habituais de caça. Ironicamente, estas comunidades defendem a permanência de animais considerados invasores, como o búfalo e o camelo, a partir de um discurso de autoctonia cultural que conflita com as alegações de nativismo ecológico dos biólogos. (MCNEELY, 2011). No Brasil, situação semelhante se repete para os casos do búfalo no Amapá e do gado bovino no Pantanal, cujas culturas pastoris e conflitos com o discurso ambiental foram descritas por Pedro Stoeckli (2015) e Felipe Süsskind (2014). Da mesma forma, o faisão-de-pescoço-vermelho, animal símbolo do Estado da Dakota do Sul, não é um animal nativo das pradarias norte-americanas, mas uma presa de caça asiática introduzida no século XIX. (DAVIS et al., 2011). Em meu trabalho de campo, pude notar que os produtores rurais afetados pelo javali, na fronteira brasileiro-uruguaia, desenvolviam um discurso de natividade e identidade paisagística inteiramente dominado por animais de criação da pecuária extensiva, em especial ovinos. Introduzidos no século XVI pelos colonizadores ibéricos, estes animais são tão exóticos para o ambiente pampeano quanto os suínos asselvajados, mas, ainda assim, não são percebidos pela população local como estranhos, nocivos ou invasores. (SORDI, 2017).

Sob outro foco, autores como Suzanna Lidström e colegas (2015) argumentam que o excessivo foco de alguns biólogos e conservacionistas, sobre as espécies invasoras tende a obliterar o conjunto de fatores socioambientais e econômicos que permitem sua expansão, desviando, deste modo, a atenção pública da causa para a consequência e constituindo “bodes expiatórios” pontuais para questões mais amplas. Nas ciências humanas, muitos autores têm abordado as reações sociais às invasões biológicas sob esta perspectiva, isto é, analisando como o combate a determinadas espécies consideradas nocivas torna-se uma janela para a expressão de sentimentos racistas e xenófobos mais profundos. (COATES, 2011; COMAROFF; COMAROFF, 2001; POTTS, 2009; TSING, 1995).⁶

⁶ Coates (2011) relata a proximidade entre o combate a espécies norte-americanas introduzidas no Reino Unido e os estereótipos britânicos em relação aos soldados dos EUA, estacionados na ilha durante a Segunda Guerra Mundial. Comaroff e Comaroff (2001) comentam o crescimento

Um exemplo bastante citado nesta literatura é o do botânico Reinhard Tüxen, responsável pelo Escritório Central de Mapeamento Vegetal da Alemanha Nazista. À sua época, Tüxen comandou uma verdadeira cruzada para limpar a paisagem alemã do que entendia serem “substâncias desarmônicas” à saúde do “espaço vital” [*Lebensraum*]. A erva *Impatiens parviflora*, em especial, era descrita pelo botânico como um “invasor mongol”, contra o qual a “raça ariana” deveria lutar da mesma maneira que combatia o bolchevismo. (SIMBERLOFF, 2003, p. 181).

Para Fred Pearce (2015, p. 140), “ainda que seja insensato acusar os ambientalistas contemporâneos de serem fascistas ocultos”, este legado político seria no mínimo inquietante. Nesta mesma linha, Charles Warren (2011, p. 70) argumenta que “mesmo que o discurso científico sobre espécies nativas e exóticas não seja inherentemente xenófobo, há um risco significante de ser interpretado como tal”. Em outros termos, para este autor, as metáforas militares empregadas pela biologia das invasões engendraram uma linguagem híbrida, em parte científica, em parte moral, cujos principais prejudicados, ao fim e ao cabo, seriam os próprios cientistas e seus esforços de conservação ambiental. Neste sentido, Warren (2007, 2011) filia-se ao argumento de Larsson (2005), Colautti e McIsaac (2004), para os quais a desmilitarização do vocabulário da biologia das invasões conferiria maior respaldo científico para este campo de estudos, assim como maior aceitação das políticas de erradicação e controle por parte da opinião pública.

Da ecologia como economia e o governo da natureza

Como se percebe, o debate sobre invasões biológicas é extenso, complexo, e não creio que caberia, por ora, reproduzi-lo em todos os seus pormenores. De qualquer forma, nas controvérsias que a biologia das invasões e as políticas de controle de espécies exóticas invasoras têm produzido, chama a atenção o emprego dos termos invasão e *invasor(a)*, para se referir ao fenômeno, o que

da preocupação com espécies exóticas invasoras na África do Sul pós-Apartheid. Potts (2009) analisa a retórica antigambá australiano na Nova Zelândia. Tsing (1995), por fim, comenta a atribuição de estereótipos negros às abelhas africanas nos EUA, cujo processo de invasão biológica derivou em paranoia similar à vigente naquele país a respeito da violência urbana.

coloca a questão de que imaginário ambiental é acionado nesta gramática da invasão biológica. Em outras palavras, que concepções sobre o ambiente, seu funcionamento e seu equilíbrio são colocadas em marcha quando justamente estes termos, e não outros, são empregados para se referir à natureza e à agência de alguns organismos.

Como vimos, alguns autores acreditam que tais metáforas introduzem elementos morais e emocionais no discurso da biologia das invasões que, para o bem da objetividade científica, deveriam ser purgados e substituídos por um vocabulário mais neutro ou funcional. Outros, como Daniel Simberloff (2013), acreditam que tal gramática bélica possui uma função pragmática no que tange à mobilização social frente às ameaças representadas pelas espécies exóticas invasoras. Por fim, um terceiro conjunto acredita que não há nada além de xenofobia enrustida, revestida de ciência. Todavia, deslocando-nos da questão sobre os *efeitos* e as *consequências* científico-políticos deste vocabulário militar, as quais seriam seus *fundamentos* e *pressupostos*? O que está em jogo quando determinados organismos são classificados como “invasores” e, mais do que isso, invasores porque “exóticos”?

Quanto a este ponto, o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* oferece as seguintes definições para os verbetes *invasão* e *invasor*:

Ato ou efeito de invadir; ato de penetrar (em local, espaço, etc.), ocupando-o pela força; migração acompanhada de violência e devastações (i. dos povos nômades) (i. dos bárbaros); ato de alastrar-se e difundir-se maciça e rapidamente (i. de formigas) (i. de pragas no jardim); difusão de largo alcance, propagação de alguma coisa de cunho abstrato (i. de ideias exóticas); desrespeito, desconsideração, especialmente em relação à vida pessoal de outrem; usurpação; terreno, área ilegalmente ocupada por moradias populares; entrada, sem previa autorização, de forças armadas estrangeiras em território de um Estado; crime que consiste na entrada, sem autorização, em estabelecimento de trabalho com o objetivo de prejudicar as atividades normais ou danificar o próprio estabelecimento. [...] Que ou o que invade; que ou quem penetra, especialmente através da força, de violência, espaços, propriedades, terras, etc. particulares; (fig.) que ou o que desconsidera domínios alheios, especialmente a vida particular, pessoal de alguém. (HOUAISS; VILLAR, 2001).

Repare-se que, em ambas as definições, destaca-se, em primeiro lugar, o sentido *territorial* ou *topológico* da ideia de invasão, o que, segundo o antropólogo ambiental Tim Ingold (2000), seria uma espécie de moldura paradigmática do imaginário ambiental moderno. De acordo com este autor, a visão de mundo moderna tenderia a representar a superfície da Terra como seccionada em áreas discretas e bem delimitadas, sejam elas de ordem política, como países, estados e regiões, ou de ordem natural, como biomas, ecossistemas, províncias minerais, climáticas e hidrográficas. Haveria, neste sentido, uma espécie de solidariedade oculta entre nosso imaginário ambiental e a lógica da guerra e do colonialismo, já que, desta concepção da Terra como “colcha de retalhos”, rapidamente passar-se-ia à imagem do Planeta como revestido por “superfícies previamente dadas, esperando para serem ocupadas, para serem *colonizadas*, primeiramente por outros seres vivos e, logo em seguida, pela civilização humana” (p. 214, grifo nosso).

Prosseguindo o argumento de Ingold, nesta topologia westfaliana⁷ do Planeta, cada unidade territorial corresponderia a um sistema fechado, tendente ao equilíbrio e que, através de uma determinada ordenação doméstica, procuraria imunizar-se contra as ameaças vindas de fora, sejam elas de natureza humana ou não humana. Ao se julgar pelo que afirma Ingold (2013), esta topologia econômica das unidades políticas também se aplica à imaginação moderna dos ambientes naturais, donde a etimologia comum entre *economia* e *ecologia*. Segundo este autor:

Ambos os termos compartilham uma raiz comum na palavra grega para “casa” (*oikos*). Economia é, portanto, gestão doméstica [*house-holding*]. Na definição de ecologia – um termo cunhado pelo zoólogo Ernst Haeckel em 1866 – a própria natureza torna-se uma esfera doméstica na qual todo e cada organismo exerce seu papel. (2013, p. 155).

⁷ Em geopolítica e relações internacionais, o termo *westfaliano* refere-se ao paradigma oriundo da Paz de Vestfália, série de tratados estabelecidos no século XVII, que deram fim à Guerra dos Trinta Anos e aos confrontos entre católicos e protestantes na Europa do Norte e Central. Tal como concebido à época e vigente até hoje, o sistema westfaliano erige os Estados como os principais agentes das relações internacionais, colocando a questão da soberania nacional e do respeito às fronteiras territoriais em primeiro plano. Quanto a isso, não deixa de ser sugestivo o fato de que os termos *biopolítica* e *geopolítica* foram inventados pelo mesmo autor, o sueco Rudolf Kjéllen (1864-1922).

A ideia de um “balanço interno da natureza” é uma metáfora fundacional da moderna ecologia, cuja história se confunde com a percepção de que o ser humano introduz distúrbios na natureza, que perturbam seu equilíbrio original. Neste espírito, Frederic Clements (1874-1945), um dos precursores da ecologia moderna, cunhou o conceito ideia de clímax, de acordo com o qual cada comunidade biológica atingiria um nível ótimo de integração às condições locais, através do mecanismo de sucessão. Para Pearce (2015), a principal inspiração de Clements neste sentido era a noção darwiniana de coevolução, que o ecólogo e seus seguidores entendiam como uma espécie de força otimizadora da natureza, capaz de engendrar ecossistemas nos quais cada espécie possuiria um lugar e uma função ecológica específica, ou nicho. Posteriormente, estas ideias foram bastante criticadas por contemporâneos britânicos de Clements como Henry Gleason (1882-1975) e Arthur Tansley (1871-1955), que interpretavam as decorrências ecológicas da seleção natural em sentido diverso e, por isso mesmo, menos teleológico. Mesmo assim, Pearce (2015) alega que o grande legado do conceito de clímax foi o de estabelecer certa ortodoxia do equilíbrio na ecologia, até hoje verificável nos conceitos e princípios nativistas que regem o *mainstream* da biologia da conservação.

Quaisquer reminiscências religiosas neste sentido não são mera coincidência, já que, como bem relembram os teólogos, o pecado original na tradição judaico-cristã teria conduzido não somente o gênero humano, mas a criação inteira a um estado de desgraça. Da mesma maneira, Agamben (2011) recorda que o sentido original de economia na teologia medieval tinha a ver com uma ordenação (*dispositio*) adequada dos entes, tendo em vista sua salvação. Nos termos do próprio autor (2009, p. 169) a economia da salvação supunha “um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens”. Tal conjunto, por sua vez, consistiria em uma grande rede de dispositivos, tomando-se por isso “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. (p. 40).

Incialmente pensada em termos teológicos, Agamben defende que esta concepção econômica da salvação acabou por secularizar-se com o tempo,

perpassando as mitologias políticas da modernidade e fundamentando aquilo que Michel Foucault (2008a; 2008b), em suas análises do poder contemporâneo, classificou de “governo da vida” ou “biopolítica”. Ora, ainda que a contemporânea ecologia tenha adotado pressupostos mais processuais e dinamicistas que relativizam a imagem fundacional de um “balanço interno da natureza” (SIMBERLOFF, 2013), é inegável reconhecer os rastros de uma ortodoxia do equilíbrio e da disposição, na episteme que sustenta a biologia das invasões, assim como na própria ideia de espécie exótica invasora, como um conjunto de seres viventes que resistem aos dispositivos que visam a inclui-los em – ou exclui-los de – uma determinada *oiko-nomia* dos ambientes naturais.

Em suma, tudo leva a crer que a gramática da biologia das invasões pressupõe a possibilidade de um ordenamento dos ambientes como esferas domésticas, nas quais as distinções dentro/fora, exótico/nativo, etc. operariam um papel crucial na manutenção das formas de vida consideradas dignas de serem vividas, em contraste com aquelas consideradas nocivas ou invasoras. Como bem nota Bruce Braun (2013, p. 46), ao operar um “corte, na tessitura geral do mundo vivo”, toda biopolítica é, ao mesmo tempo, uma tanatopolítica: para que algumas vidas sejam preservadas, assume-se que outras não só podem como devem ser sacrificadas, cabendo ao poder soberano assim decidir, por força das circunstâncias e ao sabor das flutuações inerentes aos processos sociais de definição dos riscos e das ameaças civilizacionais. (BECK 2010).⁸

⁸ No caso do javali asselvajado, cabe destacar que a Instrução Normativa do Ibama, que decretou sua nocividade e autorizou sua captura e abate em todo território nacional, por tempo indeterminado (IN n. 3, de 31 de janeiro de 2013), insere-se em uma longa disputa envolvendo ambientalistas e representantes do setor rural, de um lado, e grupos radicais pela defesa de direitos animais, de outro. A partir de 2011, no entanto, o Ministério da Agricultura e Pecuária adentrou de cabeça na questão, motivado pela exigência de monitoramento sanitário das populações suínas de vida livre para fins de reconhecimento da Região Sul do Brasil, como zona livre de peste suína clássica pela Organização Mundial de Saúde Animal (OIE). Logo, o javali tornou-se matável no Brasil não apenas devido aos danos causados pela espécie aos ambientes naturais e à produção agropecuária, mas, sobretudo, como forma de rastrear a presença de patógenos capazes de ameaçar a própria reputação do País, no mercado alimentar global. (SORDI 2017).

Considerações finais

Neste artigo, procurei discutir as controvérsias existentes em torno dos processos de invasão biológica, a partir do exame dos pressupostos epistemológicos que sustentam o imaginário ambiental moderno. Mais especificamente, a partir do modo como a ecologia moderna, na qual a biologia das invasões se inclui como disciplina específica, assenta-se sobre certa ortodoxia do equilíbrio que, na esteira do que sugerem Ingold (2000, 2013) e Agamben (2009, 2011) e, em certa medida, também Michel Foucault (2008a; 2008b), sugere a existência de uma estrutura de pensamento e ação propriamente *oiko-nômica* ou doméstico-governamental.

Neste sentido, não deixa de ser sugestivo o fato de que, em um mundo cada vez mais pautado por padrões de circulação e mobilidade humana consideradas de risco pela lógica do Estado, fluxos e itinerários de outra natureza – justamente, *da* natureza – pareçam ameaçar de maneira análoga o equilíbrio e a ordenação imaginados dos ambientes naturais. Na esfera política e econômica, fenômenos, tais como: as migrações, o terrorismo, o tráfico internacional de drogas, armas e pessoas, são encarados, no mais das vezes, como externalidades negativas do processo de globalização, ou, como coloca Beck (2010, p. 26), citado no início deste artigo, como ameaças engendradas pelo próprio “maquinário industrial do progresso e sistematicamente agravadas com seu desenvolvimento ulterior”.

Ameaças biológicas como pandemias e espécies exóticas invasoras produzem ansiedades e avaliações de risco análogas, de modo que há razões muito fortes para se acreditar que todos estes processos se nutrem de um mesmo contexto civilizacional e são pensados, a partir de um mesmo paradigma biopolítico de fundo. Analisar este paradigma de forma crítica e explorar seus pressupostos, até o limite de seus desdobramentos, talvez seja a chave para a resolução de muitas aporias do presente. Dentre elas, como viver em mundo que, não obstante seu caráter cada vez mais domesticado pelas forças da modernização, continua a ser habitado por seres que insistem em permanecer “fora de lugar”, à revelia de nossas projeções científicas, intervenções técnicas e dispositivos jurídico-normativos.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BRASIL. *Espécies exóticas invadoras: situação brasileira*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; Secretaria de Biodiversidade e Florestas, 2006.
- BRAUN, Bruce. Power over life: biosecurity as biopolitics. In: DOBSON, Kezia; TAYLOR, Sarah L.; DOBSON, Andrew (Ed.). *Biosecurity: the socio-politics of invasive species and infectious diseases*. London: Routledge, 2013. p. 45-58.
- COATES, Peter. Over here: american animals in Britain. In: ROTHERHAM, Ian D.; LAMBERT, Robert A. (Ed.). *Invasive and introduced plants & animals: human perceptions, attitudes and approaches to management*. London: Earthscan, 2011. p. 39-54.
- COLAUTTI, Robert; McISAAC, Hugh. A neutral terminology to define invasive species. *Diversity and Distributions*, n. 10, 2004, p. 135-141.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. Naturing the nation: aAliens, apocalypse and the postcolonial state. *Journal of South African Studies*, v. 27, n. 3, p. 627-651, 2001.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo porvir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DAVIS, Mark et al. Don't judge species on their origins. *Nature*, v. 474, p. 153-154, 9 jun. 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- _____. *The life of lines*. London: Routledge, 2015.
- LARSSON, Brendon M.H. The war of the roses: demilitarizing invasion biology. *Front. Ecol. Environ*, v. 3, n. 9, p. 495-500, 2005.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. *A esperança de pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc, 2001.

_____. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc, 2004.

LIDSTRÖM, Suzanna et al. Invasive narratives and the inverse of slow violence: alien species in science and society. *Environmental Humanities*, n. 7, p. 1-40, 2015.

LOWE, S. et al. *100 of the world's worst invasive alien species: a selection from the global invasive species database*. ISSG, IUCN, 2004.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do outside*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

MENDOZA, R.; KOLEFF, P. Introducción de especies exóticas acuáticas en Mexico y en el mundo. In: _____. *Especies acuáticas invasoras en México*. México, DF: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2014. p. 17-41.

MCNEELY, Jeffrey. Xenophobia or conservation: some human dimensions of invasive alien species. In: ROTHERHAM, Ian D.; LAMBERT, Robert A. (Ed.). *Invasive and introduced plants & animals: human perceptions, attitudes and approaches to management*. London: Earthscan, 2011. p. 19-38.

OLIVEIRA, Anderson E.S.; MACHADO, Carlos J.S. Quem é quem diante da presença de espécies exóticas no Brasil? Uma leitura do arcabouço institucional-legal voltada para a formulação de uma política pública nacional. *Ambiente e Sociedade*, v. 12, n. 2, p. 373-387, 2009.

OLIVEIRA, Anderson E.S.; PEREIRA, Daniel G. Erradicação de espécies exóticas invasoras: múltiplas visões da realidade brasileira. *Desenvolvimento e Sociedade*, n. 21, p. 173-181, 2010.

PEARCE, Fred. *The new wild: why invasive species will be nature's salvation*. London: Icon Books, 2015.

POTTS, Annie. Kiwis against possums: a critical analysis of anti-possum rhetoric in Aotearoa/New Zealand. *Society and Animals*, n. 17, p. 1-20, 2009.

SAGOFF, Mark. Who is the invader? Alien species, property rights and the police power. In: ROTHERHAM, Ian D.; LAMBERT, Robert A. (Ed.). *Invasive and introduced plants & animals: human perceptions, attitudes and approaches to management*. London: Earthscan, 2011. p. 79-108.

SIMBERLOFF, Daniel. Confronting introduced species: a form of xenophobia? *Biological Invasions*, n. 5, p. 179-192, 2003.

_____. *Invasive species: what everyone needs to know*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SORDI, Caetano. *Presenças ferais: invasão biológica, javalis asselvajados (*Sus scrofa*) e seus contextos no Brasil meridional em perspectiva antropológica*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

STOECKLI, Pedro. *Laços brutos: vaqueiros e búfalos no Baixo Araguari – Amapá*. 2015. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SÜSSEKIND, Felipe. *O rastro da onça: relações entre humanos e animais no Pantanal*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

THOMAS, Chris. The anthropocene could raise biological diversity. *Nature*, n. 502, p. 7, 2013.

TOWSEND, Colin R.; BEGON, Michael; HARPER, John L. *Fundamentos em ecologia*, 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

TSING, Anna L. Empowering nature, or: some gleenings in bee-culture. In: YNAGISAKO, S.; DELANEY, C. (Ed.). *Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis*. New York: Routledge, 1995. p. 113-143.

VALÉRY, Loic; FRITZ, Hervé; LEFEUVRE, Jean-Claude; SIMBERLOFF, Daniel. In search of a real definition of the biological invasion phenomenon itself. *Biological Invasions*, n. 10, p. 1345-1351, 2008.

VENTURINI, Tommaso. Diving in magma: how to explore controversies with actor-network theory. *Public understanding of science*, v. 19, n. 3, p. 258-273, 2010.

WARREN, Charles R. Perspectives on the alien versus native species debate: a critique of concepts, language and practice. *Progress in Human Geography*, n. 31, p. 427-446, 2007.

_____. Natives and nationhood: what species belong to post-devolution Scotland? In: ROTHERHAM, Ian D.; LAMBERT, Robert A. (Ed.). *Invasive and introduced plants & animals: human perceptions, attitudes and approaches to management*. London: Earthscan, 2011. p. 67-79.

WILSON, Edward O. *Diversidade da vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

5

As palavras e as virtudes – seus impactos no cotidiano

Carlos Roberto Sabbi*
Geraldo Antônio da Rosa**

Introdução

Mesmo com muita pesquisa, não foi possível obter informação precisa desde quando começou a comunicação oral entre os seres humanos. O que se apurou foi que o início se deu entre 400.000 anos e 60.000 anos passados. Rebelo (2007) cita a descoberta de um osso hioide – situado na base da língua – em uma caverna do Monte Carmelo, em Israel. Esse achado faz crer que o homem tenha começado a falar – ou começado a tentar falar – cerca de 60 mil anos antes da Era Cristã. Seja como for essa informação fica na “atmosfera”, ao menos por enquanto. Porém, nada muda quanto à intenção de explorar a fala e de rever algumas questões básicas que compõem a virtude.

Percebem-se certas lacunas com relação ao material a respeito da fala e de seus efeitos, ao menos na dimensão em que a questão mereceria. A comunicação oral, a fala que é a expressão da linguagem, traz em seu bojo uma verdadeira fonte mágica de poder. É uma arte requintada que alguns poucos seres humanos a dominam e sabem fazer bom (ou mal) proveito dela.

Vivemos numa época quando a rotina são as mudanças, as transformações, a busca alucinada por algo que possa fazer a diferença nesse ambiente onde conseguir manter seu negócio já é algo espetacular, quiçá crescer e fazer sucesso nesse mundo que se transformou em mercado, em comércio, em produção. Negócios e mais negócios. É a busca desenfreada pelo dinheiro que toma conta praticamente o tempo todo, ao menos da maioria do ser humano.

* Bacharel em Administração de Empresas. Especialista em Gestão de Pessoas e Formação Holística de Base, com aperfeiçoamento em Consultoria Empresarial e Gestão Pública. Mestre em Educação e Doutorando em Educação pela UCS. E-mail: crsabbi@gmail.com.

** Doutorado em Teologia pela EST-RS. Pós-Doutorado em Humanidades na Universidade Carlos III – Madri-ES. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: garosa@ucs.br.

Falta tempo para tudo e os avanços nos diversos setores nem sempre são equânimes, ficando algumas vezes restrito a poucos países desenvolvidos. Porém, observa-se, a própria máquina econômico-financeira tem provocado desenvolvimento da ciência. Preocupa o uso que se faz ou se fará das descobertas. Assim, considerando-se a quantidade de pesquisa pura e desinteressada pelos efeitos econômicos, fica ainda mais reduzida. Talvez seja uma das explicações do por quê um poder tão extraordinário como a fala ainda não foi devidamente explorado.

Neste trabalho procura-se fazer uma reflexão diante da complexidade da contemporaneidade marcada pelo desenvolvimento dos meios de comunicação e da mídia, pela evolução científica e tecnológica, sobre a importância sobre as palavras e as virtudes.

O objeto do falar e a ação comunicativa

Desde o simples ato de uma comunicação informal, comum, e sem maiores pretensões, até o discurso mais importante, o falar tem sido o principal elo do relacionamento humano. Mesmo que precedendo o ato da fala estejam embutidas questões fundamentais, desde sentimentos, razões, conhecimentos e pensamentos, é exatamente neste ponto – a obra da expressão falada – que reside o destino da própria jornada humana. A propósito, sobre isso, Habermas (1987, p. 4) traz a seguinte observação: “[...] à medida que o potencial embutido na ação comunicativa é realizado, o núcleo normativo arcaico se dissolve e abre caminho para a racionalização das visões de mundo, para a universalização da lei e da moralidade e para uma aceleração dos processos de individuação”.

Em síntese, trata-se de um desafio e de um potencial a ser explorado pelo ser humano, envolvendo todos os sujeitos, além da própria educação e da sociedade, em todo esse processo.

O senso comum reconhece os efeitos da fala, mesmo que não predomine a habilidade nas comunicações, mesmo que não perceba a sua verdadeira dimensão, uma vez que às classes que não participam do mundo letrado não lhes foi proporcionado “o aprender a dizer a sua palavra”. Porém, é a partir da linguagem que o ser humano define o seu caminho, as suas companhias, a sua forma de ser, o seu projeto e a sua realização de vida, dentre outras questões.

Dessa forma, dá-se início a uma reflexão pontual na dança das formas, das letras, num movimento expressionista e, sobretudo, com caráter de cientificidade, com o intuito de compreender-se um pouco mais, primeiramente sobre o verbo expresso e, mais particularmente o pronunciado, para na sequência navegar um pouco nas virtudes. Na junção de palavras e virtudes observar-se-á, mormente um significado e uma ligação profunda e complexa desse conjunto de fenômenos que compõem a vida, nesse estado, nessa dimensão tal qual é compreendida.

Para dar início a essa tentativa de compreensão, não há como omitir a particularidade fundamental que cria a própria condição da linguagem, que é o acontecimento singular do som. Foletto e Trevisan tecem as seguintes considerações a respeito da linguagem:

Em meio a esses fatores, vale ressaltar que, no processo educativo hermenêutico, o acesso à verdade se dá via linguagem. Só podemos pensar mediante expressões linguísticas. A linguagem, portanto, é muito mais que um simples meio para chegar a algo; ela é condição para pensar algo. E, segundo Habermas, ela é o lugar, o médium que precisa ser compreendido. Enquanto mediação, a linguagem é acontecimento, abertura para o outro e especulação. Nesse sentido, podemos entender linguagem no contexto do paradigma do “Agir Comunicativo” como um “meio” de integração social e de entendimento-intersubjetivo no qual os participantes podem compartilhar seus interesses do mundo da vida. A linguagem é o principal “meio” para a articulação de nossos conceitos, mas principalmente ela é um fim, pelo fato de ser uma prática social que reflete o mundo da vida no contexto da esfera pública. Além disso, é o horizonte pelo qual os atores pautam as suas decisões através de diálogo. Os falantes geram e produzem situações ideais de discurso, uma vez que o “uso” da linguagem consiste no ato de entendimento mútuo dos discursos proferidos intersubjetivamente. (2013, p. 41).

Portanto, com o respaldo de Foletto e Trevisan, pode-se de certa forma relacionar que o papel da linguagem nos processos educacionais é fundamental para se aplicar as informações pertinentes, mas muito em especial, para dar a “liga” na integração social e no entendimento intersubjetivo, conforme terminologia utilizada pelos próprios autores, os quais ainda citam (2013, p. 41). “Em meio a esses fatores, vale ressaltar que, no processo educativo hermenêutico, o acesso à verdade se dá via linguagem. Só podemos pensar mediante expressões linguísticas”.

Em outras palavras, trata-se do rompimento da barreira história a qual a linguagem tem submetido o ser humano, desde que ele se reconhece como tal.

Evidentemente, sob o prisma de uma visão ampla e sistêmica de tudo mais que é produzido com ou pelo som, como a música, os mantras, o bom senso requer salientar que não será tratado aqui nenhum aspecto comparativo quanto à importância da fala em relação às demais produções obtidas com o som como matéria-prima. A propósito, seria justo dedicar outro espaço para discorrer e analisar sobre as origens, utilidades, os significados e tudo quanto envolve esses outros fenômenos produzidos pelo som. A música, uma das citadas, é apontada como uma ponte para níveis mais elevados de vida, conectando frequências mais sutis, conforme propõe Sorge (2011). Os mantras, por sua vez, são utilizados das formas mais variadas, geralmente levando à purificação, tendo origem nas vibrações da criação do universo, de acordo com a explicação de Kupfer (2011).

As comunicações, consubstanciadas basicamente pelo verbo, também possuem ampla abordagem, profunda, instigante e significante. É desnecessário aprofundar além do Novo Testamento, na Bíblia, em que no Evangelho, segundo São João, encontra-se: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas por ele e sem ele nada se fez de tudo que foi feito. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens. E a luz resplandece nas trevas, mas as trevas não a compreenderam.” (João 1:1).

Pois essas questões permitem-se adotar um aspecto meramente ilustrativo, da forma a um breve prólogo do sentido fenomenológico e influenciador que a palavra exerce na vida do ser humano. Desconhecemos, de certa forma, quanto ao nível da influência que o som exerce na vida dos animais irracionais. Porém, não seria de se admirar uma extensão profunda, similar ao que o verbo produz na dimensão da vida dos seres humanos.

Gurdjieff¹ disse que “se o Verbo é a origem, a consequência é a existência humana e sendo assim fica caracterizado que o verbo possui poder e reside em cada ser humano.” A profundidade que o autor expressa em sua citação nos remete a planos alternativos ou imaginários sobre a própria origem da vida, porém, o que mais nos importa é o significante que se pontua sobre o verbo. Foucault (2007) traz uma abordagem sobre as palavras e afirma que o limiar da

¹ GURDJIEFF, Juarez, 2007. *O poder do verbo*. Disponível em:
<<http://somostodosum.ig.com.br/clube/artigos.asp?id=20458>>. Acesso em: 24 dez. 2010.

linguagem está onde surge o verbo – decisivamente irredutível –, num paralelo com a preposição.

A estrutura de uma boa oratória, é bem verdade, deve conter não somente palavras adequadas, construção e combinação de termos, além da aplicação decisiva do verbo, como predicado para o convencimento. Passa, evidentemente, pela arte da ênfase, do tom, do volume, dos gestos, do olhar, do conjunto de atos, enfim, que produza uma expressividade contundente e efetiva. O efeito disso são resultados até mesmo avassaladores nas massas e em todos os seus estratos. Veja-se isso nos campos da política, da religião e da música, nos quais não é rara a produção até mesmo de fanatismo por questões ou pelo próprio orador, seja religioso, político, seja artístico.

Essas constatações estão de certa forma ligadas ao nosso cotidiano, mas juntá-las da uma reflexão profunda, instigante efetivamente, pois abre as portas para a possibilidade de pesquisas, aí sim pontuais, como, por exemplo: o nível de fanatismo é atingido mais por influência de terceiros ou por autoconvicção? Porém, neste ponto, desconsiderando-se outras variáveis, só pelo fato em si – o de provocar fanatismo – já é mais do que suficiente para observar-se que o poder da palavra é imenso.

O fanatismo é definido pelo Dicionário Houaiss como sendo alguém que se mostra excessivamente entusiástico, exaltado, de uma devoção quase sempre cega. Já o Dicionário Unesp do português contemporâneo esclarece que se trata de uma adesão cega a uma facção, uma ideia, um programa, uma agremiação. Diz ainda ser uma paixão ou crença irracional.

Quando o extremismo atinge o limite máximo, o indivíduo faz absolutamente qualquer coisa para conseguir seu objetivo. Assim, está desenhado o perfil mais indesejado de uma pessoa, pois se caracteriza como o grande causador dos males que avassala a Terra. Exemplos sobram para elucidar a questão, pois basta observarem-se as grandes guerras, religiosas ou não, porquanto sempre estará presente esse elemento pernicioso e destruidor.

O Novo Testamento (Tiago 3:2-3) afirma: “Aquele que não tropeça ao falar é realmente um homem perfeito, capaz de refrear todo seu corpo”. A palavra se revela também no pensamento e, nessa manifestação, seus efeitos também são importantes, cruciais para direcionar nossas emoções e decisões. Poder-se-ia afirmar que a inteligência emocional está diretamente ligada às palavras e, por

consequente, derivada dessa construção permanente na vida do ser humano. Mayer e Salovey definem a inteligência emocional sob um enfoque todo próprio:

A inteligência emocional envolve a capacidade de perceber acuradamente, de avaliar e de expressar emoções; a capacidade de perceber e/ou gerar sentimentos quando eles facilitam o pensamento; a capacidade de compreender a emoção e o conhecimento emocional; e a capacidade de controlar emoções para promover o crescimento emocional e intelectual. (1997, p. 15).

Como se observa, os autores inserem a inteligência emocional em uma perspectiva em que a capacidade perceptiva está ligada diretamente com essa potencialidade.

William Q. Judge (1946, p 11) diz que “devemos usar com cuidado estes mensageiros vivos chamados palavras”. Faz sentido a afirmativa do autor, na medida em que a palavra pronunciada é um ato irreversível. Enquanto isso, Carlos Cardoso Aveline (2006) afirma que a utilização da palavra define o ser humano; assim, a fala é muito mais do que um mero som ou uma sequência lógica de pensamentos. É uma corrente magnética que contém e transmite vida.

Na Grécia antiga, Platão (204, p. 39) escreveu: “Só as palavras pronunciadas com o fim de instruir, e que de fato se gravam na alma, sobre o que é justo, belo e bom – apenas nelas se encontra uma força eficaz, perfeita e divina a ponto de nelas empregarmos os nossos esforços[...]. Quanto aos demais discursos, podemos desprezá-los”.

Como se deduz, Platão já atribuía o imperativo de um cuidado muito especial com a fala e enfatizava a necessidade de desprezar os discursos que não fossem de caráter virtuoso.

Por enquanto, já é possível perceber a dimensão e a importância da fala na vida dos seres humanos, nas mais variadas dimensões. O nível dessa percepção já deveria ser o suficiente para adotar-se uma educação mais refinada nesse sentido. Numa postura crítica a construtiva, é possível questionar o próprio sistema de ensino, em que não parece existir uma ênfase adequada e coerente com essa realidade e, por que não dizer, necessidade. Como a Educação não se preocupa com algo que pode ser considerado elementar para o convívio em sociedade? Se colocada essa questão ao lado do que Habermas sentenciou (no início deste capítulo), a problemática se escancara de forma mais objetiva, o que

aponta para um problema a ser resolvido tempestiva e profundamente pela educação.

O falar complexo no contexto da complexidade na contemporaneidade

Além da característica elementar, em que toda comunicação é um ato da maior importância na vida de todos os seres humanos, há outro aspecto, não menos significativo, que é o do diálogo sobre ideias e pensamentos com uma estruturação mais sofisticada. Ao natural, o fato é que sob essa dimensão, a questão passa a ser ainda mais crucial. É exatamente nesse entendimento que é preciso se aprofundar nessas reflexões que, neste ponto, merece uma investigação mais acurada.

Epicteto (2006) concluiu que os que procuram viver uma vida mais próxima à virtude, mais elevada, portanto, passam a compreender o poder moral das palavras. Observou, por outro lado, que o falar irreprimido é como um veículo descontrolado. Não é preciso limitar-se a assuntos refinados o tempo todo, tampouco filosofar a todo instante, mas compreender perfeitamente a importância, o significado e a influência da palavra pronunciada é básico para a formação de um bom caráter e para o desenvolvimento humano e a felicidade.

Obviamente, para ter-se uma boa oratória é necessário ter a capacidade de formar pensamentos complexos e estruturados. Uma das formas mais eficazes no desenvolvimento intelectual, com influência direta na formação de ideias mais completas ou complexas – construção composta de numerosos elementos interligados ou que funcionam como um todo –, sem dúvida, é a leitura.

É a partir da palavra escrita – um sistema imenso formado por signos que serve para exprimir graficamente a linguagem – que se possibilita ao ser humano aprimorar continuamente sua comunicação.

O falar complexo inclui uma personificação de imagens, explicado por Amossy (2005), que o orador deve saber que o ouvinte faz de quem fala, independentemente do locutor fazer ou não o seu autorretrato. Por outro lado, Aristóteles (1998, p. 49) afirmou, em sua Retórica, que “ao caráter moral que o discurso deve, eu diria, quase todo seu poder de persuasão”. Assim, além da própria indução natural, facilitar esse processo, sem sombra de dúvida, é conveniente. Isto deve ser feito na preleção da retórica, informando aos ouvintes

o que é e o que não é. Amossy (2005, p. 53) aprofunda a questão nestes termos: “É à pragmática ampliada que caberá desenvolver a questão da imagem de si no discurso, principalmente em razão do seu interesse pelas modalidades segundo as quais o locutor age sobre seu parceiro na troca verbal. Na realidade, passamos de interlocução à interação.”

A pessoa que quer dedicar-se ao desenvolvimento da linguagem falada deve comandar, ou pelo menos ter um grau elevado de conhecimento e de governança sobre esses elementos que constituem os princípios elementares da linguagem. Em outras palavras, pode-se apontar que para poder atingir esse nível de poder há a necessidade de desenvolver um elevado grau de Inteligência Emocional. Uma prova dessa necessidade seria imaginar alguém com elevado poder de persuasão pela fala, perdendo o controle por qualquer motivo. O próprio poder elevado de persuasão, por si mesmo, já seria nulo, ou seja, não existiria. Portanto, é uma questão intrínseca, por consequência.

A contribuição de Foucault enquanto horizonte para sermos intérpretes do nosso tempo

Uma obra que possibilita uma melhor compreensão da palavra, por meio da história, da fala e da articulação do verbo e da proposição, dentre outras coisas, é o livro *As palavras e as coisas* de Michel Foucault (2007). Ele desenha o contexto da mudança de ordenamento que acontece no discurso ocidental numa época que se desdobra do Renascimento até o final do século XVIII e começo do século XIX (época em que o filósofo define como um tempo de efetivação da ideologia chamada de modernista).

Foucault atravessa a História, na tentativa de cercar os elementos de significância que ilustram, a partir de seu entrecruzamento, os jogos de sentido que auxiliaram na reprodução da episteme² moderna. A construção dos sistemas

² Verbete *filosofia* em HOUAIS, 2009:

“Na filosofia grega, esp. no platonismo, o conhecimento verdadeiro, de natureza científica, em oposição à opinião infundada ou irrefletida.

No pensamento de Foucault (1926-1984), “o paradigma geral, segundo o qual se estruturam, em uma determinada época, os múltiplos saberes científicos, que por esta razão compartilham, a despeito de suas especificidades e diferentes objetos, determinadas formas ou características gerais [O surgimento de uma nova episteme estabelece uma drástica ruptura epistemológica que

de articulação científica, sua maneira de ser e todo o enredo discursivo que contribuiu para a disseminação das representações são objeto do trabalho arqueológico do pensador, que surpreende os mais ingênuos com a infância semântica³ do homem, objeto recente na história do saber.

A caracterização estabelecida nas chamadas “ciências humanas” e aquelas que ganham o rótulo purificado de “ciências exatas”, também vista na obra, se destaca por visualizar no início e na continuidade do Humanismo um fato causador de crise para o próprio discurso científico, de forma geral, mesmo para toda a episteme moderna. O texto traz um legado para a História e para o ser humano, como definição e como instrumento e conteúdo para pesquisa. Michel Foucault (1996) acaba cercando sob todos os aspectos e lados o debate filosófico. A sua teoria do discurso é um marco na história, já que elaborou, de forma marcante, um divisor na filosofia.

Essa separação acontece não sem deixar consequências em todas as dimensões do conhecimento. É que toda a magnificência da teoria de Foucault e a própria sequência de seu pormenorizado escrito convergem, para definir uma esfera de análise. Ela não autoriza dividir o conhecimento em nenhuma particularidade, sem provocar um legítimo jogo de poder – tão comum nos dias atuais –, mesmo que escondido nos meandros filosóficos dos debates.

A particularidade homologa o significante na figura do conceito. Mesmo com isso, todo e qualquer conceito deve ser reconhecido pelas suas amplas restrições para um amplo e verdadeiro saber. A filosofia não é menos ideológica do que qualquer outro campo investigativo, em especial no campo científico, mas que se pode incluir aí a própria história, religião, tradição, etc.

Determinar um caminho, um norte, enfim, é importante, mas definir para o próprio saber um lugar privativo de navegação é um delito da filosofia – como é o crime de toda organização positivista do saber –, dolo que surge despido no caminho teórico da análise foucaultiana.

A arqueologia do saber de Foucault (2008), por sua vez, revela aquilo que fica sempre enaltecido pela lógica absoluta do discurso. Sempre está presente

abole a totalidade dos métodos e pressupostos cognitivos anteriores, o que implica uma concepção fragmentária e não evolucionista da história da ciência.]”

³ Teoria abstrata da significação ou da relação entre os signos e seus referentes (em oposição à sintaxe e à pragmática), e constituindo com estas uma semiótica. (HOUAISS, 2009).

nos minuciosos textos de Foucault a questão de que a filosofia se movimenta dominada pelo próprio objeto que o demarcou. Isso está claro na análise do modo como Foucault mede o surgimento do ponto crítico em Kant. Ele propõe o que a crítica kantiana oferece, por uma via transversa, como o principal aparato de legitimação dos discursos de especificidade. Decorre porque a crítica cria uma circunstância moral para a preleção, que se eterniza alicerçada como complemento crítico. O conceito, em sua particularidade, traz o esboço do saber para os jogos de poder.

A importância desta obra na trajetória teórica do autor é um esforço extraordinário, no intuito de se restaurarem os alicerces palpáveis para investigações científicas e uma reorganização de conceitos que destaque a natureza circular da história epistemológica. Foucault deixou uma lição com admirável importância, que irá resistir às agressões de críticos mais atuais que sugerem ignorá-lo e o incriminam de uma confusão sentenciosa e vulgar. O ensino do filósofo é que não há o que esperar de um pérvido conhecimento objetivo, nem das fantasias da subjetividade castiça, mas tudo o que instruir-se de uma arqueologia das práticas (a medicina, a biologia ou a economia política), que construíram o que somos. O comando das coisas ditas é o que se denomina arquivo; a função da Arqueologia é estudá-lo.

Nesse direcionamento, o processo histórico se torna uma vítima. Ignorar o aleatório como possibilidade é o confronto ou até mesmo a inviabilização de qualquer reflexão.

A eterna busca do saber, a flexibilidade das preposições e sua firme disposição para o jogo, é o que a fala filosófica camufla sob a vestimenta de um véu errante, que abriga o seu próprio código. Dessa forma acaba existindo um inibir do crescimento e até da libertação do conhecimento, como objeto de seus vínculos institucionais.

A intermitência que acontece no desenho da filosofia, em seu modo de ser ante aquilo que significa e em tudo com o qual constitui combinação, termina por ceder ao processo analítico e o mérito disso é de Foucault. A fanfarice do gênero permanece, até porque, segundo Foucault, esse elemento – o gênero – se distingue num corte epistemológico, que acontece na época clássica. Epistemologia, essa engenhosa reflexão da natureza e do conhecimento humano entre o sujeito indagativo e o objeto inerte.

Michel Foucault (2007, p. 27) diz: “A história da loucura seria a história do outro – daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser, portanto, excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o, porém (para reduzir-lhe a alteridade)”.

Analizando sob esse prisma de que partir do louco que é o outro, como surpresa, e como final em um simbolismo diminuidor da alteridade, pode-se avaliar como isso acontece na oratória atual.

Um dos significantes mais comuns da atualidade é a resposta egocêntrica que os indivíduos comumente apresentam à semântica empresarial, permanentemente presente no discurso com sua coerência de competitividade, no fundo sem lógica moral.

Esse é o imperativo do discurso atual. A repetição de uma mentira fatalmente confundirá a verdade até então reconhecida como tal. As qualidades da demonstração de um modo de enunciação são integralmente partilhadas no decorrer do tempo, no distender-se concatenado – e sutilmente prevenido aos desmandos – da animação infinita das falas e dos sintomas decorrentes.

Esse contexto de uma brutal competitividade levará cada vez mais adiante o avanço individualista? Quem surge como espelho para o moderno nas composições mercadológicas?

O que seria normal, ordinário para quem é egoísta ou egocêntrico? No individualista, é possível refletir-se a alteridade?⁴ Os espectros da loucura perseguem o indivíduo moderno em seu espelho em sociedade, na medida em que só há valor e importância na sua própria individualidade ou o que dela se produzir.

Assim, conclui-se, que para o ser humano atual, o louco não é o outro, mas os outros. Sendo todos os outros os loucos, eis que se apresenta uma normalização da marginalização da alteridade.

Constata-se assim que, na dialética da normatização pré-moderna, a figura do derrotado não havia, porque o grande delito é incluir o louco. Hoje, quando predomina o individualismo, o que se vê é uma união de loucos, quando as

⁴ Situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença [Relegada ao plano de realidade não essencial pela metafísica antiga, a alteridade adquire centralidade e relevância ontológica na filosofia moderna (hegelianismo) e esp. na contemporânea (pós-estruturalismo). (HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009).

grades já são mera fantasia e os espectros não mais cogitam, mas espantam, está delineado o fim da alteridade para o indivíduo. Temos assim a antítese que agora não nega mais, mas intimida; uma exclusividade excludente.

De qualquer forma, é interessante a abordagem de Foucault se referindo ao saber dos loucos.

Sem dúvida, uma vez que é o saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino e Satã e o fim do mundo; a última felicidade e o castigo supremo, o todo-poder sobre a terra e a queda infernal. A Nau dos Loucos atravessa uma paisagem de delícias onde tudo se oferece ao desejo, uma espécie de Paraíso renovado, uma vez que nela o homem não mais conhece nem o sofrimento nem a necessidade. (1978, p. 26-27).

A partir dessa descrição do autor, observa-se que, no cotidiano, as palavras se entrelaçam imbuídas de uma série de adjetivos, muito além da racionalidade, como, no caso, com plena loucura.

As virtudes

Em *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, verifica-se que há duas espécies de virtudes: as intelectuais e as morais. As virtudes intelectuais são decorrentes do ensino, e assim necessitam ganhar experiência e tempo. As virtudes morais, por sua vez, são adquiridas em resultado do hábito, elas não surgem em nós por natureza, mas as adquirimos pelo exercício, como acontece com as artes.

Nas virtudes, o excesso ou a falta são corrosivos, porque o equilíbrio é o predicado da sua máxima. Exatamente por isso o filósofo a definiu como uma mediana, ou seja, o caminho do meio. Porém, nem toda ação nem toda paixão admitem meio-termo; algumas ações ou paixões com caráter destruidor não cabem à aplicação do equilíbrio, pois em si, seja o lado que pender, encontrar-se-á maldade e, nesse caso inconcebível a aplicabilidade do meio-termo.

A análise das virtudes tem o propósito maior da ação em detrimento da simples avaliação teórica. Somente adotando as virtudes como um costume e transformá-la no dia a dia como uma prática de atos justos é que formará verdadeiramente os bons costumes. Esse é um desafio extraordinário, pois vemos que o ser humano, na sua maioria, acredita que é bom e justo. Também

constatamos que, na prática – que é o agir e não o pensar –, ele age diferente. Condena os corruptos, mas logo depois, na primeira esquina, oferece propina ao guarda para não ser multado. Tenta ludibriar o Fisco na sua declaração de Imposto de Renda, para pagar menos ou restituir mais que o devido. E assim por diante. Os errados são sempre os outros. O eu sempre tem um bom argumento para justificar seus erros, que, aliás, “nunca poderiam ser tachados como tal”.

a) O ato moral (Aristóteles, 2009)

A virtude está intimamente ligada com as paixões e ações, de forma espontânea ou não. Às paixões ou ações voluntárias o filósofo dispensa qualquer tipo de censura ou mérito, enquanto as involuntárias fazem jus à absolvição e, até, compaixão. Dessa forma, torna-se indispensável haver uma distinção entre uma situação e outra.

b) As Virtudes Morais (Aristóteles, 2009)

1. coragem – (Andréia) – é o equilíbrio em analogia ao sentimento de temor e de certeza;

2. temperança – (Sōphrosýnē) – é o equilíbrio entre os deleites e as aflições;

3. liberalidade – (Eleutheriótēs) – é o equilíbrio entre o dar e o receber dinheiro. O exagero é a prodigalidade e a carência é a avareza;

4. magnificência – (Megaloprépeia) – é um equilíbrio quanto ao dinheiro dado em amplas quantias; o excesso é a vulgaridade e o mau-gosto, a carência é a mesquinhez;

5. justo orgulho – (Megalopsichía) – é o equilíbrio em relação à honra e à desonra. A demasia é a ‘vaidade oca’ e a carência é a humildade indébita;

6. anônimo – o homem que exagera na cobiça à honra é o ambicioso (Philótimos), o que fica abaixo é desambicioso (Aphilótimos), o medianeiro é o anônimo;

7. calma – (Praótēs) – é o equilíbrio em analogia à cólera; aquele que exagera é o irascível, o que fica abaixo é o pacato;

8. veracidade – (Alétheia) – é o equilíbrio no tocante à verdade, o abuso é a jactância e o que a desdenha é a falsa modéstia;

9. pessoa espirituosa ou espírito – (Eutrapelia) – é o equilíbrio na aprazibilidade no proporcionar entretenimento. O abuso é a chocarrice e a carência à rusticidade;

10. amabilidade – (Philía) – é o equilíbrio na disposição de agradar e de ser carinhoso; o abuso é o obsequioso se não tiver propósito, e lisonjeiro objetiva um interesse próprio; a carência é a pessoa mal-humorada;

11. modéstia – (Aidôs) – é o intermediário nas paixões e relativo a elas; aquele que excede é o acanhado e este se envergonha de tudo, enquanto aquele que mostra deficiência é o despudorado e não se envergonha de coisa alguma;

12. justa indignação – (Némesis) – é o equilíbrio entre a inveja e o despeito, e diz respeito à dor ou ao prazer da sorte ou azar das outras pessoas;

13. justiça – (Dikaiosýnē) – nela é necessário caracterizar os dois lados e mostrar em que sentido cada uma delas é um equilíbrio.

c) As Virtudes intelectuais (Aristóteles, 2009)

A alma humana é constituída de duas partes: uma tem o princípio racional e a outra é privada de razão. A parte racional da alma é composta pelo lado científico (direcional ou prático) e pelo lado calculativo (especulativo e teórico). O calculativo é uma facção da alma que arquiteta um princípio racional, versando ocorrências universais e teóricas, exatamente nessa condição. O elemento da peça calculativa é a verdade; assim, para o conhecimento especulativo, o bem se revela com o verdadeiro e o mal com o falso.

A alma possui três estados: o elemento da sensação, o da razão e o desejo. A sensação não domina a ação, como nos animais que possuem sensação, mas não frutificam ação.

O pensamento em essência, sem si, não anima, apenas surge um poder animador quando houver um fim; quando o homem está em ação é quando há uma união do desejo com a razão. A virtude de ambas deve se direcionar à verdade.

Os arranjos pelos quais a alma detém a verdade são cinco: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva.

As palavras e as virtudes

Finalmente, é chegado o momento de discorrer sobre esse elo entre as palavras e a virtude. Pode-se fazer uma analogia sobre isso com a energia nuclear. Nela, toda sua potencialidade e utilidade para a humanidade têm uma

importância ímpar, mas, por outro lado, há o risco de sua utilização para a produção de bombas nucleares.

Sim, é com essa relação que se pode exemplificar a real importância entre o dom do falar complexo e a virtude. Se por uma via é possível arrastar multidões pelo poder da oratória, por outro o caminho será determinado pela estrutura moral, pelo caráter de quem liderar esse processo.

Exatamente por essa questão, não há como destacar toda essa força em potencial, sem falar em Aristóteles, sem avaliar o que o filósofo ensinou sobre virtude, sobre ética. Sobre isso, Nodari (1997) foi enfático ao descrever o estudo do pensamento de Aristóteles como fundamental para o estudo da ética. Ninguém consegue escrever e falar de ética sem falar e tratar de Aristóteles, seja para inspirar-se, seguir, seja para criticar sua concepção. Aristóteles foi o grande sistematizador da ciência ocidental. O ponto de partida de Aristóteles é a reflexão acerca da ciência. Divide o saber em teórico, prático e poético.

Ética, antes de tudo, é comportamento, mas que se espera esteja absolutamente coerente, consoante com a moral. Espera-se, e seria no mínimo prudente imaginar, que o desenvolvimento dessa habilidade da retórica, que é a arte da eloquência, de bem-argumentar, de falar com toque de liderança, não ocorra sem alicerces estruturados nas virtudes e que conduzam as multidões para o bem. Porém, sabe-se que a vida é composta basicamente da dualidade, até porque nem saberíamos o que é o bem se não existe o mal. É uma escola, com certeza. Parece, por fim, que nem todos serão aprovados, mas alguns o serão, com louvor.

Considerações finais

A constatação da existência de um poder extraordinário, que está bem aí, ao alcance de todos, nessa altura, nesse final deste ensaio científico, já deve ter ficado bem patente, bem esclarecedor. Ao menos é que o se espera, afinal de contas esse foi e é o primeiro grande objetivo deste trabalho.

Sobram observações, mesmo que geralmente apenas pontuais, de grandes pensadores, grandes filósofos, grandes educadores e especialistas em comportamento sobre o assunto. Porém, um tratamento mais profundo, mais

conclusivo, mais completo, mais embasado na própria realidade seria mais justo com o assunto.

Sabe-se que a interligação da retórica com os componentes espirituais da vida é muito grande. Isso explica, inclusive, a grande influência do discurso nas religiões. Tanto que o próprio clamor popular indaga até que ponto todas essas religiões têm realmente fundamentos espirituais ou são econômicos. Afinal de contas, por que, invariavelmente, os comandos centrais dessas religiões são extremamente ricos economicamente e, aparentemente, pobres em espírito?

Entretanto, independentemente da fé ou do credo religioso, é inegável a importância dos valores espirituais da vida, na realidade, vital para a consciência humana. E isso tem sido relegado, corroído por ataques sucessivos e violentos pelo implacável avanço do materialismo científico.

Referências

- AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. 4. ed. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- _____. *Retórica*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.
- _____. *Retórica*. Trad. e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1998.
- AVELINE, Carlos Cardoso. *O poder da palavra*. Disponível em: <www.filosofiaesoterica.com.br>. Acesso em: 25 dez. 2010.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. de Domingos Zamagna et al. São Paulo: Vozes, 1982.
- EPICTETO. *A arte de viver: uma nova interpretação* de Sharon Lebell. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- FOLETTI, Denize da S.; TREVISAN, Amarildo L. Sobre a interação na EaD: quais racionalidades refletem as atuais práticas em educação a distância? In: FONTANA, Marcus V. L.; FIALHO, Vanessa R.; TREVISAN, Amarildo L. (Org.). *Línguas na EaD*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2013. p. 40-50.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action*. Lifeworld and sistem: a critique of functionalist reason. Boston, Beacon Press, 1987. v. 2.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JUDGE, William Q. *Letters tha have helped me*. Los Angeles, The Theosophy, 1946.

KUPFER, Pedro. *O que é o mantra OM?* Disponível em:
<http://www.jardimdoyoga.com.br/novo/?p=413>. Acesso em: 17 jan. 2012.

NODARI, Paulo César. *Sobre ética: Aristóteles, Kant e Levinas*. Caxias do Sul: Educs, 2010.

_____. A ética aristotélica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 24, n. 78, 1997.

PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

REBELO, Mauro. *Quando o homem começou a falar?* Disponível em:
<http://scienceblogs.com.br/vqeb/2007/05/quando-o-homem-comecou-a-falar/>. Acesso em: 2010.

SORGE, Márcio. *Reflexões sobre música e consciência*. Disponível em:
<http://www.gnostonline.org/misterios-da-musica/reflexoes-sobre-musica-e-consciencia/>. Acesso em: 23 dez. 2010.

6

Vida política: sentir e con-sentir

Caroline Izidoro Marim*

Introdução

O sentir (*asthēsis*)

Sinto-me cansada, e quando tento mover esse cansaço em meu corpo, vejo que não se trata de alimentá-lo com mais vitaminas, fazer mais exercícios ou tomar alguma nova droga que abrande qualquer resquício melancólico de minha natureza humana. Por sinal, o cansaço vem ultimamente substituindo toda a angústia com a qual minha tarefa filosófica sempre esteve tão habituada. Não é mais a angústia que tenho de enfrentar, mas o cansaço. Cansaço que, subitamente depois de me deixar embalar mais uma vez pelo sono da fuga, movimenta meu corpo em prontidão para a escrita.

Noto que esse cansaço é meu corpo ainda tentando lutar contra a apatia, que tenta se instalar em tempos políticos sombrios. Mesmo que todas as teorias filosóficas – e principalmente as com que hoje me deparo para escrever este artigo – se apresentem como um remédio para compreender de que modo o resultado da modernidade seja a permanência perpétua de um estado de exceção, meu corpo ainda resiste e preciso descobrir o que o continuará sustentando.

Falar de política é falar de Natureza. Mas, que Natureza é essa? Humana? Animal? Não Humana? Falar de um humano ainda faz sentido? Que humano é esse que já não mais distingue entre o bem e o mal e que, recorrentemente, tem revelado através da História seu próprio especiecídeo?

Nessa luta contra o cansaço, enquanto meu corpo insiste em querer paralisar diante de um beco sem saída, reconheço que somente o desnudar dessas vestes colonizadoras pode restabelecer uma via (caminho), para que meu corpo nu possa novamente encontrar sua natureza, antes que nada dela reste.

* Professora substituta no Departamento de Filosofia da UFPE. E-mail: caroline.marim@gmail.com

Antes que a apatia se instale e eu tenha que voltar a me “medicalizar”, de modo a conseguir continuar olhando para mim e para todos aqueles com quem convivo.

Esta investigação que se inicia, um tanto quanto melancólica, vem ganhando corpo desde o convite para a escrita deste artigo sobre *Sociedade e ambiente: direito e estado de exceção*, que também guarda o objetivo de oferecer considerações feministas sobre biopolítica. Desse modo, a escolha não poderia surgir senão de uma *aisthesis*, uma *aisthesis* feminista, que pretende mais do que apresentar argumentos reduzidos a um gênero, propor uma escrita ativista e, no caso, principalmente, não colonialista. A escrita feminista a que me proponho não somente é escrita em primeira pessoa, mas vem carregada de uma escrita vívida, na qual o pensamento é resultado dos processos afetivos, emocionais que meu corpo experiencia. Escrever e pensar filosoficamente tais problemas não é somente uma abstração ou de um jogo com palavras que apenas precisam oferecer um encadeamento linear ou lógico, mas que, tal como a vida, se organiza diante de um certo caos, no qual o que se lê, o que se escreve e o que se sente e, principalmente, o que se deseja estão todos entrelaçados.

Sara Ahmed,¹ em seu livro *Living a feminist life* (2007), nos aponta um caminho e algumas ferramentas bem-interessantes tal como pensar em como criar relações com os outros, tanto os mais iguais, como os que são totalmente diferentes. Trata-se primeiro de instaurar o âmbito pessoal como político. Desse modo, tal como Gloria Anzaldúa,² Ahmed propõe que essa possa ser sua

¹ Sarah Ahmed tem como temas-chave de seu trabalho a migração, a orientação sexual, a diferença, a estranheza e identidades mistas, temas que estão diretamente relacionados a questões feministas. Fundadora do Instituto para Estudos da Mulher na Universidade de Lancaster e também diretora do Centro de Pesquisas Feministas da Goldsmiths, *University of London*, Ahmed edita o *blog* sobre feminismo feministkilljoys.com e publicou recentemente o livro *Living a feminist life*, no qual mostra como a teoria feminista é gerada a partir da vida cotidiana e das experiências comuns de ser uma feminista em casa e no trabalho.

² Glória Anzaldúa foi uma escritora e pesquisadora norte-americana da teoria cultural chicana, teoria feminista e teoria *Queer*. É conhecida pelo seu livro semiautobiográfico *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, no qual descreve sua infância e adolescência solitária e isolada vivendo na fronteira México-Texas. Anzaldúa discute muitas questões que se relacionam com a experiência chicana, tais como: heteronormatividade, colonialismo e dominância masculina. Ela faz um relato pessoal que incorpora seus sentimentos ao longo da vida de marginalização social e cultural em seu trabalho, contribuindo amplamente com diferentes campos do feminismo, teoria *Queer* e teoria crítica ao tratar da opressão, as lésbicas mexicanas, e sobre as expectativas de

inspiração: escrever sua própria experiência, isto é, o que te anima diariamente. O que se consolida com esse procedimento é principalmente tornar a escrita pessoal um modo de produzir teoria. Frequentemente, as teorias são abstratas, em terceira pessoa, e cujos exemplos nunca são pessoais. Porém, a proposta é trazer a teoria de volta à vida, e a vida cotidiana, de volta à vida.

E assim, vamos à vida.

O con-sentir (*synaisthanomenoi*)

A princípio, recordei-me de um texto de Giorgio Agamben, *O Amigo* (2009). O texto fala sobre a amizade, mas principalmente sobre a negação, ou repartição, aparentemente presente na amizade, como aponta Agamben (2009, p. 92): “Amizade é a con-divisão que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse con-sentir originário que constitui a política”. Duas leituras contrastantes sobre a amizade são atribuídas a Aristóteles. A primeira: *o philioi, oudeis philos*, “ó amigos, não há amigos” (LAERTIOS, V, 21); segundo: *oi* (ômega com iota subscrito) *philioi, oudeis philos*, “aquele que tem (muitos) amigos não tem nenhum amigo” (LAERTIOS, V, 21). Diante de tal conflito, Agamben nos dá como exemplo o quadro de Giovanni Serodine que representa o encontro dos apóstolos Pedro e Paulo a caminho de seu martírio:

Os dois santos, imóveis, ocupam o centro da tela, rodeados pelos gestos desordenados dos soldados e dos carrascos que os conduzem ao suplício. Os críticos muitas vezes mostraram o contraste entre o rigor heroico dos dois apóstolos e a balbúrdia da multidão, visível aqui e ali por clarões respingados quase que por acaso sobre os braços, sobre os rostos, sobre as trombetas. Para mim, considero que aquilo que torna esse quadro propriamente incomparável é que Serodine representou os dois apóstolos tão perto um do outro, com os rostos quase colados, que eles não podem absolutamente ver-se: a caminho do martírio, eles se olham sem se reconhecer. Essa impressão de uma intimidade por assim dizer excessiva é ainda intensificada pelo gesto silencioso das mãos que se apertam abaixo, um pouco escondidas. Sempre me pareceu que esse quadro contivesse uma perfeita alegoria da amizade. (AGAMBEN, 2009, p. 84-85).

gênero nos comportamentos, que normaliza a deferência das mulheres para a autoridade masculina em sua comunidade.

Para Agamben, a amizade é uma proximidade impossível de se conceituar. Reconhecer a amizade não é o mesmo que fazemos quando atribuímos uma propriedade a algo, tal como podemos dizer que um objeto é quente. Esse é o ponto do artigo *O Amigo* que passa a me interessar. Nos livros oitavo e nono da *Ética a Nicômaco* (1170a28-1171b35), Aristóteles diz:

Aquele que vê sente (*aisthanetai*) que vê, aquele que escuta sente que escuta, aquele que caminha sente que caminha, e assim para todas as outras atividades há algo que sente, que estamos exercitando (*oti energoumen*), de modo que, se sentimos, nos sentimos sentir, e, se pensamos, nos sentimos pensar, e isso é a mesma coisa que sentir-se existir: existir (*to einai*) significa precisamente sentir e pensar. (AGAMBEN, 2009, p. 86).

Esse sentir é o que nos mantém vivos: “a vida é por natureza um bem e é doce sentir que um bem assim nos pertence”. (AGAMBEN, 2009, p. 86). Quando isso acontece, é no “con-sentindo (*synaisthanomenoi*)³ que experimentamos a doçura pelo bem em si, e aquilo que o homem bom experimenta em relação a si, experimenta também em relação ao amigo: o amigo é, certamente, outro si mesmo (*heteros autos*)”. (AGAMBEN, 2009, p. 86). Nesse con-sentindo,

[a] existência é desejável porque sente-se que esta é uma coisa boa e tal sensação (*aisthesis*) é em si doce. Também para o amigo se deverá então con-sentir que ele existe, e isso acontece no conviver e no ter em comum (*koinonein*) ações e pensamentos. É assim que se diz que os homens convivem (*syzen*), à diferença do gado, que con-divide o pasto. (AGAMBEN, 2009, p. 86).

É, portanto, nessa sensação de existir, especificamente humana, que o *con-sentir* experimenta a existência do amigo. É nesse *con-sentir* que Agamben aponta como fonte da amizade e da convivência humana, o que chamamos política. “A amizade é a instância desse con-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria. Mas isso significa que a amizade tem uma condição ontológica e, ao mesmo tempo, política”. (AGAMBEN, 2009, p. 89).⁴

³ A tradução de Agamben para o italiano é *con-sentire*, que significa permitir, aceitar. Assim, escolhi a tradução para o português como *con-sentir*, guardando a ideia do grego de “sentir com”, mas na qual permanece o sentido de permitir e aceitar.

⁴ Agamben defende que nessa explicação não há “nenhuma intersubjetividade – essa quimera dos modernos –, nenhuma relação entre sujeitos: antes, o ser mesmo é dividido, é não idêntico a

Todavia, de que modo podemos estender essa ideia de amigo a todas as relações com as coisas animadas e inanimadas, isto é, com todo o ambiente e dentro de uma compreensão política mais ampla?

Agamben nos oferece algumas pistas de como isso pode ser compreendido dentro da esfera humana. Na entrevista feita por Peppe Savà, “sobre crise, história e arte” (AGAMBEN, 2012), ele aponta a atual crise europeia como um conflito entre salvar a economia e sacrificar os seres humanos. Para ele,

[a] crise que a Europa está atravessando não é apenas um problema econômico, como gostar-se-ia de fazer crer, mas é, acima de tudo, uma crise da relação com o passado. [...] Isto é, o passado não é apenas um patrimônio de bens e de tradições, de memórias e de saberes, mas também e sobretudo um componente antropológico essencial do homem europeu, que pode ter acesso ao presente somente olhando para aquilo que, a cada vez, ele foi. (AGAMBEN, 2009, p. 6).

A pergunta que Agamben faz ao olhar para esse passado, como europeu, é a pergunta pela relação entre Poder Político e vida nua, presente em sua obra *Homo sacer* (2002). Para ele, o poder soberano funda-se, desde a sua origem, sobre a separação entre vida nua (a vida biológica que, na Grécia, tinha o seu lugar na casa) e vida politicamente qualificada (que tinha seu lugar na cidade). Contudo, a vida nua foi excluída da política e, ao mesmo tempo, incluída e capturada por meio da sua exclusão. A vida nua é compreendida como o fundamento negativo do poder, e tal separação atinge sua forma extrema na biopolítica moderna, na qual o cuidado e a decisão sobre a vida nua se tornam a aposta em jogo da política. Trata-se de uma biopolítica que decide tanto o que é uma vida humana, como o que não é.

A preocupação de Agamben se dirige à relação da vida humana com as formas da política que nós conhecemos, como o Estado nacional, a soberania, a participação democrática, os partidos políticos, o direito internacional, que, embora vazias, ainda continuam vivas. O estado de exceção⁵ tornou-se a regra,

si, e o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa *con-divisão*. Ele também trata da questão da alteridade, mas esse não é o caminho que escolhemos seguir.

⁵ “A instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político [...] o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como paradigma de governo dominante na política contemporânea”. (AGAMBEN, 2004, p. 13).

em uma política, que se constitui atualmente mais como uma forma de “economia”, isto é, de um governo das coisas e dos homens. Seja como for, podemos substituir a pergunta de Agamben sobre a natureza do Poder Político pela pergunta sobre a natureza da política, pois além dos problemas comuns aos europeus, carrego memórias das chibatadas sofridas por um corpo colonizado, que no momento se encontra extremamente cansado e perdido. A pergunta é sobre política e vida e não se endereça apenas à vida humana, mas ao animado e ao inanimado.

O texto está organizado em três tópicos. No primeiro tópico, apresento brevemente de que modo Agamben localiza sua problematização de politização da vida nua, a partir da revisão da proposta de biopolítica de Foucault, considerando alguns conceitos de Hannah Arendt, de modo a retomar o conceito de vida em Aristóteles. Segundo, revejo o conceito de vida nua proposto por Agamben como uma forma de resgate de um *homo sacer* originário. Terceiro, de que modo a tese antropofágica de Oswald de Andrade já o antecipava em seu *Homem nu* a proposta de uma vida nua e de que modo a proposta de um animismo futuro pode se configurar como uma boa alternativa à teologia política moderna.

O *homo sacer*

Agamben, em sua tese sobre o *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, toma como ponto de partida a problemática foucaultiana da biopolítica. Foucault introduz a noção de biopolítica no quinto capítulo (“Direito de morte e poder sobre a vida”) do primeiro volume da *História da sexualidade*, que se intitula *A vontade de saber* (2005). Nela, Foucault aponta a célebre passagem da *Política* de Aristóteles na qual define o homem como animal político (*zōion politikón*): “Durante milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política”. (FOUCAULT, 2005, p. 126). Nesse primeiro momento da obra de Foucault, o homem moderno é compreendido como um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente. Contudo, em seus cursos seguintes no *Collège de France*, principalmente no *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), ele mostrará como, na

verdade, a modernidade biológica da sociedade entende o homem como espécie e como simples corpo vivente.

Nas estratégias políticas dessa sociedade está em jogo, para Foucault, uma animalização do homem.⁶ Contudo, Agamben chama a atenção, nas primeiras páginas de *Homo sacer*, para aquilo que ele considerará um limite das investigações de Foucault. O fato de que elas não tenham levado em conta as análises de Hannah Arendt, desenvolvidas em *A condição humana* (2007), a respeito do *homo laborans* e a vida biológica, como o que vem ocupar o centro da cena política moderna.

Homo Sacer, nesse sentido, pode ser definido, sobretudo em seu primeiro volume, como a obra que produz o encontro dessas duas linhas de força do pensamento político do século XX, que nunca haviam se encontrado. Assim, é no horizonte dessas questões, herdadas tanto de Foucault quanto de Arendt, que Agamben buscará investigar aquilo que, não mais nos termos apenas de Foucault (biopolítica), mas em seus próprios termos (politização da vida nua), constitui “o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”. (AGAMBEN, 2002, p. 8).

Nesse sentido, é o próprio poder soberano que produz o corpo biopolítico, e o Estado moderno; ao colocar a vida biológica em seu centro, não faz mais que explicitar o vínculo que une o poder à vida nua. É exatamente por isso, diz Agamben, que é preciso retornar a Aristóteles com um cuidado que Foucault não teve e entender melhor a distinção entre os dois termos gregos que traduzimos indistintamente por “vida”.

Vida e política

Na teoria política de Aristóteles, o homem, como qualquer outro ser vivente, é *zoé* (vida nua = mera existência biológica), mas que, em razão de uma qualidade que outros seres viventes não têm – a linguagem⁷ –, tem, também,

⁶ Tal animalização será objeto de uma obra posterior de Agamben (*O aberto: o homem e o animal*, publicada em 2002) e que não foi incluída na tetralogia de *Homo sacer*, embora estreitamente afim a ela.

⁷ Linguagem que busca na articulação entre *phoné* e *lógos*: “Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a

uma existência política. Assim, é a linguagem (o discurso, como coloca Arendt) que torna possível ao homem passar de *zoé* a *politikòn zōon* (animal político), possibilitando-lhe uma vida política (*bíos político*). Isto é, *bíos* é a vida política e *zoé*, a vida nua.

Porém, ao contrário, aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, mas, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político. Nesse caso, a política fica comprometida, cabendo ao *Homo sacer*, ou ao que nomeamos homem contemporâneo, criar uma nova política.

Agamben defende que essa nova política terá que ser inventada, de todo modo, a partir de nossa realidade biopolítica, posto que não há outra – embora essa realidade deva ser reconstruída ou pensada a partir de uma outra alternativa ou revisão sobre como compreendemos vida e política. Trata-se de uma política que não seja uma teologia política e que apresente uma compreensão de natureza mais abrangente e menos hierárquica. É da própria vida nua que uma nova política nascerá.

Não se trata de resgatar a teoria primeva que a fundamenta. Com respeito a isso, recordemos quando Aristóteles afirma que o homem não ingressa na *pólis* por qualquer motivo, mas sim para “bem viver”: é a *euemería* (o belo dia) o fim último da existência política do homem, uma vez que, sendo a *pólis* uma criação racional do homem, esta é teleológica, existindo, portanto, para um fim específico: propiciar o bem viver. (AGAMBEN, 2002, p. 13).

De volta ao pensamento grego, Agamben observa que os gregos não possuíam um sintagma específico que definisse o que nós entendemos por vida; assim, existiam dois termos para tanto: *zoé* e *bíos*.

A *zoé* era a vida natural, comum a todos os seres, sejam eles homens, animais ou deuses. Por outro lado, *bíos* designava um modo próprio de viver de determinado grupo ou indivíduo, uma vida qualificada portanto. Nota-se que na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ao procurar descobrir que tipo de vida

representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade”. (ARISTOTELES, 1253a, 10-18 apud AGAMBEN, 2002, p. 11).

é aquela vida ética, isto é, feliz, nos traz três candidatos a esta, a vida do filósofo, a vida dos prazeres e a vida política. O termo utilizado por ele é *bíos*: *bíos theoreticós*, *bíos apolausticós* e, como já vimos, o *bíos politikós*, pois se trata aqui de um modo particular de viver, uma vida, por assim dizer, qualificada e não a mera vida natural, a zoé. Deste modo, a finalidade da *pólis* não é o simples viver, mas o viver bem. (ARISTÓTELES, 1278b 20-24 apud AGAMBEN, 2002, p. 6).

Contudo, o bem-viver grego se altera na modernidade. Hannah Arendt bem aponta que há uma passagem equivocada entre esfera privada e pública. O biológico ou a vida nua era parte da vida privada e por ela garantida, sem esperar que dela se gerasse felicidade ou bem-estar, mas que ela fosse, como *homo laborans*, apenas o local da sobrevivência ou da autopreservação da vida, pura e simples. Já a esfera pública era o lugar do discurso, da fala, da liberdade, sendo o bem-viver o resultado da realização na esfera pública, da realização da natureza como *bios polítikos*. Não que os gregos vissem um mal no simples viver, pois de fato um pouco mais adiante, na *Política*, Aristóteles confirma que o simples viver é em si mesmo um bem. (ARISTOTELES, 1278b-25).

Como já tivemos a oportunidade de observar em Arendt,

a vida natural é excluída do mundo político propriamente dito, pois pertence a uma outra esfera da atividade humana, o âmbito reprodutivo, a casa, a família, o *oikos* portanto. De fato, logo no início da *Política* Aristóteles procura distinguir claramente o chefe de um empreendimento (*oikonómikos*) e o chefe da família (*despotes*) do chefe político, mostrando que suas diferenças não são de grau, mas de espécie, pois os dois primeiros ocupam-se de atividades meramente reprodutivas, isto é, a manutenção do *oikos*. (AGAMBEN, 2002, p. 7).

Se a vida natural é excluída da esfera política no pensamento grego, o que acontece na modernidade é exatamente o contrário, e todos as pessoas são reduzidas à mera existência biológica. Assim, o *homo sacer* é entregue ao (a)bando(no) em razão daquilo que Foucault denomina de biopolítica, mas que Agamben melhor define como tanatopolítica: o poder que o soberano tem de decidir sobre quem tem o direito ou não de viver, ou seja, em decidir qual vida merece ser vivida. A inserção da vida nua na *pólis* passa a ser problemática. Não seria essa a principal característica do homem sob um regime de anomia (que

não sendo mais exceção, é regra, portanto, todos somos *homo sacer*)? (AGAMBEN, 2002, p. 117).

Se o mundo moderno, diz Daniel Singer, vive numa permanente situação de anomia, em que o campo de concentração, e não a pólis, é o local em que se decide qual vida humana merece ou não ser vivida, é fato que ele se encontra naquela situação denominada por Pierre Bourdieu de “T.I.N.A.”, anagrama que significa “there is no alternative” (“não existe alternativa”). (SINGER, 1999). Mas será mesmo que não há alternativa ao direito, à disciplina e ao biopoder?

Como Foucault apontou, a disciplina fabrica corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). (FOUCAULT, 1983, p.195). Para fabricar esses “corpos dóceis”, a disciplina lança mão de alguns dispositivos. As disciplinas produzem um saber e esse saber produz os indivíduos que, submetidos às técnicas disciplinares, por sua vez, produzem novos saberes e assim sucessivamente. Porém, esse é o momento em que parece estarmos andando em círculos. Como podemos, então, sair dele?

Para Agamben,

mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. (AGAMBEN, 2002, p. 63).

De modo a desobstruir esse andar em círculo, temos de liberar os equívocos.

Natureza e humanidade



Fonte: (MEIRELES, Cildo *Missões*, 1987).

Em 2008, enquanto estava realizando uma parte de meu doutorado na Inglaterra, em uma das visitas à *Tate Modern Gallery* em Londres, deparei-me pela primeira vez com a obra do artista brasileiro Cildo Meireles. Além do encanto que encontrei ao esbarrar no desvio para o vermelho, mesmo sendo proibida de tocar a obra (criada exatamente com o intuito de tal experiência), foi a obra *Missões* (*Como construir catedrais*), que mais me chamou a atenção. Nada precisou ser dito ou lido sobre a obra. Ela já estava inscrita em meu corpo e sabia, mesmo antes de conhecer ao que ela se referia. Não menos curioso foi ver a obra de um dos artistas brasileiros mais reconhecidos do meu tempo pela primeira vez em terras estrangeiras.

A obra *Missões*, de Cildo Meireles, foi criada para uma exposição coletiva de artistas brasileiros, para comemorar os sete assentamentos missionários fundados pelos jesuítas no Paraguai, na Argentina e no Sul do Brasil, entre 1610 e 1767 para converter os povos indígenas ao cristianismo. Como o artista diz: “[e]u queria construir algo que seria uma espécie de equação matemática, muito simples e direta, conectando três elementos: poder material, poder espiritual e uma espécie de consequência inevitável, historicamente repetida dessa conjunção, que foi a tragédia”. (BRETT, 2008, p. 35).

A obra fala do custo humano do trabalho missionário e sua conexão com a exploração da riqueza nas colônias. O teto é composto por 2.000 ossos, enquanto o chão compreende 600.000 moedas. Unidos simbolicamente por uma coluna de 800 bolachas de comunhão. Os missionários esperavam salvar a população indígena do que entendiam ser a mais selvagem das práticas, o canibalismo. Como Paulo Herkenhoff explica, “[e]m um apelo à erradicação do canibalismo, os missionários ofereceram em troca a Eucaristia e a Sagrada Comunhão – o consumo do corpo de Cristo”. (HERKENHOFF, 1999, p. 25). No entanto, o desejo dos missionários de absorver e substituir as crenças e práticas dos próprios povos indígenas constituiu uma forma de canibalismo cultural, uma cultura ou civilização que absorvia outra.

Assim, essa obra parece guardar exatamente aquilo que venho tratar por aqui. De que modo o homem vestido ainda quer cobrir o homem nu? Que políticas de corpo reconhecemos? Qual entidade fundante escolhemos ou reconhecemos como herdeiros desse canibalismo? Natureza ou humanidade? O problema do mal é um problema da natureza, ou faz parte do domínio da exceção – na humanidade intencional?

Como Hilan Bensusan aponta em seu *Linhas de animismo futuro*:

O domínio dos sujeitos é o domínio da política, que contrasta assim com o que é natural. Esse domínio está sob a égide da Humanidade: aqui é o espaço das negociações, da agência, da autonomia. Humanos à imagem e semelhança da Natureza não são à imagem e semelhança do que é natural (do não-humano), eles são para eles próprios um *nomos*. Assim, a Humanidade, na constituição teológico-política dos Modernos, não é um poder imperial, como Deus ou a Natureza, mas um âmbito de autodeterminação, um corpo que se fragmenta em diversos agentes que se conectam entre si politicamente. (BENSUSAN, 2017, p. 24).

Essa dualidade natureza-humanidade é parte constituinte de uma organização antropocêntrica que coloca o humano tanto no comando, como comandado pela natureza e suas leis, ou pela construção delas. É, portanto, “a experiência da Natureza que unifica a Humanidade, não apenas como um corpo político potencial, mas como um corpo epistemológico atual, presente em cada mediação conceitual que nos faz capazes de ter alguma experiência do que é natural”. (BENSUSAN, 2017, p. 25).

Bensusan apresenta uma brilhante e minuciosa análise sobre como a questão da natureza vem sendo tratada desde a modernidade. Seu objetivo é mostrar quais os caminhos para uma política animista, na qual a convivência com o que não é humano é capaz de conceber uma política, não subserviente, cujo principal componente não seja apenas o humano. Contudo, o que por hora interessa é de que modo a Natureza é colocada como um dos pontos cardinais da teologia política que impera em nosso tempo.

Considerando que a natureza “não é nem intencional, nem intencionada – ela é uma entidade desencantada e, como tal, é o outro da Humanidade”. (BENSUSAN, 2017, p. 37).⁸ A Natureza é o que abriga tanto todo não humano como também tudo aquilo que é não intencionado – natural – entre os humanos. Diante disso, cabe perceber que os acontecimentos naturais são amorais, e qualquer maldade está presente apenas no domínio da exceção – da Humanidade intencional. Ao contrário, “aquilo que é natural, como o que é obra de Deus, não responde por si mesmo, mas a Natureza não responde moralmente por nada, a ela não se dirigem perguntas morais – ela é uma agência amoral. E é, portanto, desencantada.”⁹ Por isso, ao pensar a relação entre sociedade e ambiente, normalmente nos perguntamos sobre se o homem pode estar ou não sob o seu próprio domínio, embora o animal se encontre sob domínio imperial, restando-nos nominar a quem cabe determinar quantos e quais devem ser preservados?

Mesmo contrária a uma ética normativo-antropocêntrica que se coloca como capaz de determinar quem decidirá sobre tal preservação, um grande

⁸ Aqui, Besunsan (2017, p. 37-38) defende que a Natureza, vista desse modo, não suscita “o problema do mal, já que a ela se apresenta como amoral”. Ao contrário da defesa de que há “um Deus que criou tudo – e para alguns deu o livre-arbítrio – teria que ter criado também o mal, o que cria um problema se ele for entendido como sumo bom”. Assim, tentar conciliar “o mal com a existência de um Deus perfeito e criador de tudo é um dos problemas mais difíceis de todo o teísmo. A substituição de Deus por um *oritu* (origem de tudo) amoral, em contraste, é compatível com a presença da maldade no mundo ao mesmo tempo que indica que talvez não haja genuína maldade, uma vez que os acontecimentos naturais são amorais. A maldade é concentrada no domínio da exceção – na Humanidade intencional”. Para quem tiver interesse, nas páginas seguintes Hilan explica melhor a semelhança entre o Deus monoteísta e a Natureza, ambos como *Oritus* e *archés*.

⁹ Para Hilan, o problema do mal continua rondando os devotos modernos, que ainda insistem na crença de Deus, principalmente aqueles que defendem que “a Natureza é obra de Deus”. Como, neste caso, é Deus que responde pela natureza, o problema do mal permanece, mesmo que insolúvel, diferente do que muitos gostariam. (BENSUSAN, 2017, p. 38).

problema aparece se não entendermos como chegamos à constituição teológico-política moderna e que noções de Natureza ela carrega em contraste com aquelas das populações ameríndias. Seria a própria escolha da Humanidade, a exceção, a que temos que combater atualmente?

Deste modo, o caminho que venho perseguiendo desde o início é ainda singelo, em comparação ao dos filósofos, aos quais recorro para pensar e desenvolver esses problemas, e minha pretensão de modo algum é fazer um diagnóstico profundo sobre tal tema, embora busque revelar caminhos com os quais tenho grande afinidade e simpatia. Talvez isso seja apenas um modo de contornar meu cansaço e não ter vergonha de minha nudez.

Esse olhar sobre a biopolítica que proponho como *con-sentir*, parte da constatação de que já chegamos ao estado de exceção, aos corpos disciplinados, ao biopoder e que somente uma revisão sobre vida política como *aisthesis* é capaz de nos oferecer uma saída. Isso de modo algum se apresenta como um ressentimento tupiniquim; ao contrário, busca também partir de uma leitura da ética aristotélica mais ampla, considerando-a principalmente como local da ação e de um hábito. Não é o *telos*, como busca de felicidade que nos move, mas como a *zoé* se constitui politicamente como *con-sentir*, ou seja, como *pathos*.

Como vimos no início, Aristóteles aponta que a existência é desejável porque sente-se que esta é uma coisa boa e tal sensação (*aisthesis*) é em si doce. Essa existência com o outro, considerando-o como um amigo, da mesma natureza, se dará no *con-sentir*, e isso acontece no conviver e no ter em comum (*koinonein*) ações e pensamentos. É assim que se diz que os homens convivem (*syzen*). Sendo a amizade, de fato, uma comunidade e, do mesmo modo que em relação a si mesmo, a sensação de existir (*aisthesis oti estin*) é desejável, assim também será para o amigo. É portanto, *con-sentindo* (*synaisthanomenoi*), que experimentamos a doçura pelo bem em si, e “aquilo que o homem bom experimenta em relação a si, experimenta também em relação ao amigo: o amigo é, certamente, outro si mesmo (*heteros autos*)”. (AGAMBEN, 2009, p. 87). Mas como *con-sentir*?

A proposta é olharmos para o que aponta Eduardo Viveiros de Castro, quanto à teoria do “homem nu” do genial Oswald de Andrade, que ele diz antecipar, ao mesmo tempo em que a subverte de múltiplas maneiras – a noção de “vida nua” de Giorgio Agamben. (VIVEIROS, 2017, nota 4).

Na antropofagia oswaldiana,¹⁰

o conceito que indistingue deliberadamente os sentidos literal e figurado de uma prática supostamente típica dos povos de Pindorama, é a generalização ética, estética e sobretudo política dessa antropologia inaudita com que a Europa se defrontou ao invadir a América, e que deu o impulso inicial à “marcha das utopias”, à insaciável vontade de recriação do humano que marca a história ocidental desde o século XVI. (VIVEIROS, 2017, p. 3).

O *anthropos*, ao qual a América indígena acenava à velha Europa é para Viveiros de Castro o lógico universalmente determinado pelo fágico. A fala era vista como fome, “a logofagia branca (‘o homem europeu falou demais’) era respondida por uma fagologia índia, o antropofalocentrismo europeu devorado por um antropofagomorfismo americano”. (VIVEIROS, 2017, p. 3). Por isso não nos resta a não ser perceber a antropofagia oswaldiana, como uma “equivocidade entre uma cosmopraxis indígena milenar e o turbilhão revolucionário da modernidade tardia”. (VIVEIROS, p. 3), que se revela como uma das primeiras “políticas do corpo” e umas das mais originais “biopolíticas” elaboradas no século XX, só que às avessas.

A importância do corpo na cultura ameríndia é totalmente diversa daquela que o homem branco procura nos impor. A primeira é o corpo nu, enquanto a segunda é vestida. Vamos, então, arrancar as vestes e olhar para o corpo nu, para nossa natureza. Que natureza é essa?

Alexandre Nodari nos aponta que a

[a]ntropofagia é simplesmente a ida e não o regresso ao homem natural. Assim, o estado natural e a civilização não seriam estágios sucessivos (ou seja, aos povos canibais descobertos durante a Conquista não faltava nada, não faltava um Estado que completasse a hominização), mas configurações político-ontológicas distintas e opostas, hemisférios culturais, pra usar uma imagem espacial oswaldiana em oposição a uma temporal (a Antropofagia, em uma definição do movimento, é caracterizada como a reação da paisagem contra o tempo). (NODARI, 2015, p. 11).

¹⁰ É importante informar os desavisados que recorrer à tese antropofágica de modo algum tenta instaurar um retorno à vida selvagem, ou a um certo romantismo de como viviam os índios no descobrimento. A escolha aqui é a mesma que fazemos quando voltamos à teoria aristotélica, buscar fundamentos para nossos argumentos, mesmo, a despeito de muitos filósofos brasileiros não reconhecerem tal teoria como filosófica.

Em *A origem animal de Deus*, Flávio de Carvalho (1973) nos sugere que os primeiros deuses, teriomorfos, seriam índice de uma indistinção primordial entre homens e animais, de um igualitarismo transespecífico (ou pré-específico, ou mesmo de uma superioridade animal em relação ao homem). (NODARI, 2015, p.14). Assim, a adoção de um Deus à imagem e semelhança do homem estaria ligada a uma quebra dessa continuidade. Isto é, “aos poucos, o homem torna-se eminentemente racista, repudiando a convivência com os seus companheiros de pasto e, desenvolvendo um sentimento de superioridade, passando a considerar o resto do mundo animal como seres inferiores”. (CARVALHO, 1973, p. 73).

O especismo seria, portanto, a primeira forma de racismo, ou seja, uma descontinuidade radical (ontológica) entre os homens e os demais animais favorecendo a descontinuidade interna, uma hierarquia política, apenas aos homens. Em uma teologia-política moderna, o animal é visto a partir da compreensão cartesiana e de suas variantes, como “máquina” autodeterminada e sujeita ao domínio das leis. Ao contrário dos humanos, que são marcados por “algum tipo especial de interesse (ou desinteresse) inacessível ao animal – ou, para tornar a tarefa da máquina antropológica naturalista,¹¹ inacessível a qualquer animal”. (BENSUSAN, 2017, p. 41). Os animais, portanto, são um desconforto para a teologia-política moderna, pois mesmo que se procure, através dos direitos e da ação política, transformar a Natureza em objeto de respeito e consideração, sua relação com os outros animais ainda os considera como súditos. Isto é, o animal ainda está sob um domínio imperial.

Assim, no séc. XVII, o vigente naturalismo, que “instaura um domínio da Natureza em que tudo tem uma fisicalidade comum – e uma exceção humana”¹² (BENSUSAN, 2017, p. 42) entra em direto confronto com as cosmogonias ameríndias. Os ameríndios eram alheios a “essa nova noção de Natureza – e ao adendo da Humanidade como exceção”. (BENSUSAN, 2017, p. 43). Como Oswald Andrade aponta, o estado natural não constitui aquilo que é negado para a

¹¹ Giorgio Agamben introduz a ideia de máquina antropológica como engrenagens a serviço de alguma distinção entre o humano e o não-humano (e também o sub-humano). As máquinas antropológicas têm que estar em funcionamento para que o humano se reconheça como *sui generis*, mas diferentes máquinas – ou seja, diferentes distinções e engrenagens – foram colocadas em funcionamento. As máquinas antropológicas, como mostra Agamben, têm uma *arqueologia*.

¹² Em contraposição aos gregos que falavam da “natureza de cada coisa (de sua *physis*) que não aponta para uma unificação em princípio.

fundação do Estado, mas aquilo que ativamente se coloca de forma direta contra o Estado (ANDRADE, 2009, p. 80). A ideia central da Antropofagia é de que “a finalidade (*telos*) é sentir (*pathos*), mas sentir fora de si, o exterior (portanto, ao mesmo tempo tanto princípio do prazer – sentir – quanto princípio da realidade – exterioridade), sentir o outro, sentir com o outro, o que implica, obviamente, um sair de si”. (NODARI, 2015, p. 20). Na antropofagia, o conhecimento sensível canibal não tem como horizonte a ontologia, o ser das coisas, mas o caráter relacional delas, como se vê na passagem seguinte: “Ao que é favorável chamaremos bom, justo, higiênico, gostoso. Ao que é desfavorável chamaremos perigoso, besta, etc. É a única introversão que nos permitimos. O índio não tinha o verbo ser”. (ANDRADE, 2011a, p. 232).

A antropofagia, portanto, se apresenta como uma comunhão do valor adverso; uma comunhão com o inimigo valoroso no ato antropofágico. O índio não devorava por gula e sim num ato simbólico e mágico no qual reside toda a sua compreensão da vida e do homem. Ela não é somente uma teoria da cultura, mas também e ao mesmo tempo uma filosofia da natureza – “é uma concepção não normativa da natureza, isto é, uma concepção da natureza enquanto espaço da multiplicidade e do contato, em contraposição à civilização entendida como espaço da ipseidade e da compartmentação: contra o homem artificial, o homem natural”. (NODARI, 2015, p. 36).

Contra o animal que se veste, o animal que se enfeita. O homem natural não designa, assim, uma essência ou um estado primordial, mas, antes, aquilo que não se conforma a uma medida, o que se explicita na equação seguinte, feita em uma passagem na qual Oswald Andrade fala da Conquista da América:

[o] aparecimento do homem natural, isto é, de uma humanidade diferente da que era então conhecida. Natureza é diferença e tanto o homem, como o vírus, o gene, a parcela mínima da vida, se realiza numa duplidade antagônica – benéfica, maléfica –, que traz em si o seu caráter conflituoso com o mundo. (ANDRADE, 2011a, p. 205).

A cultura antropofágica comprehende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é a comunhão e onde a devoração traz em si a imanência do perigo e produz a solidariedade social que se define em alteridade. Isto é, ao sentimento do outro, “de ver o outro em si, de constatar-se em si o

desastre, a mortificação ou a alegria do outro". (ANDRADE, 2011a, p. 219-220). Ao contrário, a preocupação dos modernos em sua invasão à América "tinham que decidir se alguma das populações do que, para eles, era um novo continente eram genuinamente humanas, dignas de estarem fora do âmbito da predicação 'animais são máquinas'". (BENSUSAN, 2017, p. 41), Ou seja, estabelecer se os índios tinham alma. Esse momento de invasão da América é determinante no modo pelo qual a Sociedade (aqui sob a égide do homem moderno) interferirá no ambiente. Essa direção naturalista, de um certo modo, é responsável por encobrir o domínio sob os corpos indígenas, pois

O naturalismo surge como uma alternativa atraente: nós sabemos que os não-humanos, sejam quais forem, estão sob o domínio (amoral) da Natureza, e os humanos que coabitam com eles são como nós, mas suas culturas fazem com que eles resistam a ver como são as coisas – e como a Natureza, talvez informada por Deus, separa-os decididamente de tudo o que é não humano. (BENSUSAN, 2017, p. 43).

Assim, a tarefa da colonização é levar uma mensagem religiosa, mas sobretudo teológico-política: "Nós humanos somos distintos de todo o resto, somos autônomos e temos uma alma como tudo aquilo que é natural não tem". (BENSUSAN, 2017, p. 43). O restante está sob o jugo implacável e impessoal da natureza.

Considerações finais

Retornando à instalação de Cildo Meireles, todo o ouro extraído das novas terras e todas as mortes podem ser justificadas (ao menos para o Europeu moderno), por garantirem a salvação da alma desses seres, ajudando-os a substituir uma vida entregue ao caos por sua ordenação. Porém, o que temos frente à frente são sociedades que evitam o perigo de um lado e sociedades que o encaram de outro, embora não se trate de "pôr um de um lado e outro do outro, mas de se perguntar por modos, preferir falar não de fronteiras, mas de máscaras, de camuflagem e insistir que é da natureza da natureza amar esconder-se". (BENSUSAN, 2017, p. 48). O conflito não é mais se nos vestimos ou permanecemos nus, mas de que modo podemos pensar em alternativas que concebam "a relação entre ontologia e política – entre o que entendemos como

natural e o que entendemos como humano, entre o que e o quem – de outras maneiras". (BENSUSAN, 2017, p. 47). Assim, ao invés de naturalizar a política, podemos experimentar o caminho inverso, desnaturalizando-a, de modo que não haja uma autoridade natural e que as relações raciais, de classe, de gênero, sexo, não sejam naturais, mas políticas.

Nestes termos, minha proposta é a instauração de uma política como *consentir*, no qual a finalidade (*telos*) é o sentir (*pathos*), um sentir com o outro, que implica sair de si. O caráter relacional desse *con-sentir* pede o acompanhamento de um conhecimento sensível, no qual o inimigo não é combatido, mas devorado. Essa é a verdadeira comunhão que é capaz de produzir uma solidariedade social como alteridade, ou seja, "de ver o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro". (ANDRADE, 2011a, p. 219-220).

O sentir é por natureza político. Os poderes de um corpo são irredutivelmente relacionais – mover, agir, perceber, pensar – e somente podem ser expressos em relação dinâmica com outros corpos e com o ambiente. Esse modo de compreender a política abre um caminho para uma abordagem estética da política, estética aqui compreendida como pertencendo a qualidade de experiência. De um certo modo, essa compreensão de político não oferece uma fórmula para resolver o problema como um todo, mas nos aponta diferentes modos de aprimorar nossa ação, criando novos conjuntos de habilidades e táticas afetivas, que são tão estéticas. Elas pretendem afirmar as intensidades da experiência como diretamente políticas, já que são por natureza relacionais. Nessa compreensão política, encontramo-nos de novo como o animal, nossa vida nua, mas de modo que a política (*zôion politikón*) não esteja separada dela.

Referências

- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011a.
- _____. Mensagem ao antropófago desconhecido (da França Antártica). *Estética e política*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2011b. p. 447-449.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

_____. O Amigo. In: _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. Sobre crise, história e arte. Peppe Savà e Giorgio Agamben. Trad. de Vinícius Nicastro Honesko. Publicada em 16 de agosto de 2012. Disponível em: <<http://www.ragusaneWS.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amoscicli-e-guccione>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

AHMED, S. *Living a feminist Life*. Duke University Press, 2017.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2007.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. *Aristotle in 23 Volumes*, translated by H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1944. v. 21.

BRETT, Guy. *Cildo Meireles*. New York: Distributed Art Publishers, 2008.

CARVALHO, Flávio de. *A origem animal de Deus: o bailado do Deus morto*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

FOUCAULT, Michel. *A História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16. ed. São Paulo: Graal, 2005.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70, 2010.

HERKENHOFF, Paulo. *Cildo Meireles*. Phaidon Press, 1999.

LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. da UnB, 2014.

NODARI, Alexandre. A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica. *Das Questões*, n. 2, fev./maio 2015.

SINGER, Daniel. The euroleft, or, who afraid of tina?. *The Nation*, de 01/11/1999. Disponível em: <<http://www.thenation.com/doc/19990111/singer>>. Acesso em: 5 jan. 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *O homem nu compreenderá*. Disponível em: <https://www.academia.edu/31861040/O_homem_nu_compreender%C3%A1>. Acesso em: 28 out. 2017.

Ecos de Tântalo: a sociedade de consumo, o adestramento do indivíduo e os impactos socioambientais

Cleide Calgaro^{*}
 Lucas Dagostini Gardelin^{**}
 Paulo César Nodari^{***}

Deem-lhe todas as satisfações econômicas de maneira que não faça mais nada senão dormir, devorar pasteis e esforçar-se por prolongar a história universal; cumulem-no de todos os bens da terra e mergulhem-no em felicidade até à raiz dos cabelos: à superfície de tal felicidade como à tona de água virão rebentar bolhas pequeninas.

Dostoievski, Cadernos do Subterrâneo

Introdução

O presente trabalho visa ao estudo do consumo, do consumismo, do hiperconsumismo e do consumocentrismo na sociedade moderna, verificando os reflexos socioambientais causados na sociedade e no meio ambiente. Quer-se

* Doutora em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutora em Filosofia e em Direito ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestra em Direito e em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. Pesquisadora no grupo de pesquisa “Metamorfose Jurídica”. CV: <http://lattes.cnpq.br/8547639191475261>. E-mail: cc calgaro1@hotmail.com

** Acadêmico dos cursos de Direito e Letras na Universidade de Caxias do Sul. Bolsista de Iniciação Científica. BIC/Fapergs. E-mail: gardelin_lucas@hotmail.com

*** Possui graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. Atualmente é professor Adjunto II na Universidade de Caxias do Sul. Foi professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED-UCS). É professor na Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 2/2011 a 7/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn, Alemanha.

também averiguar se há e como se dá o adestramento e a docilidade do consumidor na sociedade desenvolvimentista capitalista. Esse adestramento do consumidor faz com que o mesmo venha a adquirir massivamente bens sem as reais, pertinentes e atinentes necessidades da vida humana, causando, na maioria das vezes, o descarte dos resíduos e do lixo produzidos por conta do consumo exagerado, causando, por conseguinte, danos ao meio ambiente. Verifica-se a total dedicação dos dias de trabalho a consumir, esquecendo-se dos impactos causados ao meio ambiente, como, por exemplo, os resíduos produzidos e as crises climáticas, a poluição, o efeito estufa, etc. A sociedade também sofre, visto que todos os reflexos ambientais causam problemas sociais, como, por exemplo, doenças, exploração de pessoas, adestramento das mesmas, etc.

O método utilizado na confecção do presente trabalho é o analítico, ancorado em pesquisa bibliográfica, baseado em aportes teóricos de autores como Michel Foucault, Jean Baudrillard, Enrique Leff, Hannah Arendt, entre outros. Objetiva-se proceder à construção reflexiva dos problemas sociais e ambientais oriundos do consumismo.

Por fim, mostra-se que a sociedade de consumo perpassa a ideia de consumismo, de hiperconsumismo para consumocentrismo, em que o consumo, na atualidade, acaba sendo o centro da mesma. Com isso o consumidor é adestrado a consumir mais e mais, sem que haja a real necessidade. A sua felicidade está atrelada a um bem, pelo qual trabalha, com o fito de aquisição, diuturnamente; realizada a compra, percebe que o mesmo já não lhe satisfaz as necessidades. Cram-se problemas socioambientais, os quais devem ser sanados e minimizados numa sociedade em que o sistema capitalista deturpa mentes e corpos. É necessário encontrar uma alternativa para que as pessoas reflitam acerca de suas atitudes frente à sociedade e ao meio ambiente.

Uma mudança de racionalidade e uma nova consciência, pautadas na ideia de sensibilização dos seres humanos razoáveis e racionais, tornam-se uma urgência não apenas pensada, mas, sobremaneira, efetivada, no intuito de proteger a “casa comum” em que se vive. O adestramento e a dominação são fatores que devem ser repensados pelas pessoas, visto que as grandes corporações não irão buscar alternativas, pelo menos na atual conjunta, para mostrar à sociedade o que realmente acontece.

Consumo, consumismo e consumocentrismo: definições e reflexões

O consumo e o consumismo (suas características, consequências e influências) ocupam a centralidade de qualquer tentativa de compreensão da sociedade atual e do panorama que hoje se nos apresenta. Isso se dá, principalmente, porque “o consumismo é global, não no sentido de que todos podem consumir, mas no de que todos são afetados por ele”. (LYON, 1998, p.104). Constitui-se, além disso, em uma espécie de arranjo social, reciclagem de vontades, desejos e anseios humanos permanentes e rotineiros, convertidos em principal força propulsora e operativa da sociedade. É, portanto, responsável pela reprodução sistêmica, a integração e a estratificação sociais, além da formação de indivíduos humanos. Distintamente do consumo, atividade trivial e característica do homem enquanto indivíduo, o consumismo apresenta-se na qualidade de atributo de uma sociedade. (BAUMAN, 2008, p. 41). Subjacente ao consumismo, pois, encontra-se a ideia de que a valorização e o reconhecimento de alguém se encontram atrelados e vinculados ao poder de consumo e à inclusão na sociedade.

Num panorama cuja tônica se dá pela efemeridade e liquidez, marcado pelas ininterruptas investidas mercantilizantes, constata-se a fragilidade de conceitos que, até então, desfrutavam de relativa solidez. No entender de Lyon, “não somente a verdade e a justiça parecem conceitos um tanto questionáveis; também a redução de tudo a valores de troca parece remover todos os valores ‘permanentes’”. (LYON, 1998, p. 86).

Nessa seara, a sociedade de consumo contemporânea calca-se na produção contínua e incessante de desejos e necessidades, processo constantemente reiterado – e também gestado – pelos meios de comunicação, através de bombardeios propagandísticos e midiáticos que, visando a converter o indivíduo em ávido consumidor, sacramentam o entendimento de que “[...] o projeto do eu se traduz num projeto de posse de bens desejados e na busca de estilos de vida artificialmente modelados”. (GIDDENS apud LYON, 1998, p. 93). Elevado ao paroxismo pelo irrefreável movimento de globalização, o consumismo ignora ou dissipa limites, isto é, ele “não respeita domínios antes imunes aos seus efeitos, nem sustenta marcos existentes de território cultural

[...] tudo está fragmentado, heterogêneo, disperso, plural – e sujeito às escolhas do consumidor". (LYON, 1995, p. 93).

Na atual conjuntura opera-se, deste modo, uma importante mudança nas formas de estruturação econômica, social e cultural: é o ato de consumo que dita o rumo de existência, seja ela coletiva ou individual. Desta maneira, "o prazer, uma vez visto como inimigo da industriosidade capitalista, agora desempenha uma função indispensável". (LYON, 1998, p. 101). O consumismo age sob o imperativo de uma ótica dual: promove a inserção do indivíduo ao coletivo, por meio da pressão exercida irrefreavelmente a respeito da "necessidade de construir nosso eu (imagem) através da aquisição do distinto e do diferente" (LYON, 1998, p. 101), igualmente contribuindo à manutenção sistêmica, lubrificando as engrenagens de controle através do contínuo estímulo e da sedução. O consumo é *conditio sine qua non* para a perfeita adequação social, constituindo qualquer desvio verdadeiro anátema e certeza de exclusão: aquele que não consome, ou consome de forma errônea, é sumariamente renegado, desrido de sua condição cidadã, relegado à margem e ao ostracismo. A respeito deste processo de determinação de pertencimento ou exclusão social, da prerrogativa de conferir ou retirar a cidadania, preleciona Bauman:

Os que não passam no teste são "consumidores falhos" [...], quase sempre dispersos de modo anônimo nas estatísticas sobre os "pobres" ou "as pessoas abaixo da linha de pobreza" – segundo a definição clássica de Simmel, objetos de caridade, e não sujeitos capazes de discernir/escolher como o restante dos membros da sociedade de consumidores. A se concordar com a proposição de Carl Schmitt de que a prerrogativa final, definidora, de soberania é o direito de excluir, então se deve aceitar que o verdadeiro detentor do poder soberano na sociedade de consumidores é o mercado de bens de consumo. É lá, no local de encontro de vendedores e compradores, que se realiza todos os dias a seleção e separação entre condenados e salvos, incluídos e excluídos (ou, para ser mais exato, consumidores adequados e defeituosos). (BAUMAN, 2008, p. 85-86).

O consumismo, em seu processo de mercantilização total do homem, da cultura e do meio ambiente, converte a ilusão em artigo facilmente adquirido, pois promete a felicidade, o destaque, o pertencimento e a identidade quando, na verdade, somente acentua os processos de exploração: submete-o ao imediatismo, anestésico e insaciável, ao mesmo passo que o condena à miséria e à existência em um planeta que cada vez mais dá sinais de claro exaurimento.

Por isso, na atual sociedade, o consumismo cedeu lugar ao hiperconsumismo que é o consumo exagerado e impensado de bens sem a real necessidade. Portanto, o hiperconsumo se caracteriza pelo consumo desregrado, em que o sujeito consome desordenadamente, sem uma real necessidade. Surge com o hiperconsumo, a ideia de consumocentrismo, em que esse sujeito é adestrado na sociedade hiperconsumista, que possui como um dos seus objetivos o consumo do supérfluo e do desnecessário, além de docilizar e adestrar os consumidores.

O consumocentrismo acarreta, por sua vez, a elevação do consumo ao centro da sociedade capitalista. Na visão de Pereira et al.:

A sociedade vivenciou uma série de teorias ao longo do tempo, o que faz com que as condutas humanas fossem dirigidas por certas teorias/doutrinas/ideias/ideologias, que levavam a mudanças sociais e individuais. Pode-se destacar, de modo exemplificativo, dentro do contexto que se está abordando, o cosmoctrismo (o cosmos é o centro de tudo); o teocentrismo (Deus se torna o centro); o antropocentrismo (tudo gira em torno do homem). Na sociedade moderna contemporânea que já está sendo denominada de pós-moderna, conforme se pretende demonstrar aqui, se insere o consumocentrismo, como elemento dominante para onde se dirigem o pensamento e as atividades do cidadão moderno, fazendo com que o mesmo seja levado a consumir, pois, através desse ato, ele se realiza como ser individual e social, pois que ele somente é se consumir. (PEREIRA; CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 267).

Desta forma, essa sociedade consumocentrista caracteriza-se pelo fato de que “o consumo se coloca no centro de todas as decisões que envolvem o indivíduo, pois o mesmo perde sua identidade como ser que participa das decisões sociais para se transformar (apenas) em consumidor heteronomamente guiado”. (PEREIRA; CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 267). Os autores continuam a definição de consumocentrismo acrescentando:

[...] Nesse viés, entende-se que se ultrapassou a denominada sociedade hiperconsumista, dando azo a uma sociedade consumocentrista. Nesse viés, o consumo passa a ser o elemento principal das atividades humanas, deslocando o ser para o ter e, posteriormente, para o aparentar. Dessa forma, o consumo se torna o centro da sociedade contemporânea, onde o consumidor vai buscar todas as possibilidades de sua nova razão de viver. Consumir é existir. (PEREIRA; CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 267).

Adentrando mais acerca da questão, Calgaro e Pereira definem que: “O consumocentrismo se concretiza no próprio arcabouço social moderno,

emergindo, lentamente, da complexidade criada com essa nova sociedade. Para entender essa gestação é importante que se verifique os pressupostos e ideias centrais da sociedade moderna” (CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 57). E, os autores continuam afirmando que, na sociedade consumocentrsta,

o sujeito desloca-se do social em uma busca individual que lhe traz a ideia de liberdade. Sem se dar conta do que está acontecendo o sujeito vive uma vida de aparências, vez que essa sociedade visa expandir os seus tentáculos de cultura consumista do ‘aparentar’, onde o modo de produção e circulação de mercadorias é feito para disciplinar, docilizar e mesmo vigiar o sujeito, fazendo com que o mesmo compre para se sentir “alguém”, mesmo que ele não necessite daquilo que é adquirido. O sujeito adestrado vive em um mundo aparente, em um mundo onde a realidade se esconde atrás de um espelho que reflete apenas o que o mercado deseja mostrar como possível, mas, que na realidade se desdobra em uma felicidade inalcançável, por ser efêmera, dentro de um mundo de “faz de conta” que é transitório. (CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 64-65).

O sujeito acaba imiscuído num jogo e precisa participar do mesmo: não o fazendo, sofre a ameaça de exclusão. Desse modo, o mesmo vive num jogo dialético de aparentar ser e ter para poder estar inserido num meio que considera que o faz feliz e completo. Dentro dessa concepção, Calgaro e Pereira entendem que,

se o sujeito não participa desse “jogo já jogado” da sociedade consumocentrsta, será excluído e dessubjetivado, o que para o sujeito é a “morte social”. A dessubjetivação do sujeito, ou seja, é o apagamento da subjetividade. Na questão referente ao consumo a dessubjetivação é a objetificação do sujeito. A vida do sujeito, conforme já se vem explicando, acaba girando em torno do consumo tornando-se, este, parte fundamental do sujeito, fazendo com que a degradação ambiental seja mais frequente e o desinteresse pela sociedade e suas questões sociais seja mais frequente. O sujeito acaba esquecendo-se de quem é e acaba se confundindo com o objeto de consumo. (CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 66).

O consumidor se aliena aos problemas sociais e ambientais, esquecendo que faz parte de uma casa comum e que precisa preservar não somente a sociedade, mas também o meio ambiente em que vive. Assim procedendo, ele faz ouvidos moucos, como afirma o Papa Francisco, a “uma crescente sensibilidade relativamente ao meio ambiente e ao cuidado da natureza e cresce uma sincera e sentida preocupação pelo que está acontecendo com o nosso planeta”. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 19, p. 19-20).

Coadunando com o exposto acima, o papa afirma que “Bartolomeu chamou a atenção para as raízes éticas e espirituais dos problemas ambientais, que nos convidam a encontrar soluções não só na técnica, mas também numa mudança do ser humano; caso contrário, estaríamos enfrentando apenas os sintomas”. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 9, p. 13). E, vai além demonstrando que a proposta era “[...] passar do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à capacidade de partilha, numa ascese que ‘significa aprender a dar, e não simplesmente renunciar’”. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 9, p. 13).

Pode-se, pois, chegar à ideia de que o adestramento se dá a partir do estudo pormenorizado da vigilância, da manipulação e do funcionamento da criação das necessidades humanas, ainda que supérfluas e desnecessárias. Essa ideia de vigilância, docilidade, utilidade e adestramento será abordada no tópico subsequente.

Docilidade e utilidade, adestramento e disciplina: uma análise da sociedade de consumo, a partir da contribuição de Michel Foucault

O pensamento de Michel Foucault, neste diapasão, apresenta-se como importante manancial de reflexões: ele, por assim dizer, mobiliza, a um só tempo, categorias críticas aplicáveis à configuração da sociedade de consumo. Analisando a maneira como o poder imiscui-se nos recônditos da sociedade, Foucault assevera:

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apóia em cada uma delas e, em troca, procura uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. (FOUCAULT, 1988, p. 89).

O poder, deste modo, não se alicerça rigidamente: não se encontra entronizado e imóvel, mas expande-se e manifesta-se com capilaridade – é complexo. Ademais, a problemática do funcionamento do poder não pode ser restrita ao aparato estatal, à classe dominante, às castas, mas “a toda uma série

de poderes cada vez mais firmes, microscópicos, que se exercem sobre os indivíduos em seus comportamentos cotidianos e até em seus próprios corpos. Vivemos imersos nas redes políticas do poder, e é este poder que está em questão". (FOUCAULT apud ÁLVAREZ-URÍA, 2000, p.100, tradução nossa).¹ Dessa maneira, o renomado filósofo aponta a existência de genuínos poderes microscópicos que, perpassando os meandros da sociedade, produzem alterações e condicionamentos à conduta desempenhada pelos indivíduos.

Formas de modelagens consubstanciadas no adestramento dos corpos, estes poderes afirmam-se como verdadeiras ferramentas disciplinadoras. Adestrado e docilizado, o indivíduo converte-se em objeto de um processo que encontra suas origens na Modernidade, como explana o autor:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII [...] Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. (FOUCAULT, 1988, p. 131).

A Modernidade, consagrando em seu dealbar a emergência da individualidade, lança às margens um apelo vigoroso: já não é a multidão, massa amorfa, que se apresenta como esteio e projeção, com o fito de manutenção, do poder, mas uma "coleção de individualidades separadas". (FOUCAULT, 2000, p. 166). Outro não é o entendimento de Lipovetsky, ora esposado: no *mare magnum* de individualidades dispersas e separadas, gesta-se o

[...] processo de indiferença na qual todos os gostos e todos os comportamentos podem coabituar sem se excluírem, tudo pode ser escolhido à vontade, tanto o mais operacional como o mais esotérico, tanto o novo quanto o velho, tanto a vida simples-ecologista quanto a vida hiperosféricada, em tempo desvitalizado sem referência estável e sem maior coordenação. (LIPOVETSKY, 2005, p. 23).

As disciplinas, pautadas pelo primado de utilidade, afirmam-se "cada vez mais como técnicas que fabricam indivíduos úteis" (FOUCAULT, 2000, p. 174):

¹ No original espanhol: "A toda una serie de poderes cada vez más firmes, microscópicos, que se ejercen sobre los individuos en sus comportamientos cotidianos y hasta en sus propios cuerpos. Vivimos inmersos en las redes políticas del poder, y es este poder que está en cuestión".

fluídas, pautam-se única e exclusivamente pela extração de produtividade máxima dos corpos, num verdadeiro processo de adestramento. As palavras do autor sintetizam com fulgor tal propósito, que almeja

[...] fazer com que os efeitos desse poder social sejam levados a seu máximo de intensidade e estendidos tão longe quanto possível, sem fracasso, nem lacuna: liga enfim esse crescimento ‘econômico’ do poder e o rendimento dos aparelhos no interior dos quais se exerce (sejam os aparelhos pedagógicos, militares, industriais, médicos), em suma fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema. (FOUCAULT, 2000, p. 179-180).

Tal adestramento, implementado pela ferramenta disciplinadora, manifesta-se de maneira variegada no corpo social, nas linhas da seguinte configuração: pela *escala*, calcada no trabalho do corpo, no exercício de uma “coerção sem folga” (FOUCAULT, 2000, p. 118); através do *objeto*, em que a “única cerimônia que realmente importa é a do exercício” (FOUCAULT, 2000, p. 118); por fim, pela *modalidade*, caracterizada por uma “coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadra ao máximo o tempo, espaço, os movimentos”. (FOUCAULT, 2000, p. 118). Deste modo, o controle sobre o corpo, a tecnologia disciplinar, embora manifestando-se de maneira diversa, elege como fito único a docilidade e a utilidade, intrinsecamente associadas.

A disciplina, influindo sobre o corpo, elege como escopo “não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que [...] o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente”. (FOUCAULT, 2000, p.119). Deste modo, continua asseverando Foucault, a disciplina

[...] fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma ‘aptidão’, uma ‘capacidade’ que ela procura aumentar; e inverte por um lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. (FOUCAULT, 2000, p. 119).

Imiscuindo-se nos recônditos, a disciplina faz-se sentir: o adestramento ao consumo, a docilidade e a utilidade convertidas e aplicadas penetram na vida cotidiana e subvertem-lhe a centralidade. Pontua Lipovetsky:

[...] o mundo de consumo se imiscui em nossas vidas e modifica nossas relações com os objetos e com os seres, sem que, apesar disso e das críticas que se formulam a respeito dele, consiga-se propor um contramodelo crível. E, para além da postura crítica, seriam raros aqueles que desejariam mesmo aboli-lo em definitivo. É forçoso constatar que seu império não pára de avançar: o princípio do *self-service*, a busca de emoções de prazeres, o cálculo utilitarista, a superficialidade dos vínculos parecem ter contaminado o conjunto do corpo social [...]. (LIPOVETSKY, 2004, p. 33).

Assim posto, o indivíduo vê-se coagido para (e obviamente condicionado) e pelo consumo: sua recusa implica anátema, seu louvor consubstancia inserção. Premido e anestesiado, vê-se recortado em contornos de dissociação total, uma vez que o consumo apresenta-se “como poderoso elemento de dominação social (através da atomização dos indivíduos consumidores)”. (BAUDRILLARD, 2008, p. 100). Isto porque, como assevera Foucault, “a disciplina é uma técnica de poder que implica uma vigilância perpétua e constante dos indivíduos [...] e preciso vigiá-los durante todo o tempo da atividade de submetê-los a uma perpétua pirâmide de olhares”. (FOUCAULT, 2006, p. 106). O papel assumido pelo consumo, investido de verdadeiro poder de coação, ganha contornos específicos: disciplinando o indivíduo, apresenta-se como único meio de verdadeira integração. Neste sentido, segundo Baudrillard, o consumo

[...] surge como conduta activa e colectiva, como coacção e moral, como instituição. Compõe todo um sistema de valores, com tudo o que este termo implica enquanto função de integração do grupo e do controlo social. A sociedade de consumo é ainda a sociedade de aprendizagem do consumo e de iniciação social ao consumo – isto é, modo novo e específico de *socialização* [...]. (BAUDRILLARD, 2008, p. 95).

O indivíduo assoma, portanto, características de *não-sujeito* (no sentido de apenas e unicamente vir a alcançar sua subjetividade por intermédio do consumo), invariavelmente condenado a concretizar, enquanto representação fictícia e fragmentária, “uma representação ‘ideológica’ da sociedade [...] também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a ‘disciplina’”. (FOUCAULT, 2000, p. 161). Tal circunstância de *não existência*

da pessoa (entendida como detentora de caracteres próprios) só pode ser revertida pelos auspícios do consumo, *capaz de personalizar*, como acentua Baudrillard:

[...] *não existe ninguém*, quer seja a “pessoa” em valor absoluto, com os traços irredutíveis e com o peso específico [...] com paixões, vontade e carácter próprio [...] semelhante pessoa encontra-se ausente, morta, varrida do nosso universo funcional. E é esta pessoa ausente, esta instância perdida que tem de “personalizar-se”. Este ser perdido é que tenta reconstruir-se *in abstracto* pela força dos signos, no leque desmultiplicado das diferenças, no Mercado, no “pequeno tom claro”, noutros inumeráveis signos reunidos e constelados para recriar uma *individualidade de síntese* e, no fundo, para desaparecer no anonimato mais total, já que a diferença é, por definição, o que não tem nome. (BAUDRILLARD, 2008, p. 105).

Opera-se, pois, nas palavras de Foucault, um conúbio entre prazer e poder, reforçados sobre o corpo social na condição de disciplina, visto que eles “não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e incitação”. (FOUCAULT, 1988, p. 48). Uma vez mais, as considerações de Baudrillard revelam-se pertinentes, especialmente nesta conjugação de prazer e poder:

A integração generalizada do nível “privado” individual (“necessidades”, sentimento, aspirações, pulsões) como forças produtivas só pode vir acompanhada pela extensão generalizada no mesmo nível de esquemas de repressão, de sublimação, de concentração, de sistematização e racionalização (e, claro está, de “alienação”) que, durante séculos e sobretudo a partir do século XIX, regularam a construção do sistema industrial. (BAUDRILLARD, 2008, p. 88).

Tais implicações não se limitam, por óbvio, apenas à configuração social: extravasam-na sensivelmente, incidindo sobre a própria manutenção ambiental. É o que se procurará abordar no tópico subsequente.

Filhos de Tântalo: o impacto socioambiental do consumismo

Os reflexos do hiperconsumo e do consumocentrismo abarcam grande número de tópicos que, ainda que autônomos, apresentam-se de maneira indissociável: são detentores de igual impacto na complexa e cambiante sociedade contemporânea, pois repercutem em toda a narrativa humana. Aqui,

valemo-nos, exemplificativamente, das consequências elencadas por Horn e Vergani (2010, p.143): a condição de massificação no trato das pessoas; a publicidade desvirtuada; o civismo ausente; a crescente esgotabilidade de recursos naturais; a descartabilidade como conduta padrão, e os excluídos do processo produtivo de consumo.

Buscar compreender o fenômeno consumista exige, portanto, que se proceda com um estudo de perspectiva abrangente, de modo a contemplar a miríade de suas manifestações. Em consonância com o objetivo deste estudo, justamente uma análise das imbricações existentes entre o *ethos* da sociedade consumista, calcada no imediatismo da satisfação e na produção em massa, e os decorrentes efeitos sobre o planeta Terra e seus ciclos evolutivos e vitais, de total importância para a própria sobrevivência humana, a contemplação da questão ambiental é indispensável, visto que

[...] tornou-se claro que entre os fatores de produção e o consumo de bens estão também as condições ecológicas do planeta Terra. No momento em que a sociedade mundial atravessa uma crise de sustentabilidade ecológica, os padrões de consumo também merecem ser refletidos nesse sentido, isso porque tanto o consumo quanto a miséria são os responsáveis pelos maiores índices de degradação ambiental. (PEREIRA; SIMIONI, 2010, p. 50-51).

Os padrões de consumo hodiernos resultam, invariavelmente, na produção excessiva de rejeitos, cujo impacto na degradação ambiental é alarmante e bastante vasto. O processo de exaurimento contínuo do capital natural terrestre, tônica do desenvolvimento e indispensável à manutenção da cadeia de consumo, assim como a inobservância de adequado tratamento a seus resíduos, apresenta como premente a necessidade de uma revisão acerca do emprego dos recursos naturais. A respeito, aponta Penna:

Independentemente das evoluções tecnológicas que nos permitirão obter maior eficiência na utilização dos recursos do planeta, no tratamento de rejeitos e no reaproveitamento de materiais, as evidências permitem que se chegue às seguintes conclusões: 1 – A sociedade humana utiliza recursos e produz resíduos a uma taxa insustentável. 2 – Essas taxas excessivas de fluxo de energia e materiais não são necessárias. Progressos tecnológicos, mudanças institucionais e na distribuição de recursos podem reduzi-las enormemente e até mesmo melhorar a qualidade média de vida da população mundial. Mas, mesmo com técnicas e instituições muito mais eficientes, os limites do planeta para abrigar pessoas e capitais estão razoavelmente próximos. Caso se deseje evitar uma diminuição irreversível

do capital natural na sua dupla função de fonte de matérias-primas e de receptáculo de rejeitos, é preciso manter sob controle esse fluxo de energia e de materiais. **Essa será seguramente uma tarefa impossível enquanto se buscar o crescimento econômico de forma dogmática.** (PENNA, 1999, p. 139: grifos nossos).

É precisamente este crescimento econômico, concebido e realizado de maneira predatória e desenfreada, que encaminha o Planeta a uma crise que, dia após dia, agudiza-se perigosamente: a ilusão de um progresso infinito, calcado num desenvolvimento econômico inconsequente, apresenta-se claramente incompatível com as possibilidades ofertadas pelo organismo terrestre. Os efeitos desse projeto erroneamente executado, por sua vez, espalham-se por todas as áreas da existência humana: refletem uma incongruência que se perpetua, acelerando a apropriação destrutiva do Planeta. Nesse sentido, “[...] a degradação ambiental surge do crescimento desordenado e da globalização da economia, originando uma crise de civilização, que questiona a racionalidade dos sistemas sociais, os modos de produção, os valores e os conhecimentos que o sustentam”. (CALGARO, 2009, p. 59).

A crise ambiental que assola a humanidade nada mais é, pois, que a crise patente de um modelo de modernidade que ora apresenta sinais de visível falência, cujos esteios foram, e permanecem sendo, a racionalidade econômica e científica, herméticas e intransigentes, eleitas como elementos norteadores e únicos do percurso civilizatório a ser desenvolvido pela coletividade humana. Ancorada na coisificação e consequente mercantilização da natureza, da cultura, e do próprio homem, esta racionalidade convulsionada encontra suas origens no projeto concebido pela Filosofia das Luzes, a Ilustração, uma vez que

[...] a racionalidade científica do Iluminismo construiu um projeto ideológico que pretendia emancipar o homem das leis-limite da natureza. Dessa maneira, a razão cartesiana e a física newtoniana modelaram uma racionalidade econômica baseada em um modelo mecanicista, ignorando as condições ecológicas que impõem limites e potenciais à produção. A economia foi se desprendendo de suas bases materiais para ficar suspensa no circuito abstrato dos valores e preços do mercado. (LEFF, 2006, p. 224-225).

Tal racionalidade, em virtude da crise ambiental por ela gestada e que hoje alcança proporções insustentáveis, mostrou-se incapaz de reconhecer a natureza em sua plenitude e vulnerabilidade: alçando o homem à condição inamovível de

“dono e possuidor da natureza”, posicionou-se em frontal contrariedade ao próprio projeto econômico por ela concebido, visto que “o caráter expansivo e acumulativo do processo econômico suplantou o princípio de escassez que funda a economia [...] traduzindo-se em um processo de degradação global dos recursos naturais e serviços ambientais”. (LEFF, 2006, p. 223).

A manutenção dos atuais padrões desenvolvimentistas é, conforme se apreende, insustentável. Tendo-se claro isso, é urgente a necessidade da criação de um novo modelo de racionalidade que se mostre capaz de conjugar, ordenada e equilibradamente, os custos econômicos do desenvolvimento, o ciclo da produção e consumo, a manutenção ambiental e, por fim e de forma fulcral, a equidade social. Essa nascente racionalidade, fruto de um contínuo processo de transformação e atuação dos agentes sociais, implica “‘outra razão’ que parte da crítica à racionalidade tecnológica e do cálculo econômico que conformam o instrumental da civilização moderna orientada pelos princípios de lucratividade, da eficiência e da produtividade imediatas”. (LEFF, 2006, p. 263).

Ante a iminência da vitória deste ideal de *animal laborans*, regido pelo império da necessidade e pautado pela imediaticidade das satisfações, um grave dilema apresenta-se: trata-se da redução das possibilidades existenciais do homem à mera satisfação vital, fruto de uma sociedade que, segundo Hannah Arendt, “deslumbrada pela abundância [...] e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade”. (ARENKT, 2016, p. 167). E assevera, com palavras igualmente fulgurantes:

[...] o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida [...] comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo. (ARENKT, 2016, p. 165).

A resolução de tal dilema constitui, hoje mais do que nunca, verdadeiro imperativo. Como afirma o Papa Francisco

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem Se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum. Desejo agradecer, encorajar e manifestar apreço a quantos, nos mais variados setores da atividade humana, estão a trabalhar para garantir a proteção da casa que partilhamos. Uma especial gratidão é devida àqueles que lutam, com vigor, por resolver as dramáticas consequências da degradação ambiental na vida dos mais pobres do mundo. Os jovens exigem de nós uma mudança; interrogam-se como se pode pretender construir um futuro melhor, sem pensar na crise do meio ambiente e nos sofrimentos dos excluídos. (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 13, p. 16).

Desse modo, proteger a “casa comum” requer uma nova racionalidade e, principalmente, uma nova consciência. Existe igualmente necessidade de sensibilização, visto que o ser humano, em inúmeros casos, possui consciência, mas não se sensibiliza com os problemas socioambientais existentes. Buscar uma forma de desenvolvimento que seja sustentável, no mundo capitalista atual, talvez seja uma utopia, mas existe a real necessidade de se buscarem alternativas. Considerar, criticamente, alternativas ao desenvolvimento do consumo, visando a maneira de minimizar a exclusão socioambiental que assola todos os países, inclusive os que se dizem desenvolvidos e exploram os em desenvolvimento, permitindo que essa exclusão cresça e que pessoas pereçam à margem do Estado, o qual idolatra-se como organizador social e que se mostra ineficaz em diversas situações.

Tal panorama permite, em nosso entender, o ensaio de uma pequena analogia com o destino atribuído a Tântalo, oriundo da mitologia grega. Desse modo, ao penar em sofreguidão pelo consumo insaciável e sempre recorrente, a sociedade de consumo parece caminhar pela busca da felicidade paradoxal ao mesmo tempo em que se distancia notavelmente desta: adestrada à saciedade inalcançável e anestesiada por um processo jamais concluído,verte esforços para conquistar o imediato – condenando, assim, o mundo à voracidade predatória.

Considerações finais

Através do presente artigo, observou-se um impasse entre a forma de consumo e desenvolvimento econômico, o meio ambiente e a sociedade, ao não se possuir uma preocupação com os patamares de sustentabilidade da casa comum – tida como o planeta em que se vive e todas as suas formas, incluindo os seres humanos, não humanos e todos os biomas, constituindo-se uma visão sistêmica – gerando-se padrões de insustentabilidade socioambiental.

Pelos apontamentos acima efetuados, é visível a necessidade de uma nova forma de racionalidade e de consciência na sociedade capitalista e moderna, atualmente em que esse modelo desenvolvimentista seja repensado. Desta forma, visa-se a alternativa para a vida em sociedade e no Planeta, onde algumas opções podem ser colocadas, como, por exemplo, a cooperação social na busca de cidades sustentáveis e de um consumo consciente. Além disso, é preciso fortalecer as democracias participativas, nas quais o povo realmente esteja preparado e consciente de sua participação. A ideia de democracia participativa deve ser implementada nos espaços locais, ou seja, na esfera municipal, na qual os problemas são realmente detectados de forma singular e precisam ser resolvidos e minimizados.

A tecnologia deve ser usada como uma ferramenta de auxílio, inclusive para que as pessoas tenham postura política, ambiental e social e, com isso, tenham a consciência de seu lugar na sociedade, não permitindo o adestramento pelo Poder Econômico e pelas grandes corporações. Talvez a alternativa seja ser um cidadão atuante que se interesse pelos problemas socioambientais no seu espaço local e, consequentemente, na esfera global. Manifestar-se em causas em que minorias são marginalizadas, em problemas políticos e sociais, em crises ambientais, agrupar-se e oferecer possíveis alternativas, sendo ouvido na sociedade, o que permite às pessoas se sentirem pertencentes ao espaço social em que vivem. Essa é uma possível solução para a torpeza e o adestramento social manifestado na sociedade atual, em que a tecnologia evolui, mas o ser humano ainda está caminhando a passos pequenos à sua evolução.

O Estado deve servir aos cidadãos e não ao poder econômico, fortalecendo as esferas locais e visando ao bem comum e à coletividade, ou seja, é preciso

uma visão de solidariedade, em que a “casa comum” seja a principal preocupação, sobrepondo-se ao lucro e ao capital.

Desse modo, isso reflete o título do presente trabalho: “Ecos de Tântalo...” vai conjecturar o sofrimento daquele que deseja alguma coisa que, aparentemente, está próxima, porém é inalcançável, ou seja, está tão perto e tão longe ao mesmo tempo. É preciso refletir o que se sacrifica em função do consumo e do poder, onde o ser humano arrisca perder tudo o que conquistou e teve algum dia. Há a necessidade de entender nossas atitudes e nossa irresponsabilidade pelos atos do presente, para que se logre ter um futuro.

Referências

- ÁLVAREZ, Pablo López; MUÑOZ, Jacobo. *La impaciencia de la libertad*: Michel Foucault y lo político. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000.
- ARENKT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- BAUDRILLARD, Jean. *Sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas para consumo*: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CALGARO, Cleide. Desenvolvimento sustentável e consumo: a busca do equilíbrio entre o homem e o meio ambiente. PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; HORN, Luiz Fernando del Rio (Org.). *Relações de consumo*: Meio ambiente. Caxias do Sul: Educs, 2009.
- CALGARO, Cleide; PEREIRA, Agostinho Oli Koppe. A sociedade consumocentrista e a disciplina do sujeito na modernidade: uma análise dos impactos socioambientais. In: BAHIA, Carolina Medeiros; CALGARO, Cleide (Org.). *Direito, globalização e responsabilidade nas relações de consumo I*. Florianópolis: Conpedi, 2016, p. 55-71. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. A vontade de saber. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 3v. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. 23. ed. Trad. de Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- HORN, Luiz Fernando del Rio; VERGANI, Vanessa. O consumismo como o lado perverso do consumo: principais malefícios à sociedade contemporânea. In: PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; HORN, Luiz Fernando del Rio (Org.). *Relações de consumo*: consumismo. Caxias do Sul: Educs, 2010. p. 143.

LEFF, Enrique. *Racionalidade ambiental*: a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri-São Paulo: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Bacarolla, 2004.

LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si' Louvado sejas*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

PENNA, Carlos Gabaglia. *O estado do planeta*: sociedade de consumo e degradação ambiental. Rio de Janeiro: Record, 1999.

PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; CALGARO, Cleide; PEREIRA, Henrique Mioranza Koppe. Consumocentrismo e os seus reflexos socioambientais na sociedade contemporânea. *Revista Direito Ambiental e Sociedade*, v. 6, p. 264-279, 2016.

PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; SIMIONI, Rafael Lazzarotto. "Da maximização à eficiência: o sentido de consumo na semântica econômica moderna". PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; HORN, Luiz Fernando del Rio (Org.). *Relações de Consumo: Consumismo*. Caxias do Sul: Educs, 2010. p. 50-51.

8

A epidemia de patologias mentais e a sociedade do esgotamento

Fabio Caprio Leite de Castro*

Introdução

O tratamento dos transtornos e das desordens mentais sofreu transformações na segunda metade do século anterior. Década após década foram produzidas, no *status* da psiquiatria, surpreendentes mudanças que produziram novas perspectivas sobre os transtornos mentais e seu tratamento medicamentoso.

No entanto, apesar da suposta melhoria das condições para o tratamento destes transtornos, o que se percebe é o aumento em alta escala do número de pessoas afetadas. Quanto mais os transtornos mentais são tratados com psicofármacos, maior é o número de pacientes que apresenta critérios de transtornos e que demandam tratamento. Esta evidente contradição será o ponto de partida de nosso artigo. Trata-se de uma epidemia que se tenta conter com as novas medicações? Ou a epidemia é também gerada pelo tipo de diagnóstico? Ou, ainda, sofrimento e diagnóstico são produtos de uma sociedade patologizante?

O núcleo da interrogação que pretendo estabelecer neste artigo não diz respeito ao uso individual da medicação, ou seja, ao contexto clínico de sofrimento psíquico individual, no qual a medicação é ministrada. Trata-se de tomar outra direção metodológica e colocar em questão o aumento vertiginoso do uso de psicofármacos em nível global. Nesse sentido, teremos de explicitar primeiramente a relação entre a patologia, o diagnóstico-prescrição e o tratamento, ou seja, aquilo que optamos por denominar de tríade epidêmica, sob um enfoque biopolítico. Em seguida, procuraremos mostrar, com base em dados oficiais e a partir de outras pesquisas, que é possível falar de uma

* Doutor em Filosofia pela Université de Liège (Bélgica) – bolsa Capes. Mestre em Filosofia pela PUCRS – bolsa Capes. Possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais e graduação em Filosofia. Membro da Société Belge de Philosophie, da Unité de Recherches Phénoménologies e do Groupe d'Études Sartriennes (GES – Paris). Professor integrante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

epidemia de transtornos mentais. Esse movimento nos conduzirá a uma reflexão sobre o aumento do consumo de psicofármacos em escala global e à epidemia de diagnósticos. Por fim, passaremos a avaliar em que medida esse quadro é suportado, reforçado e até mesmo induzido pelo próprio modelo social dominante na atualidade.

A tríade epidêmica – patologia, diagnóstico-prescrição, tratamento

A palavra grega *epidemia*, utilizada desde a Antiguidade, refere-se ao aumento de concentração de casos de uma doença em determinada região e época. Desde o advento do modelo higienista em saúde, a epidemiologia conta com recursos de cálculo estatístico e probabilístico, bem como recursos técnicos de informação e controle populacional das doenças. Ainda hoje essa é a principal acepção do termo *epidemia*.

Se considerarmos o aumento do número de pessoas que sofrem de transtornos mentais nas últimas décadas, como questão epidêmica, necessariamente teremos de considerar mais dois aspectos: a relação diagnóstico-prescrição e o tratamento, que formam, juntamente com a patologia, o que podemos denominar “tríade epidêmica”. A epidemia como fato depende do reconhecimento daquilo que é a doença ou transtorno, ou seja, somente se fala em epidemia quando preenchidas determinadas condições epistêmicas. Essas condições são dadas pelos modelos dispositivos das ciências da saúde, que operam sobre a forma de diagnóstico descritivo. O jogo discursivo da ciência da saúde é o da semiologia descritiva que prepara o momento seguinte da prescrição. A estrutura semiológica desse dispositivo da medicina clínica, da relação entre doença e linguagem, foi detectada por Foucault: “Nessa pulsação regular da palavra e do olhar, a doença pouco a pouco pronuncia sua verdade; verdade que ela dá a ver e a ouvir, e cujo texto, que, no entanto, só tem um sentido, não pode ser restituído, em sua totalidade indubitável, a não ser por dois sentidos: o que olha e o que escuta”. (2001, p. 123).

Na medida em que a prescrição acompanha e dá sentido ao diagnóstico, o saber instaurado se mantém sob a forma de uma relação de poder. Para que o diagnóstico seja dado, é preciso duas condições. A primeira é que se determine e circunscreva, com base em técnicas diagnósticas, aquilo que é a doença,

separando-a do que seria a saúde, por negação, através da curva estatística de normalidade. Como assinala Canguilhem, a atribuição de um valor “normal” a uma constante fisiológica reflete “a relação da ciência da vida com a atividade normativa da vida”. (1966, p.166). A segunda é que este saber se institucionalize e se torne oficial, através de organismos e associações que detêm o poder de designar os critérios de identificação da doença. Uma vez estabelecidas essas condições, fica sedimentado o solo para a prescrição medicamentosa.

No entanto, além do plano da doença, que precisa ser reconhecida e diagnosticada como tal, e do plano diagnóstico-prescritivo, que dá sentido à doença e ao tratamento, há o plano do tratamento enquanto tal, que fecha a tríade epidêmica. A realização do tratamento, nos moldes previstos pelo modelo hermenêutico oficial de saúde, é o último giro que estabelece e solidifica o significado da epidemia e do que finalmente se entende por vida e saúde. É nesse campo que encontramos os efeitos profundos da biopolítica.

Somente compreenderemos a profundidade desses efeitos, sobretudo quando considerarmos o plano das doenças mentais em larga escala, se passarmos a considerar também o tratamento medicamentoso como uma verdadeira epidemia – “por sobre o povo”. Além das dimensões epidêmicas que as doenças mentais alcançaram em nosso tempo, há uma epidemia de consumo de psicofármacos.

O tema é complexo e multidimensional. Não pretendemos aqui apresentar uma resposta conclusiva, mas apenas o início de uma reflexão crítica sobre o modelo clínico vigente. O primeiro passo será apresentar dados provenientes de importantes pesquisadores, que nos permitem falar em epidemia das patologias mentais e do aumento vertiginoso do consumo de psicofármacos. O segundo passo consistirá em sondar, a partir de alguns estudos já realizados, se o discurso dos organismos oficiais de saúde não seria o retroalimento de um modelo de sociedade geradora de patologia. Tais organismos, controladores do saber psicológico, ao proporem mecanismos de *tratamento, cura e adequação*, nada mais fazem do que garantir a manutenção e a conservação de um modelo de sociedade patologizante.

A epidemia das patologias mentais e a indústria farmacêutica

Em um primeiro momento, cabe-nos apresentar e avaliar os dados que nos permitem falar da epidemia global de transtornos mentais. Como já foi antes assinalado, o reconhecimento de uma epidemia depende de um saber instituído, que fixa, identifica e determina as condições daquilo que se chama doença. Nossa ponto de partida é o discurso oficial, pois ele mesmo reconhece o aumento de casos de transtornos mentais em todo globo. Não há grandes dificuldades quanto a essa questão preliminar, portanto.

A depressão tem aparecido como o mais significativo dos transtornos mentais em dimensões epidêmicas, pelos efeitos sociais que produz e pela ampla margem de casos de suicídio a ela associados. O discurso oficial da Organização Mundial da Saúde afirma que depressão é a “principal causa de incapacidade em todo mundo” e que “contribui de forma muito importante para a carga global de doenças”. (OMS, 2016). A entidade reconhece a ascensão da carga da depressão e de outras condições de saúde mental em todo o mundo. O problema é tão significativo, que a depressão se tornou o tema da campanha da OMS para o dia da saúde em 2017. Estima-se que, atualmente, no mundo, 350 milhões de pessoas de todas as idades sofram com esse transtorno. (OMS, 2016). Com base no dado oficial de que praticamente a vigésima parte da população global sofre com o transtorno, é possível considerar, no cenário atual, a ocorrência de uma epidemia da depressão, cuja tendência é a de aumento. Reunindo um conjunto de resultados de estudos, Biernath (2016) sublinha que a prevalência da depressão no Brasil é ainda maior, alcançando 10% da população.

A ênfase dada pela Organização Mundial da Saúde à gravidade do problema da depressão em números globais já nos seria suficiente para pensarmos em uma epidemia. No entanto, é importante salientar que o aumento devastador das proporções populacionais também ocorre com outros transtornos mentais, como o transtorno bipolar. Segundo dados de pesquisa da *National Institute of Mental Health* (NIMH), apresentados por Robert Whitaker, havia em 1955 em torno de 12.750 pessoas hospitalizadas nos Estados Unidos com este transtorno. Em 2010, o número subiu para aproximadamente seis milhões. (WHITAKER, 2010, p. 195). A bipolaridade, segundo o autor, é atualmente a sexta causa de deficiência de saúde, logo atrás da esquizofrenia. Porém, em

breve, com o aumento dos diagnósticos e do uso de psicofármacos, Whitaker (p. 196) prevê o aumento sistemático de casos de bipolaridade nos Estados Unidos: “Nós podemos prever que a bipolaridade superará a esquizofrenia e tomará o seu lugar atrás da depressão maior como a doença mental que recai sobre maior número de pessoas nos Estados Unidos”.

Vejamos ainda outro exemplo. O médico e pesquisador dinamarquês Peter Gotzsche, em seu famoso livro *Medicamentos mortais e crime organizado* (2014), apresenta um quadro alarmante sobre a mercantilização do transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH). “Já na década de 1990, um quarto das crianças em uma escola do ensino fundamental em Iowa estava tomando medicamentos para TDAH” e “na Califórnia, as taxas de diagnóstico de TDAH aumentaram de forma aguda na medida em que o financiamento da escola diminuiu”. (2014, p. 187). Gotzsche ressalta ainda que os medicamentos para esse transtorno são perigosos. Já se sabe que podem prejudicar o coração a longo prazo e que causam transtorno bipolar em 10% das crianças. (2014, p. 188).

Os números sobre a depressão, a bipolaridade e o transtorno de hiperatividade e déficit de atenção deixam bastante claro algo que estamos diante de epidemias. Esse fato é amplamente conhecido e intencionalmente reconhecido pelas instâncias institucionais oficiais. Chegamos a um ponto de inflexão: Não será o aumento do número de casos diagnosticados um correlato do aumento do número de diagnósticos? Se apesar do tão exaltado progresso da psiquiatria, da neurologia e das tecnologias das neurociências, não se consegue diminuir ou controlar a proporção de pessoas afetadas por transtornos mentais graves – ao contrário, ao que tudo indica, sem contestação, os números tendem a aumentar –, é porque, talvez, a contradição prevista até mesmo na superficialidade do discurso oficial seja, em profundidade, *intencional*.

Isso nos permite explicar por que quanto mais o saber psiquiátrico procura soluções e formas de controle das patologias mentais, através de psicofármacos, mais aumenta a demanda populacional por estes. Há uma espécie de circuito infernal e sem fim entre o aumento de casos de doenças mentais, prescrição e consumo de medicamentos. O aumento do consumo deveria controlar ou ao menos impedir o crescimento do número de casos de patologias mentais severas, mas não é isso o que podemos observar. O aumento do número de

medicação ministrada e dos tratamentos com psicofármacos é correlativo ao aumento do número de diagnósticos, o que é abertamente apoiado pela indústria farmacêutica. Algumas evidências podem ser apontadas a esse respeito.

A evidência clara de interesse da indústria farmacêutica, no controle dos diagnósticos, é apresentada pela excelente e corajosa investigação de Whitaker e Cosgrove (2015). Não se pode apontar com precisão o percentual da arrecadação da *American Psychiatric Association* (APA) advindo das contribuições da indústria farmacêutica, mas é inegável que esta contribuiu expressivamente para a subsistência e o domínio daquela nas últimas décadas. Com base em investigação realizada a partir dos anais da APA, é possível apontar a relação entre o aumento da arrecadação da entidade entre 1980 e 2012 e o apoio da indústria farmacêutica a suas atividades. Estamos falando, no ano de 2008, de um financiamento de 65,3 milhões de dólares acima do valor recebido a título de contribuição dos membros. (WHITAKER; COSGROVE, 2015, p. 36). Além disso, chama a atenção o fato de que mais de 50% dos membros do comitê do DSM-5 (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) possuem laços financeiros com a indústria farmacêutica. (2015, p. 202).

Gotzsche, por sua vez, utiliza toda a sua experiência na área comercial ao longo de anos, bem como um enorme conjunto de exemplos, para corroborar sua condenação ao modelo da indústria farmacêutica. Destemido e radical em suas análises, Gotzsche apresenta diversos exemplos que sustentam sua tese de que a indústria farmacêutica se comporta como “crime organizado”. No campo da psiquiatria, o autor coloca em relevo o posicionamento de Allen Frances, que presidiu a força-tarefa para o DSM-IV, “que lista 374 maneiras de ser mentalmente doente, a partir das 297 do DSM-III” (2014, p. 185), razão pela qual entende que a responsabilidade por definir as condições psiquiátricas deveria ser retirada da APA. “Frances advertiu que o DSM-V poderia desencadear múltiplas epidemias novas de falsos-positivos, não apenas devido ao dinheiro da indústria, mas também porque os pesquisadores pressionam por maior reconhecimento de suas condições favoritas”. (2014, p. 185). O DSM-IV já havia criado ao menos três epidemias falsas, porque os critérios diagnósticos eram demasiadamente amplos: transtorno do déficit de atenção com hiperatividade, autismo e transtorno bipolar da infância. (2014, p. 186). A produção de

epidemias falsas ocasionada por uma previsão vaga dos critérios dos transtornos e pelo manuseio do Manual, na realidade ganha sustento no interesse maior da indústria farmacêutica em aumentar a venda de medicamentos. A afirmação de que o DSM oferece critérios diagnósticos, mas não prescreve a medicação é uma dissimulação, pois a prescrição medicamentosa depende exatamente do diagnóstico dado.

Outro exemplo marcante oferecido por Gotzsche é o do oficial de segurança Andrew Mosholder. Ao concluir que os inibidores de receptação de serotonina (antidepressivos) causam aumento da possibilidade de suicídio entre adolescentes, “a FDA (*Food and Drug Administration*) impediu-o de apresentar seus achados em uma reunião consultiva e supriu seu relatório”. Quando o relatório vazou, “a reação da FDA foi fazer uma investigação criminal sobre o vazamento”. (GOTZSCHE, 2014, p. 212). Um delator pode até mesmo ter o Estado inteiro contra ele, como aconteceu com Stanley Adams “quando relatou o cartel de vitaminas da Roche à Comissão Europeia em 1973”. (2014, p. 227). É bastante difícil tornar-se um delator quando o ambiente em geral é o da intimidação, de ameaças e de violências para proteger as vendas.

Existem muitas semelhanças com o crime organizado. Aqueles que ameaçam a renda oriunda dos crimes são expostos à violência, de modo que, na indústria farmacêutica, a violência não é de natureza física, mas sim psicológica, o que pode ser igualmente devastador. Essa violência inclui intimidação, instigação de medo, ameaças de demissão ou procedimentos judiciais, demissão real ou litígio, acusações infundadas de improbidade científica e outras tentativas de difamação e destruição de carreiras de pesquisa. Muitas vezes, as manobras são realizadas pelos advogados da indústria e detetives privados podem estar envolvidos. (GOTZSCHE, 2014, p. 228).

Tanto Whitaker e Cosgrove quanto Gotzsche apresentam, no final de seus estudos, perspectivas para uma necessária mudança nesse quadro. Whitaker e Cosgrove trazem “prescrições para uma reforma”, como confessar o erro, tornar o problema conhecido e neutralizar os interesses da indústria e das corporações (2015, p. 197-207). Gotzsche (2014, p. 253-254) é mais radical e condena o modelo com fins lucrativos, afirmando a necessidade de uma revolução no sistema atual.

A sociedade do esgotamento

A evolução do DSM, no sentido de um aumento progressivo do número de diagnósticos previstos, o aumento de drogas disponíveis no mercado para o tratamento de transtornos mentais, o aumento real do número de diagnósticos e do número de medicamentos comercializados mostram que há uma orientação do poder psiquiátrico. O DSM-V mostra-se, estruturalmente e por intenções muitas vezes explícitas, um instrumento patologizante. A previsão de um “transtorno de adaptação” e de um tempo máximo aceitável para o luto “normal” não deixam dúvidas a esse respeito.

Em uma sociedade onde a relação entre o diagnóstico e a prescrição medicamentosa tornou-se óbvia e aceita sem grande resistência, tende-se a acolher esse modelo. O modelo patologizante tem se mostrado eficaz em seus mecanismos de marketing e de persuasão. Capas de celular no formato da caixa de “Rivotril” e “Ritalina” são vendidos como *pop-art* de uso pessoal. Leigos utilizam rotineiramente o nome dos transtornos e mesmo as suas siglas (TOC, TEPT e outros). Este ponto parece abrir um outro campo de investigações. Se o modelo tem apresentado uma boa eficácia e aceitação, se ele serve bem à sociedade, não seria o caso de que a própria sociedade, na era do capitalismo global, da vida acelerada, através dos novos métodos de produção e de consumo, de informação e de comunicação virtual, se estrutura por um modelo que produz patologização?

Ao longo dos anos 1990, Ehrenberg passou progressivamente do estudo do “culto da performance” ao modelo de indivíduo nele implicado e ao tema da depressão. Em *A fatiga de ser si-mesmo* (1998), o sociólogo francês apresentou uma memorável investigação sobre a depressão do sujeito, o crepúsculo da neurose e o indivíduo insuficiente. Há uma relação entre a história da depressão a partir dos anos 1940, e o progresso da farmacologia, embora Ehrenberg (1998, p. 31) entenda que aquela não se reduz a esta, uma vez que o aparecimento desta patologia também está relacionado ao modelo de individualismo da sociedade contemporânea. Para o autor, a depressão é uma “entidade encruzilhada” (1998, p. 130), indefinível em suas incertezas diagnósticas que, no entanto, ganhou proporções de grande socialização. A depressão aparece, passa a ser diagnosticada e aumenta em número na transição para um novo modelo de

individualidade, com o relevo do privado e da intimidade, que prioriza a individualização da ação.

Sob diversos ângulos institucionais, o Estado, a escola, as entidades profissionais, combinados com uma liberdade de costumes inédita, teriam produzido um novo estilo de resposta aos problemas da pessoa, na forma de institucionalização do indivíduo. (1998, p. 287). Tomando por base a história da depressão, o sociólogo procura mostrar que sua ascensão impregna a insegurança identitária e a impotência da ação próprias do modelo individualista de libertação psíquica e de iniciativa individual. “A emancipação nos tirou talvez dos dramas da culpabilidade e da obediência, mas ela nos conduziu muito certamente aos da responsabilidade e da ação. É assim que a fatiga depressiva substituiu a angústia neurótica”. (1998, p. 289).

Em seu livro *A sociedade do cansaço*, Byung-Chul Han (2015) acrescenta à análise de Ehrenberg a importante observação de que também pertence à depressão “a carência de vínculo, característica da crescente fragmentação e atomização do social”. (2015, p. 27). Além disso, assinala a violência sistêmica oriunda da sociedade de desempenho, que provoca verdadeiros “infartos psíquicos” (p. 27). Em seu estudo, Han procura enfatizar que a paisagem patológica do começo do século XXI é determinada, além da depressão, por outras doenças neuronais, como déficit de atenção, hiperatividade e *burnout*. Todas estas, inclusive a depressão, são doenças da positividade, do excesso, mais do que da negatividade de algo diverso.

A fim de melhor explicitar esse aspecto, o autor faz uma revisão da analítica do poder de Foucault, com o objetivo de mostrar a mudança da sociedade disciplinar em “sociedade do desempenho”. (2015, p. 24). O cansaço não é apenas cansaço do desejo, a pressão de obedecer a si mesmo, mas a pressão de desempenho. Esta pressão conduz a sociedade do cansaço, enquanto sociedade ativa, a se tornar uma sociedade do *doping*, onde este passa a ser chamado de “melhoramento cognitivo”. E “a perda da capacidade contemplativa, que não por último depende da absolutização da *vita activa*, é corresponsável pela histeria e nervosismo da sociedade ativa moderna”. (p. 50).

O excesso de excitação produzido pela nossa sociedade também é colocado em relevo por Türk, que volta suas análises para a cultura do déficit de atenção em *Hiperativos!* (2016). Embora especialistas aventem diversas

possibilidades – perturbações cerebrais, disposição psicótica, relações familiares abaladas, inferioridade social, televisão em excesso – a verdade é que não há circunstância causal evidente para a hiperatividade e o déficit atencional.

A permanente inquietação motora e o alarmante déficit de atenção se manifestam igualmente em crianças que não apresentam nenhum tipo de defeito cerebral e não permitem reconhecer nada de psicótico, vivendo em famílias de posses, medianamente intactas, com moderado consumo televisivo. (2016, p. 14).

Türcke não nega que, no cérebro da criança incapaz de concentração haja alguma diferença detectável, ou mesmo que se possa falar em transtorno. O filósofo alemão procura chamar a atenção para o fato de que a otimização da adequação se faz sob o horizonte de uma nova cultura da estimulação.

E quando esse ambiente assume o caráter de uma cultura da estimulação qualitativamente nova e, numa medida, jamais conhecida, estimula o cérebro a constantes reinstalações de suas interconexões sinápticas, então é possível que, dadas as tantas medidas de reconstrução, não se chegue mais à construção e à consolidação de algumas de suas redes neurais, como seu equipamento genético e suas possibilidades de arranjos, afinal, lhe permitiriam. (2016, p. 48).

Em certo sentido, seria plausível considerar o TDAH como um distúrbio do pensamento, desde que o fenômeno seja percebido em sua designação embarcada, sob a forma difusa de uma cultura do déficit de atenção. É com base nessa perspectiva que o autor propõe uma espécie de renovação da disciplina pedagógica que aqui não iremos abordar.

Gostaríamos ainda de acrescentar a essas análises um aspecto colocado em destaque por Berardi em *A fábrica da infelicidade*. O sentimento de impotência, as exigências esgotantes de desempenho e o alto grau de excitabilidade sensível, a que estamos expostos, são imprescindíveis para a descrição de como a sociedade contemporânea produz e trata a patologia mental. No entanto, se interrogarmos pelo desejo e por como este se deixa cair nas armadilhas contemporâneas da aceleração de estímulos, é inevitável que encontremos o que Berardi chama de “ideologia felicista”. O autor aproxima-se de Baudrillard em sua afirmação de que a liberação do desejo coloca em marcha

novamente a máquina energética da valorização capitalista. (2003, p. 56). Berardi procura mostrar em seu estudo o funcionamento cognitivo da valorização econômica das energias sociais. No entanto, termina por propor não a abolição do capital, senão “mover constantemente seu equilíbrio, impedir sua estabilização e, por tanto, impedir que se consolide uma forma de poder imóvel, quando o conteúdo está em constante mutação”. (2003, p. 57). O que parece interessante em suas análises, aproximando-as das teses de Ehrenberg, é que um novo modelo de indivíduo é forjado a partir da libertação psíquica e da transformação dos costumes. O sentimento de impotência e mesmo a vivência do fracasso não tomariam as proporções que hoje podemos encontrar, se não houvesse, socialmente, por outro lado, uma meta, uma expectativa, uma forma de realização esperada que se aglutina à imagem da felicidade.

Considerações finais

Considerando-se as fontes e os diversos modelos teóricos apresentados, muito embora peculiares e com divergências entre si, há entre eles uma convergência mínima no sentido de aproximar os dados que corroboram a existência de uma epidemia de transtornos mentais daqueles que dizem respeito ao modelo de sociedade capitalista vigente. Não se trata aqui de oferecer soluções, mas, antes de tudo, de sinalizar para a inteligibilidade do fenômeno em suas várias dimensões.

Essa inteligibilidade deve ser construída a partir do cruzamento de diversas metodologias. Para tanto, não se pode limitar a investigação ao indivíduo atomizado, como se fosse ele uma realidade autônoma no consultório. A questão epidemiológica ficaria, assim, exaurida apenas com um resultado quantitativo, uma medida utilitarista, os contornos do normal e patológico obtidos pelos cálculos dos casos.

Ao contrário, o que se propõe aqui como problema a ser investigado é a relação entre os números conhecidos sobre os transtornos mentais e o modelo de sociedade no qual estes números são obtidos e calculados. Nesse sentido, os mais manifestos processos de excitação, aceleração e esgotamento se desvelam como campo no qual se instalam patologias como depressão e transtorno do déficit de atenção e hiperatividade. Se o transtorno se torna reconhecível e

nomeável enquanto tal, se as novas nomenclaturas têm uma grande aceitação e receptividade pelo público em geral, é porque, de alguma forma, eles correspondem ao próprio modelo de sociedade que os produz, assim como produz as condições para o seu tratamento como “readequação”.

Referências

- BERARDI, Franco. *La fábrica de la infelicidad: nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Trad. de Patrícia Amigo Leatxe e Manuel Aguilar Hendrickson. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- BIERNATH, André. Uma epidemia da depressão. (2016). Disponível em: <<https://saude.abril.com.br/bem-estar/uma-epidemia-de-depressao/>>. Acesso em: 10 nov. 2017.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 7. ed. Trad. de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- EHRENBERG, Alain. *La fatigue d'être soi: dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- FOUCALT, Michel. *O nascimento da clínica*. 7. ed. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- GOTZSCHE, Peter C. *Medicamentos mortais e crime organizado: como a indústria farmacêutica corrompeu a assistência médica*. Trad. de Ananyr Porto Fajardo. Porto Alegre: Bookman, 2016.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). Depressão é tema de campanha da OMS para o Dia Mundial da Saúde de 2017. (2016). Disponível em: <http://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5321:depressao-e-tema-de-campanha-da-oms-para-o-dia-mundial-da-saude-de-2017&Itemid=839>. Acesso em: 10 nov. 2017.
- WHITAKER, Robert. *Anatomy of an epidemic: magic bullets, psychiatric drugs, and the astonishing rise of mental illness in America*. Nova Iorque: Broadway Books, 2010.
- WHITAKER, Robert; COSGROVE, Lisa. *Psychiatry under the influence: institutional corruption, social injury and prescriptions for reform*. Noa Iorque : Palgrave MacMillan, 2015.

9

A crítica fenomenológica ao naturalismo e a questão ecológica

Fabricio Pontin*
Juliana Missaggia**

A fenomenologia, a despeito da pluralidade de suas abordagens e apropriações, costuma ser identificada como uma filosofia de forte caráter subjetivista. Husserl, fundador do método fenomenológico e confesso *cartesiano*, manteve em toda a sua obra a afirmação da necessidade de partir da análise das estruturas da consciência e dos fenômenos tal como aparecem para o *eu transcendental*, uma vez que essa seria a base e o fundamento de todo o conhecimento possível. Heidegger e Merleau-Ponty, apesar das significativas alterações na concepção de fenomenologia, tampouco fogem de uma investigação que parte, essencialmente, do sujeito. Seja tal subjetividade o *eu transcendental* ou o *ser-no-mundo*, o fato é que a tradição fenomenológica, aparentemente com razão, poderia ser acusada de ser uma clássica representante do antropocentrismo.

Diante disso, pode parecer inusitado que uma das ramificações recentes, nos estudos fenomenológicos, envolva, justamente, a tentativa de encontrar nessa abordagem os fundamentos filosóficos para um pensamento ecologista. Tal vertente de estudos, por vezes denominada *eco-phenomenology* ou *environmental phenomenology* entende que a fenomenologia pode fornecer conceitos significativos para o estabelecimento de uma filosofia que inclua, em seu escopo, a preocupação com o meio ambiente e a instauração de uma ética que ultrapasse pressupostos antropocêntricos.

A dificuldade com a determinação de uma fenomenologia compatível com preocupações ecologistas fica ainda mais evidente quando pensamos em diversas passagens de obras importantes que deixam claro seu ponto de partida centrado na consciência, o que chega a aparentemente implicar, em alguns casos, a exclusão do mundo para além da noção de sujeito. Husserl afirma, por

* Pós-doutorando (PNPD-Capes) no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS. E-mail: fpontin@gmail.com

** Departamento de Filosofia, UFSM. E-mail: juliana.missaggia@ufsm.br

exemplo, que a realidade “tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência [...] desprovida de independência” (HUSSERL, 2006, p. 117); o filósofo defende, também, que “jamais um objeto existente em si é tal que não diga em nada respeito à consciência e ao ‘eu’ da consciência” (HUSSERL, 2006, p. 112) e que “o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência”. (HUSSERL, 2006, p. 115). A anterioridade da consciência, em relação ao mundo ou *realidade* seria tal, portanto, que a consciência poderia existir sem mundo, mas jamais o contrário; além disso, o mundo sem referência à consciência se converteria em um *nada*. (HUSSERL, 2006, p. 116). No que diz respeito à relação entre objeto enquanto coisa percebida (“mental”) e enquanto coisa da natureza, o fenomenólogo sustenta: “A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*” [...] (HUSSERL, 2006, p. 206).

No caso de Heidegger e Merleau-Ponty, apesar das alterações significativas no conceito de mundo, o antropocentrismo também pode ser apontado. Bastaria para isso recordar, das análises heideggerianas, a obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, na qual o filósofo procura desenvolver o conceito de mundo, a partir do que ele chama de uma “consideração comparativa”, remetendo a análise da relação que diferentes entes teriam com o mundo ao qual todos pertencem. É nesse contexto que surgem, ainda que soando um tanto dogmáticas, as três teses: a pedra é sem-mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo. (HEIDEGGER, 2003, p. 207). Para Heidegger, aos animais só está dado um mundo pobre e incompleto, em relação àquele acessível ao homem. O sujeito é, nessa perspectiva, o próprio *criador* do mundo, uma vez que é o criador de seu significado.

De maneira semelhante, afirma Merleau-Ponty, no prefácio à *Fenomenologia da percepção*: “eu não sou um ‘ser vivo’ ou mesmo um ‘homem’ ou mesmo uma ‘consciência’, com todos os caracteres que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconhecem a esses produtos da natureza ou da história – eu sou a fonte absoluta”. Isso ocorre, de acordo com a concepção do filósofo, na medida em que é a partir do sujeito que surge qualquer sentido concebível de *ser*, de modo que é possível concluir que “minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 3).

Apesar de todas essas evidentes dificuldades, as quais à primeira vista parecem inerentes ao próprio método, o ponto de partida da *eco-fenomenologia* envolve uma apropriação da tradição fenomenológica que, de acordo com Brown e Toadvine, pode ser resumida em dois pontos centrais: primeiro, que os métodos e *insights* fenomenológicos podem contribuir para o desenvolvimento do pensamento ecologista; e, em segundo lugar, que a própria fenomenologia, a partir de um desdobramento natural de seus fundamentos, leva a uma configuração na forma de filosofia ecologista, a começar por suas críticas ao naturalismo e por seu conceito de mundo, central para os fenomenólogos de modo geral. (BROWN; TOADVINE, 2003, p. xii-xiii).

A questão da rejeição ao naturalismo está, por exemplo, presente nos principais argumentos de Erazim Kohák, Lester Embree e Charles S. Brown, que visam a relacionar fenomenologia e filosofia ecologista, sobretudo a partir da apropriação de argumentos desenvolvidos por Husserl, na chamada “fase tardia” de seu pensamento, que fornece em maiores detalhes conceitos centrais para a ecofenomenologia, como a noção de *mundo da vida*. Como aponta Brown, há elementos importantes na crítica husseriana ao naturalismo: sua indicação dos limites e das graves consequências de conceber a natureza como mero conjunto de propriedades causais neutras contribuiu para o questionamento de pressupostos filosóficos que, levados às últimas consequências, conduziriam para a exclusão de qualquer possibilidade de pensamento moral nesse campo, pois “ao reduzir toda a realidade à extensão e à causalidade, o naturalismo separa o *bem do real*, em última instância tornando a filosofia moral impossível”. (BROWN, 2003, p. 3).

Isso fica mais claro se levarmos em conta o contexto no qual surgem tais análises na obra de Husserl, principalmente suas considerações sobre o afastamento e o ocultamento, pela tradição filosófica, da relação entre ciência e mundo da vida. O primeiro aspecto relevante é a relação direta com aquilo que Husserl chama de “crise das ciências”, sobretudo a partir de sua obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (*Krisis*, de 1936). Considerando que *Krisis* surge a partir de conferências realizadas pelo filósofo em Viena e Praga, no ano de 1935, pode parecer surpreendente que, nesse contexto, algo como uma efetiva crise nas ciências fosse identificado.

De fato, Husserl reconhece essa dificuldade, e procura esclarecer o que ele reconhece como uma *crise*: não é o caso de negar que a ciência em geral possua rigor metodológico, ou alegar que há qualquer razão concreta para duvidar sistematicamente de seus resultados. O que ocorre é que a ciência, em razão da noção mesma de *mundo* e *cientificidade* que guia suas investigações, afastou-se por completo de todas as questões existenciais caras ao ser humano, e a própria concepção de humanidade se reduz ao escopo de corpos físicos dentre outros corpos físicos, do mesmo modo que natureza é tomada como mero conjunto de “fatos” passíveis de verificação e experimentação, de acordo com os critérios do método vigente para cada campo científico. Nesse modo de proceder, é natural que ocorra um distanciamento e uma perda do sentido da ciência:

Ela [a ciência] exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os seres humanos nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana. [...] Que tem a dizer a ciência sobre a razão e a não razão, que tem ela a dizer sobre nós, seres humanos enquanto sujeitos desta liberdade? A mera ciência dos corpos obviamente nada, pois abstrai de tudo o que é subjetivo. [...] A verdade científica, objetiva, é exclusivamente a verificação daquilo que o mundo, de fato, é, tanto o mundo físico como o espiritual. (HUSSERL, 2012, p. 3).

Husserl entende que a origem da concepção de ciência, que determinou essa cisão com diversos aspectos fundamentais da vivência humana, encontra-se na “decapitação” que o positivismo científico executou na concepção filosófica desenvolvida a partir do Renascimento. Embora podendo ser entendida como um “resíduo” do ideal de ciência *omni-abrangente*, que guiava o Renascimento e a Modernidade, o positivismo científico realizou um corte metodológico, excluindo todos os *problemas da razão* – metafísicos, existenciais, éticos e teológicos – que faziam parte do ideal que inaugurou o pensamento da filosofia moderna. (HUSSERL, 2012, p. 4-6).

Porém, a despeito da exclusão dos problemas da razão, a base da ciência contemporânea encontra suas raízes na ideia diretriz do método da filosofia e ciência da Modernidade, cuja justificativa de seus fundamentos reside na transformação da matemática e na consequente *matematização* da natureza, efetuada de modo exemplar por Galileu. As tarefas impostas à matemática,

nesse contexto, constituem uma novidade estranha ao pensamento da Antiguidade: embora a matemática e a lógica tivessem um lugar de destaque, por exemplo, no pensamento grego antigo, foi somente a partir da filosofia moderna que a realidade passa a ser vista como um “mundo de idealidades”, no qual um sistema metodológico particular, fundado em uma concepção específica de matemática, é dado como condição para qualquer saber de caráter científico.¹ (HUSSERL, 2012, p. 15-16).

É nesse cenário que se inicia o processo que viria a resultar na separação entre ciência e mundo da vida, o que ocorre, em primeiro lugar, pela alteração do conceito de mundo e daquilo que é tomado como fonte confiável de experimentação científica. Nas palavras de Husserl, ocorre a substituição do “único mundo alguma vez experienciado e experienciável – o nosso mundo da vida cotidiano – pelo mundo matematicamente substruído das idealidades”, substituição essa que “foi rapidamente transmitida aos [...] físicos de todos os séculos subsequentes”. (HUSSERL, 2012, p. 38). De fato, com Galileu inaugura-se a passagem da natureza “pré-cientificamente intuível” para a “natureza idealizada”, mas essa tendência segue ganhando espaço e novas consequências para o saber científico.

Desde suas primeiras elaborações, todas as fórmulas e símbolos das ciências passam, cada vez mais, a criar um distanciamento entre a experiência de realidade tal como se dá no *mundo da vida* cotidiano e no mundo científico matematizado. Isso não significa, reforça Husserl, que a ciência em nada tenha progredido dos tempos de Galileu até a contemporaneidade, ou que todos os seus resultados não passem de ilusões: o filósofo deixa claro que não apenas reconhece como efetivos os avanços científicos, como também entende suas

¹ A distinção que Husserl traça entre a concepção idealizada de Platão e Galileu (este último enquanto figura central da matematização da natureza) é explicitada do seguinte modo: “Para o platonismo, o real possuía uma *methexis* mais ou menos perfeita no ideal. Isto oferecia à geometria antiga possibilidades de uma aplicação primitiva à realidade. Ora, na matematização galileia da natureza, é esta mesma natureza que é idealizada sob a orientação da nova matemática; ela torna-se – em termos modernos – também uma multiplicidade matemática”. Husserl também esclarece que, embora entenda estar na sua origem, não pretende atribuir a Galileu a mesma concepção científica que critica na contemporaneidade: “Observamos que Galileu, o filósofo natural e ‘pioneiro’ da física, não foi ainda um físico no sentido atual; seu pensar não se move ainda, como o do nosso matemático e físico matemático, numa simbologia estranha à intuição, e não lhe podemos imputar aquilo que para nós, em resultado de Galileu e do desenvolvimento histórico que se lhe seguiu, se tornou ‘coisas óbvias’” (HUSSERL, 2012, 16-7).

contribuições como fontes genuínas de conhecimento. O problema, no entanto, é que, “apesar de toda a novidade permanece [...] o que é essencial em princípio: a natureza em si matemática, dada em fórmulas, interpretada unicamente a partir das fórmulas”. (HUSSERL, 2012, p. 42).

Essas análises são interessantes para o desenvolvimento da ecofenomenologia, na medida em que a crítica que Husserl elabora transcende o contexto científico particular de seu tempo. A atualidade da fase tardia do pensamento husseriano reside, em parte, justamente no fato de o filósofo ter reconhecido um padrão que não diz respeito apenas a um modo de fazer ciência na Europa dos anos 30, mas antes a uma concepção de cientificidade que permeia a ideia de conhecimento ainda hoje e cujas origens estão nos pressupostos da filosofia ocidental, e seu ideal de saber científico, o qual, de acordo com os adeptos da fenomenologia ecologista, necessariamente implica tal concepção limitada e moralmente prejudicial de natureza.

Assim, a partir desse pano de fundo conceitual, a ecofenomenologia procura ultrapassar os elementos críticos e em certo sentido *desconstrutivos* das considerações de Husserl, em direção a desenvolvimentos conceituais voltados para a proposta de criação de uma concepção de natureza e meio ambiente, a partir das investigações fenomenológicas. Um dos aspectos mais imediatos envolve justamente analisar as consequências da concepção de natureza “idealizada” e matematizada – enquanto mero objeto de apropriação de um fazer científico necessariamente neutro – para a relação com o meio ambiente: ao conceber a natureza de tal modo, acaba-se por criar uma cisão radical entre ser humano, como sujeito do conhecimento, e meio ambiente como objeto fixo e exterior. Tal objetificação da natureza envolve, sobretudo, sua caracterização como elemento radicalmente diferente da humanidade, de modo que é concebida sobretudo enquanto coisa *alheia* a ser conhecida e, nesse processo de objetificação, apropriada.

É nesse ponto que, segundo Kohák, surge a necessidade de reforçar aquilo que o autor identifica como uma virada importante no pensamento husseriano tardio, a qual se estenderia a outros desdobramentos da fenomenologia, como as obras de Heidegger e Merleau-Ponty: a passagem de uma concepção de mundo como mero conjunto de objetos espatiotemporais para a noção de mundo como *experiência*. (KOHÁK, 2003, p. 24). Associada a tal ideia de mundo,

como algo que surge a partir do experienciar de um sujeito e não como objeto fixo está a noção de meio ambiente como simultaneamente constituído e constitutivo da subjetividade, de modo que um dualismo simplista, seja ontológico, seja epistemológico, não teria lugar.

Junto a isso, também há o entendimento do que é, da maneira como opera, a racionalidade precisa ser reformulada. Já não cabe uma concepção meramente *operativa* e supostamente *neutra* de razão. Como argumenta Kohák, “o problema com nossa concepção usual de racionalidade [...] é que ela não inclui a dimensão do valor e do sentido. Necessariamente desse modo: não há sentidos e valores no mundo reconstruído na reflexão teórica como ‘objetivo’”. (KOHÁK, 2003, p. 25). Ora, se o mundo é um objeto pronto a ser compreendido, a partir de determinadas características já previamente estabelecidas, a atividade filosófica e científica se resume a apreender tais elementos.

Com a mudança para a ideia de mundo, como fruto da experiência vivida de um sujeito, a noção de racionalidade não pode se limitar a uma atividade de apreensão e cálculo, mas sim precisa se complexificar para abarcar também a de doadora de sentido e de julgadora de valores, em relação aos fenômenos da experiência. Desse modo, junto à concepção filosófica de mundo, não somente o conceito de meio ambiente precisa ser transformado, mas também as bases da noção de sujeito, a começar por aquilo que se entende por racionalidade, inclusive no que diz respeito aos seus usos e às possibilidades.

É seguindo na mesma linha de argumentação que Embree (2003) indica a importância da crítica ao naturalismo, sobretudo a partir do estabelecimento da noção de mundo da vida. Tal conceito teria um papel metodológico fundamental para um pensamento ecologista de base fenomenológica, pois permite substituir a ideia de natureza objetificada pela concepção de natureza, como parte do mundo da vida. Através dos fundamentos do mundo da vida, meio ambiente já não pode ser concebido como mero objeto de apreensão teórica, mas passa a fazer parte da complexa rede de vivências e experiências. Haveria um elemento cultural e intersubjetivo inerente nessa visão de natureza, assim como a indicação da apropriação científico-teórica, como derivada e secundária em relação ao contato imediato dado na vivência. (EMBREE, 2003, p. 38-39).

São esses elementos, também, que Hébert indica como os mais promissores em uma abordagem ecologista, a partir dos conceitos

fenomenológicos: através da nossa própria consciência “entendemos os diversos modos pelos quais estamos intimamente conectados com tudo que experienciamos. Ao expandir nossa consciência e conhecê-la na natureza, começamos a viver em uma consciência ecologista do nosso lugar no mundo da vida”, (HÉBERT, 2014, p. 30-31). O autor argumenta que o tipo de concepção de consciência e de autoconsciência, presente na tradição fenomenológica, aponta para a necessidade de reconhecimento não somente de outras consciências humanas e amplia e questiona o conceito restrito de racionalidade, assim como o valor excessivo a ele atribuído. A descoberta fenomenológica da necessária intersubjetividade, na constituição da consciência, seria o elemento-chave para tal ampliação teórica, que culmina na transformação do conceito de natureza.

Embree reconhece, no entanto, a dificuldade com a noção de mundo da vida, no momento de estabelecer os limites do que se entende por “teórico” e “científica”, nesse contexto. Embora a definição fenomenológica mais tradicional de mundo da vida inclua a ideia de uma vivência concreta pré-científica – e seja, precisamente, esse o elemento de maior interesse para a eco-fenomenologia –, parece inegável reconhecer na base mesma da metodologia, ao menos como empregada por Husserl, o subjetivismo mencionado anteriormente. De fato, ainda que se aceite que a inerente intersubjetividade da experiência vivida permita uma apreensão menos engessada de meio ambiente, a qual necessariamente envolve a experiência de contato e de autoinclusão, ainda assim a valoração se dá a partir das vivências internas da subjetividade. (EMBREE, 2003, p. 39-41).

O ponto central da análise seria não a negação do elemento teórico e subjetivo da construção metodológica por trás da ecofenomenologia, mas perceber a diferença central no tipo de construção teórica nos dois casos (mundo da vida e naturalismo), “ainda que a ênfase em seu trabalho seja a natureza mundo-vivenciada, a qual poderia ser depois especificada como meio ambiente mundo-vivenciado, o mundo da vida é concretamente cultural para Husserl”. (EMBREE, 2003, p. 39-40). Tal elemento cultural implica a construção intersubjetiva de significação e valoração, assim como uma vivência necessariamente partilhada. Por outro lado, “a adoção da atitude naturalista requer abstração de valores e usos de objetos culturais e demanda objetos

naturalistas” (EMBREE, 2003, p. 40), o que indica, portanto, uma concepção muito mais restrita de meio ambiente.

Assim, apesar das aparentes dificuldades metodológicas, a apostila da fenomenologia ecologista envolve uma leitura e interpretação específicas da fenomenologia, principalmente a partir de seus desdobramentos no pensamento husseriano tardio e na ênfase nos elementos intersubjetivos da construção de sentido das vivências. Os defensores da possibilidade de fundamentação do pensamento ecologista, a partir da tradição fenomenológica, sustentam, portanto, que não se trata de uma negação dos aspectos subjetivos e teóricos também presentes na sustentação de conceitos como mundo da vida e meio ambiente partilhado, mas sim na evidência de um fazer teórico que não se reduz à objetificação da natureza e no isolamento da subjetividade.

Ao falarmos dos desdobramentos tardios do trabalho de Husserl, é importante destacar a forma como a abordagem do problema da intersubjetividade muda na filosofia husseriana, entre o chamado período “genético” e “generativo” de sua filosofia. Essa questão pode parecer implicar, apenas, em consequências para abordagens epistemológicas *hard*, particularmente para a forma como Husserl vai entender o problema da intencionalidade e do conhecimento. No entanto, tal mudança de abordagem tem consequências diretas como uma abordagem fenomenológica integra o ambiente, a natureza e o sujeito dentro da abordagem transcendental – particularmente dentro do problema da forma do dar-se (*Gegebenheit*) do objeto.

A questão da forma de “aparição” do objeto perturba Husserl desde as *Investigações lógicas*, e pauta a forma como a intencionalidade é abordada pelo autor. Parece claro que o ambiente, nesse primeiro momento da filosofia de Husserl, é compreendido como um dado para a consciência, a ser apreendido a partir da síntese intencional ativa.

Isso coloca o ambiente como um dado para a experiência do ego – e situa o sujeito firmemente na posição de dar sentido para o quê, propriamente, constitui o ambiente, e, ato contínuo, dá sentido para o ambiente. É claro, Husserl tenta superar um modelo mecanicista de abordagem intencional, que colocava a relação entre objeto-sujeito como direta, através da redução fenomenológica do objeto. O objeto, assim, daria para o sujeito um limite real

para o ato constitutivo, mas o sujeito permanece na posição de dar-sentido, ativamente, para aquilo que é dado.

Husserl não se satisfaz com esse modelo estático, realista e estrutural de fenomenologia; no entanto, e já nas *Ideas* trata de modificar a forma do dar-se de objetos, falando, inclusive, de uma espécie de primordialidade do mundo – expressa através de uma posição transcendental. Essa posição transcendental, inaugurada nas *Ideas*, nos oferece um modelo de fenomenologia *genética*, que tenta, como colocamos acima, estabelecer uma distinção entre uma posição naturalista ingênua, que identifica uma dimensão da natureza com a totalidade das coisas, e reduz a experiência sensível ao real, e uma postura transcendental – que Husserl irá chamar de *lógica transcendental*, que situa o sujeito em relação direta e intensa com objetos reais. Aqui, Husserl faz uma distinção entre uma lógica formal, naturalista, preocupada em estabelecer e verificar relações causais observáveis no dia a dia, e uma lógica transcendental, que pretende superar tanto o mecanicismo naturalista inglês, quanto o realismo lógico da fenomenologia estática. (MORAN, 2008).

A ideia de sujeito transcendental desenvolvida nesse período da filosofia de Husserl é, portanto, uma ferramenta para tirar o indivíduo de sua solidão constitutiva, que Husserl chamou de “vida solitária do Ego”, nas *Investigações lógicas*, e integrar o Mundo ao ato intencional e constitutivo. Aqui, Husserl pavimenta o caminho para os estágios constitutivos (STEINBOCK, 1995) do mundo da vida, que encontramos nos dois anexos ao texto da *Crise*.

O conceito de *Mundo da Vida* poderia, então, ser uma espécie de abandono do subjetivismo transcendental que marca as *Ideias* e toda a fenomenologia genética de Husserl? No texto da *Crise*, parece, ainda não encontramos esse abandono. A redução fenomenológica que nos leva até a estrutura do mundo da vida, como condição de possibilidade para a compreensão da natureza, é, na *Crise*, ainda operada por um sujeito – ela ainda tem como protagonista um indivíduo que dá forma e controla o sentido daquilo que podemos chamar de natural. Nesse sentido, a *Crise* não identifica o antropocentrismo como parte do problema da filosofia transcendental e da ideia de Europa, mas como parte da solução para o problema – desde que esse antropocentrismo seja compreendido dentro da estrutura transcendental do

mundo da vida – o que é dizer, o Sujeito não é *um* sujeito, mas é uma *ideia* de sujeito afirmada a partir de uma posição fundacional.

Pois bem, como podemos superar essa tensão dentro de uma perspectiva fenomenológica? Parece que a psicologia transcendental que caracteriza a fase genética da filosofia husserliana não supera o reflexo moderno de identificar o sujeito como “mestre” da ordem natural. O sujeito é colocado em uma posição transcendental, e deslocado de uma ordem natural “ingênua”, e, com isso, está em uma posição de “desnaturalizar” sua consciência (MORAN, 2008) e, por isso mesmo, compreender a natureza como parte da estrutura intencional do Mundo da Vida.

O que queremos ressaltar é que uma postura ecológica, a partir da fenomenologia, precisaria questionar essa centralidade do sujeito para a validade do mundo. No entanto, ao menos dentro da fase genética de Husserl, esse salto não é dado – deixando Husserl na posição paradoxal de, ao tentar superar o naturalismo “ingênuo” dos mecanicistas, acabar com um antropocentrismo transcendental, baseado em uma espécie de versão do psicologismo inglês com esteroides.

No entanto, os textos tardios de Husserl mudam o foco da filosofia transcendental husserliana. Enquanto o texto da *Crise* se debruça sob a insuficiência do modelo representacional da natureza, como aquilo que é simplesmente dado para a experiência sensível, os textos tardios, que são colocados dentro da rubrica de uma fenomenologia generativa (STEINBOCK, 1995; WELTON, 2002), desenvolvem dimensões distintas para o problema do dar-se dos objetos nas diferentes dimensões do Mundo da Vida.

Esse desenvolvimento é feito a partir de três mudanças centrais na abordagem de Husserl:

a) a síntese constitutiva, a partir da postura intencional, não é mais apenas *ativa*, mas descrita em termos de uma síntese *passiva*, condição para a compreensão da estrutura primordial do mundo da vida;

b) o polo constitutivo do mundo da vida não é mais compreendido desde uma posição egoica. Husserl deixa de falar em sujeito transcendental para falar em *intersubjetividade transcendental*;

c) a forma do dar-se do mundo da vida não é monádica. Aquilo que é dado pode ser dado a partir de uma condição vertical ou de uma condição horizontal.

Quando Husserl desenvolve a questão da Síntese Passiva, nos seus textos tardios sobre lógica transcendental, ele quer fazer uma distinção radical entre a posição que tomamos desde uma atitude natural, quando afirmamos que a forma como o objeto aparece é o objeto que percebemos de forma consciente, diretamente, e o contexto onde temos a sensação desse objeto, o que é dizer, a situação onde um objeto está colocado e como essa situação afeta a nossa possibilidade de ter uma sensação desse objeto, antes mesmo de sermos conscientes da presença do objeto. Husserl quer ressaltar que somos capazes de integrar elementos que não estão presentes *ativamente* para o ego transcendental, no momento de síntese como partes do processo de integração constitutiva do objeto, como objeto. Esse modo de contextualização da forma do dar-se do objeto enquanto necessário para a descrição fenomenológica adequada é o que Husserl denomina de síntese passiva.

Mas, *nota bene*, a natureza desse objeto nos é dada, imediatamente, por *uma perspectiva*. Merleau-Ponty diria que o objeto é dado na sua totalidade, mas é dado na sua totalidade *a partir de uma perspectiva*. Husserl, décadas antes de Merleau-Ponty, aponta para uma unidade sintética do objeto, que é apreendida pelo ego transcendental apenas desde uma perspectiva, mas que afeta o ego transcendental desde *todas* as suas perspectivas. Nesse processo, é verdade, o sujeito está em posição de dar sentido para uma perspectiva do objeto, mas também é *afetado* por esse objeto no seu ato de dar sentido. Essa reciprocidade constitutiva pode ser considerada uma espécie de co-constituição, onde o processo constitutivo coloca, no polo ativo e passivo, todas as partes envolvidas no ato – em um momento partes são objeto e sujeito do processo constitutivo, a relação entre as partes pressupõe a interação no processo constitutivo – não existem polos estáticos que controlam o processo de dar sentido.

Aqui, o ambiente é o campo onde o sentido está sendo dado, continuamente – tomado uma posição *vertical* em relação ao processo de tomada de conhecimento de objetos, na medida em que ele é a própria condição de possibilidade para o conhecimento. Vejam, Husserl não nega que existe uma materialidade intencional na relação material, uma relação horizontal, entre alguém que deseja dar sentido para um objeto e o objeto em si, mas essa relação

de materialidade pressupõe um ambiente, ela pressupõe uma posição de objetos dentro de um mundo da vida.

É importante ressaltar que Husserl não está sugerindo uma postura de descontrole constitutivo total, mas sugerindo que, em última medida, o ego transcendental não tem, através da força representacional-intencional de sua cognição, o privilégio da última palavra. Na realidade, as formas de expressão são sutilmente limitadas a partir de um mundo da vida dividido, e que é dividido de formas diferentes em diferentes contextos de apropriação e apresentação.

A ideia de intersubjetividade transcendental entra aqui para destacar o caráter dividido do mundo da vida. Aquele ego transcendental isolado, das *Investigações lógicas*, ou colocado de forma central, no psicologismo das ideias, agora é informado por uma relação intensa com outros indivíduos. A minha atividade egoica é limitada e constituída pela atividade egoica e constitutiva de outros, a materialidade da minha representação de um objeto como “x” já é informada por minhas relações prévias com outros indivíduos, pela minha condição erótica e histórica (o que é dizer, pela presença do corpo e o impacto do tempo na representação do objeto), e, sobretudo, sobre como o ambiente marca essa minha relação complexa com outros, e com minha própria história constitutiva.

Mais uma vez, a horizontalidade da relação material é cruzada por uma relação vertical que é profundamente ambiental. Somos nós mesmos da mesma forma quando nos encontramos em ambientes fechados e poluídos, e quando nos encontramos em ambientes abertos e limpos? Nossa cognição ocorre da mesma forma, com o mesmo potencial, em situações com ou sem água potável? Qual é a nossa representação da moral quando estamos mal-alimentados?

A materialidade do mundo da vida permanece em todas essas situações, mas com uma qualidade manifestamente distinta. A urgência da questão ecológica para a qualidade de nossas representações morais e epistêmicas é inescapável no último Husserl, justamente porque é a ecologia do mundo da vida que caracteriza a *apresentação* de todas as partes que, conjuntamente, participam do processo de atualização constante da realidade.

Referências

- BROWN, Charles S.; TOADVINE, Ted. Eco-phenomenology: an introduction. *Eco Phenomenology: Back to the Earth Itself*, SUNY Press, 2003.
- EMBREE, Lester. The possibility of a constitutive phenomenology of the environment. *Eco Phenomenology: Back to the Earth Itself*, SUNY Press, 2003.
- HÉBERT, Ian-Michael. Mountain reflections: reverence for the consciousness of nature. *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environment*. Springer New York, 2014.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: WSF Martins Fontes, 2011.
- MORAN, Dermot. Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism. *Continental Philosophy Review*, v. 41, n. 4, p. 401-425, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. (GA 29/30; WS 1929/30). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Husseriana 6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954, rpt. 1962; *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *Husseriana 3, 1-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976; *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.
- KOHÁK, Erazim. An understanding heart: reason, value, and transcendental phenomenology. *Eco Phenomenology: Back to the Earth Itself*, SUNY Press, 2003.
- STEINBOCK, Anthony J. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, 1995.
- WELTON, Donn. *The other husserl: the horizons of transcendental phenomenology*. Indiana University Press, 2002.

10

A “exceção” e a exterioridade: do terrível ao possível

Itamar Soares Veiga*

Introdução

O tema do Estado de Exceção abre a possibilidade de aprofundamento em várias direções possíveis. Uma parte destes aprofundamentos centraliza-se no âmbito da área jurídica. Mas, existem algumas propostas mais especulativas que ampliam a abrangência até a ética e a política. Nesta ampliação, a filosofia de Agamben pode ser concebida como uma contribuição ao debate do Estado de Exceção, agregando mais temas, num momento em que tal tarefa é urgente.

No contexto da obra de Agamben, o aprofundamento sobre o Estado de Exceção realiza uma continuidade, a partir de uma série inaugurada pelo *Homo Sacer*. Entre eles, destacam-se, para fins deste capítulo, este primeiro livro: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, e os seguintes: *Estado de Exceção* e *O que resta de Auschwitz*.

Desde o início da série *Homo sacer*, o interesse de Agamben é esclarecer as relações entre o poder soberano e a vida nua. Ambos imbricam-se no mesmo problema: aquele do poder e da sua constituição. Nesta constituição caminham juntos dois tipos: o poder constituinte e o poder constituído. E, o que perpassa ambos os poderes é a vida nua. Ela possui uma essencial indeterminação: a vida nua é uma vida que não tem nenhuma forma de vida. Assim, em situações que tendem a ser ou são extremas, a vida nua aparece sob o foco do poder estatal. Segundo Agamben, e de forma mais específica, o ordenamento jurídico inclui e exclui, ao mesmo tempo, a vida nua, mostrando explicitamente a sua indeterminação essencial.¹

Este capítulo visa a expor algumas das características do Estado de Exceção e explorar um caso extremo. O esforço que faremos aqui é o de pensar uma ética

* Doutor, mestre, bacharel e licenciado em Filosofia. Professor na Universidade de Caxias do Sul, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E-mail: inpesquisa@yahoo.com.br.

¹ Esta indeterminação, denominada aqui de essencial, é resgatada pela análise da potência, onde a vida não somente tem “a potência de...”, mas, também, “a potência de não...” (AGAMBEN, 2010, p. 51).

fora dos eixos principais da tradição filosófica. Esta potencial exterioridade será assinalada por meio do destaque do desenvolvimento técnico atual, como, por exemplo, no desenvolvimento dos sistemas de inteligência artificial. Entretanto, isto será apenas assinalado, pois não iremos aprofundar as características de tais sistemas.

A hipótese principal é a de que uma ética fora dos eixos tradicionais se situa igualmente fora da espécie, isto é, se situa fora da espécie humana. Esta hipótese gera, portanto, um deslocamento radical e pressupõe, neste caso, uma racionalidade não humana, oriunda das inteligências artificiais. Neste deslocamento, o propósito seria o inaudito de percorrer um ponto de fuga, acompanhando uma capacidade técnica crescente, que escapa gradativamente ao controle humano. Mesmo que seja meramente assinalado, valorizar esta capacidade técnica é colocar-se em uma exterioridade radical, deslocadora. Tal valorização da técnica não significa uma adesão ingênua a ela.

A hipótese complica-se porque não se trata de focar “biologicamente” a espécie humana. Pois, considera-se que o mero enfoque biológico significa reduzir os indivíduos desta espécie, nós os humanos, a mera vida nua. Procura-se, sim, conceber a espécie humana em um todo, preservando as suas formas de vida mais abrangentes. A recusa deste reducionismo meramente biológico reúne, também, a recusa dos eixos tradicionais iluministas e modernos: ética do dever, da autonomia, ética das virtudes, ética utilitarista, uma ética baseada no uso performativo da linguagem ou, mesmo, uma ética de cunho naturalista, etc. Mas, infelizmente, no espaço deste capítulo, esta recusa não será exposta e detalhada em seus problemas, pois seria necessário um trabalho mais vultoso.

O objetivo aqui é apresentar uma reflexão inicial de uma possível exterioridade da ética aliada à capacidade técnica de organização. Justamente, neste quesito “organização”, os questionamentos internos do Estado de Exceção e dos terríveis casos extremos dos campos de concentração se tornam elementos de suporte, que apontam para um exterior da espécie e para além dela mesma.

Apenas a menção no final deste capítulo apresenta a emergência de uma inteligência artificial, frente à autonomia e à tomada de decisões. Isto se torna exemplo de um ponto de partida externo cada vez mais indiscutível. Pressupõe-se que esta instância da inteligência artificial seria este ponto de vista externo,

abrangendo toda espécie humana. Ela não estabeleceria nenhuma diferença entre um humano e outro humano. Assume-se e isto deve ficar como registro, com alguns riscos é verdade, que um naturalismo profundo teria em seu tecido teórico um eixo influenciado por um constructo “demasiadamente” humano ou metafísico.² Assim, se é verdade que não somos de forma alguma diferentes entre nós mesmos, é porque podemos ser compreendidos externamente como uma espécie ou um conjunto. E, na medida em que não contamos com a metafísica para esta perspectiva externa, o mais próximo de nós é a nossa capacidade técnica no crescente desenvolvimento da inteligência artificial.

A primeira parte deve fazer um delineamento do Estado de Exceção segundo Agamben e a segunda parte apresentará um caso extremo terrível e, a partir dele, a necessidade de se pensar, externamente, uma “ética da espécie”, para a nossa espécie.

Agamben e a complexidade do Estado de Exceção

O tema do Estado de Exceção em Agamben se associa com um dos seus conceitos mais importantes: o de vida nua. Esta associação serve para mostrar as principais características da vida nua e, também, uma perturbação importante no plano da ação humana: a dificuldade do ordenamento jurídico perante o Estado de Exceção.

Esta dificuldade do ordenamento jurídico reflete um problema originário do próprio ordenamento: o problema da soberania. De forma nuclear, o problema da soberania se explicita na dificuldade de estabelecer limites entre dois tipos de poderes, os quais configuram o surgimento e o estabelecimento do ordenamento: o poder constituído e o poder constituinte.³

Este capítulo assume o Estado de Exceção como foco central e, partir deste foco, avança sobre um esclarecimento do papel da exceção e de uma colocação

² A tentativa de expor a possibilidade de uma ética para a espécie, a partir de um ponto de vista externo é já uma empreitada bastante complexa que nos impede, neste momento, de apresentar justificativas de que o naturalismo mais radical tenha ainda um constructo metafísico. Não somente a definição de metafísica será requisitada nesta justificativa a respeito, como também a própria identificação de tal constructo como naturalista. Toda esta discussão terá que ser feita em outro escrito.

³ Eu tratei deste problema do poder soberano em um artigo: *O curso em defesa da sociedade e o bando soberano* (VEIGA, 2017, p. 289-304).

exterior ou não exterior ao plano das ações humanas. Para prover os elementos de tal esclarecimento, apresentamos esta passagem retirada do início do seu livro *Estado de exceção*. Tal passagem mostrará um dos fios condutores do raciocínio de Agamben:

É essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida, que a presente pesquisa se propõe a explorar. Somente erguendo o véu que cobre essa zona incerta poderemos chegar a compreender o que está em jogo na diferença – ou na suposta diferença – entre o político e o jurídico e entre o direito e o vivente. E só então será possível, talvez, responder à pergunta que não pára de ressoar na história da política ocidental: o que significa agir politicamente? (AGAMBEN, 2004, p.11-12).

O Estado de Exceção vincula-se a duas instâncias que, em princípio, possuem seus modos de aproximação devidamente regrados. Estas duas instâncias estão associadas em duplas diferentes, elas são: (a) a do “direito público” e a do “fato político”; e (b) a da “ordem jurídica” e a da “vida”. Ao vincular-se com estas duas instâncias (a) e (b), surge um elemento perturbador importante: o Estado de Exceção representa exatamente uma “exceção” frente ao ordenamento jurídico vigente e, portanto, atinge o direito público, interfere nos fatos políticos, alcança a vida. Em relação à vida, a emergência dessa prática de exceção, a despoja de suas formas e a aproxima cada vez mais de uma possível “vida nua”. Ao assumir o uso da exceção, O Estado se posiciona fora do ordenamento jurídico estabelecido e, em tese, o faz para (re)estabelecer a ordem. Um restabelecimento que é realizado a partir de uma ingerência externa. Esta ingerência está aberta pela exceção. No contexto geral, Agamben colige contribuições para mostrar um desequilíbrio:

Segundo opinião generalizada, realmente o estado de exceção constitui um “ponto de desequilíbrio entre direito público e fato político” [Saint-Bonnet, 2001, p. 28] que – como a guerra civil, a insurreição e a resistência – situa-se numa “franja ambígua e incerta, na intersecção entre o jurídico e o político” [Fontana, 1999, p. 16]. A questão dos limites torna-se ainda mais urgente: se são fruto dos períodos de crise política e, como tais, devem ser compreendidas no terreno político e não no jurídico-constitucional [De Martino, 1973, p. 320], as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de

sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito. (AGAMBEN, 2004, p.11-12).

O uso da exceção pelo Estado se torna caso extremo e importante para se definir a vida perante o direito, pois é “o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio da sua própria suspensão”. Definir a vida é um terreno perigoso, pois um dos lados desta definição pode ser simplesmente uma vida nua, sem formas, atingível em sua infinita vulnerabilidade. A menção de que o Estado de Exceção seja um caso jurídico extremo abre a possibilidade de associação com esta outra espécie da exceção: a vida nua, pois a vida, nestes casos, se torna um alvo a partir da exceção. O caso mais extremo onde isto, historicamente ocorreu, é aquele dos campos de concentração. Esta outra face da exceção será tratada mais adiante.

Para Agamben o Estado de Exceção possui complexidades que podem ser manifestas em denominações diferentes, como aquela de que estamos em uma “guerra civil mundial”, neste quesito o autor cita, como mote inicial, o texto de Arendt *Sobre a revolução*. Outra exemplificação disto está na própria posição de Agamben diante dos acontecimentos nos EUA, a partir do atentado de 2001. Assim, o Estado de Exceção é complexo e, talvez, mais presente do que uma visível ruptura do ordenamento jurídico. O autor assinala um uso mais frequente pelos governos deste tipo de exceção, para valorizar a premissa de que há mesmo uma espécie de guerra civil mundial.⁴ Em parte isto significa que a emergência de um constante Estado de Exceção, o transforma em uma técnica de governo, o que representa uma derrocada da prática política. As suas palavras são as seguintes:

Diante do incessante avanço do que foi definido como uma “guerra civil mundial”, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se,

⁴ A ideia de guerra civil mundial combina com uma situação em que a própria guerra entre Estados não seja mais factível nem mesmo desejável por parte dos Estados. Que esta seja uma realidade cada vez mais presente podemos ver no livro de Harari: *Homo Deus: breve história do amanhã..*

nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo. (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Dois elementos na passagem acima podem ser destacados para o presente capítulo: (a) a exceção se apresenta como “o paradigma de governo dominante” e (b) há uma “indeterminação entre democracia e totalitarismo”. Estes dois elementos são destacados por causa da combinação que possuem entre si e da relação que estabelecem com um terceiro: o “deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo”. A menção do Estado de Exceção, como uma técnica de governo, marca uma ingerência sobre a ação política que representa uma desvalorização desta última enquanto tal.

Agamben continua o seu raciocínio e faz uma outra aproximação: a da concepção que *qualifica* algo como político como muito próximo de algo que seria qualificado como *fictício*. Esta proximidade se explicaria por um desaparecimento progressivo da política, consequentemente, uma perda de visibilidade dos atores envolvidos.⁵ Para Agamben, o ponto de gravidade que incrementa este desaparecimento é o Estado de Exceção:

Se, como se sugeriu, a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras. Nesse sentido, a escolha da expressão “estado de exceção” implica uma tomada de posição quanto à natureza do fenômeno que se propõe a estudar e quanto à lógica mais adequada à sua compreensão. Se exprimem uma relação com o estado de guerra que foi historicamente decisiva e ainda está presente, as noções de “estado de sítio” e de “lei marcial” se revelam, entretanto, inadequadas para definir a estrutura própria do fenômeno e necessitam, por isso, dos qualificativos “político” ou “fictício”, também um tanto equívocos. O estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-límite. (AGAMBEN, 2004, p. 15).

As palavras que acompanharam, no passado, o surgimento da exceção do ordenamento jurídico tinham uma conotação vinculada a uma situação de

⁵ Nas consequências decorrentes deste desaparecimento, estariam sendo apresentados problemas para as concepções de “aparência” (ou “ser e aparecer) de Arendt e das posições de Touraine sobre os atores políticos. Para uma informação a respeito sobre Arendt, ver o livro de Bethania Assy (2015), mais precisamente o capítulo 2: “Prolegômenos a uma ética da visibilidade: para uma ontologia política da aparência”. Em Touraine, são vários os livros escritos por este autor, pois o tema do ator ou agente (social ou não) é predominante.

guerra: “lei marcial” ou “estado de sítio”. As expressões são oriundas da Revolução Francesa. Agamben afirma que o Estado de Exceção “não é um direito especial (como o direito da guerra)”, mas uma prática crescente e uma técnica de governo. No entanto, este caráter fictício providenciado pelas palavras permanece nas expressões oriundas da guerra civil pós-Revolução Francesa. Um elemento importante se situa no fim desta passagem. Ele pode ser assim explicado: o Estado de Exceção permite o estudo de um fenômeno limite: a “suspensão da própria ordem jurídica”. Nesta espécie de *conceito-limite* se situam diversas problemáticas latentes sobre as relações entre a ordem jurídica e a ordem legislativa. Esta complexidade é apresentada por Agamben:

Um exame da situação do estado de exceção nas tradições jurídicas dos Estados ocidentais mostra uma divisão – clara quanto ao princípio, mas de fato muito mais nebulosa – entre ordenamentos que regulamentam o estado de exceção no texto da constituição ou por meio de uma lei, e ordenamentos que preferem não regulamentar explicitamente o problema. Ao primeiro grupo pertencem a França (onde nasceu o estado de exceção moderno, na época da Revolução) e a Alemanha; ao segundo, a Itália, a Suíça, a Inglaterra e os Estados Unidos. Também a doutrina se divide, respectivamente, entre autores que defendem a oportunidade de uma previsão constitucional ou legislativa do estado de exceção e outros, dentre os quais se destaca Carl Schmitt, que criticam sem restrição a pretensão de se regular por lei o que, por definição, não pode ser normatizado. Ainda que, no plano da constituição formal, a distinção seja indiscutivelmente importante (visto que pressupõe que, no segundo caso, os atos do governo, realizados fora da lei ou em oposição a ela, podem ser teoricamente considerados ilegais e devem, portanto, ser corrigidos por um *bill of indemnity* especial); naquele da constituição material, algo como um estado de exceção existe em todos os ordenamentos mencionados; e a história do instituto, ao menos a partir da Primeira Guerra Mundial, mostra que seu desenvolvimento é independente de sua formalização constitucional ou legislativa. (AGAMBEN, 2004, p. 22-23).

A discussão jurídica possui correntes distintas que buscam uma resposta para a legitimidade ou não do Estado de Exceção. Esta discussão, embora importante, não influi decisivamente na instalação da própria exceção, pois, “ao menos a partir da Primeira Guerra Mundial [...], seu desenvolvimento é independente da sua formalização constitucional ou legislativa”. Isto significa, também, que o Estado de Exceção extrapola a capacidade de apreendê-lo dentro do próprio ordenamento jurídico, pois ele representa uma ruptura.

Algumas posições nesta discussão defendem a “necessidade” como suporte da legitimação. Na realidade, o papel desempenhado pelo trabalho especulativo talvez devesse estar voltado mais para o uso frequente do Estado de Exceção do que para a sua legitimidade. Neste direcionamento com relação à frequência, Agamben destaca o ambiente nacionalista da Primeira Guerra Mundial. Este seria um passo inicial para uso disseminado ou, como ele diz, para uma espécie de “aperfeiçoamento”:

A Primeira Guerra Mundial – e os anos seguintes – aparece, nessa perspectiva, como o laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo. (AGAMBEN, 2004, p. 19).

O *aperfeiçoamento* seria, então, a instauração de uma “prática douradora” do Estado de Exceção. Esta “prática douradora” teve um caso exemplar com seus próprios aperfeiçoamentos internos, que pode ser visto no regime nazista:

Entre os elementos que tornam difícil uma definição do estado de exceção, encontra-se, certamente, sua estreita relação com a guerra civil, a insurreição e a resistência. Dado que é o oposto do estado normal, a guerra civil se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos. No decorrer do século XX, pôde-se assistir a um fenômeno paradoxal que foi bem definido como uma “guerra civil legal” [Schnur, 1983]. Tome-se o caso do Estado nazista. Logo que tomou o poder (ou, como talvez se devesse dizer de modo mais exato, mal o poder lhe foi entregue), Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos. (AGAMBEN, 2004, p. 12-13).

Os referidos aperfeiçoamentos internos dizem respeito ao modo policial da ação do Estado no controle da população e, mais precisamente, no uso dos campos de concentração com detalhes previamente planejados. O que a passagem acima destaca é o uso indiscriminado do Estado de Exceção por um

regime de massas de cunho totalitário, que centralizou acontecimentos na Segunda Guerra Mundial.

A menção do regime nazista é oportuna por vários motivos. Um destes motivos é a posição de Eichmann ao se defender no julgamento em Jerusalém. Agamben refere-se à Eichmann para destacar uma característica indissociável do Estado de Exceção: o uso da força, sob a forma de uma “força de lei”, em que possui mais peso a *força* do que a *lei*, até mesmo porque a lei estava suspensa. Agamben aprofunda esta expressão no estudo do confuso estatuto jurídico da exceção:

Em nosso estudo do estado de exceção, encontramos inúmeros exemplos da confusão entre atos do poder executivo e atos do poder legislativo; tal confusão define, como vimos, uma das características essenciais do estado de exceção. (O caso limite dessa confusão é o regime nazista em que, como Eichmann não cansava de repetir, “as palavras do Führer têm força-de-lei [*Gesetzeskraft*]”). Porém, do ponto de vista técnico, o aporte específico do estado de exceção não é tanto a confusão entre os poderes, sobre a qual já se insistiu bastante, quanto o isolamento da “força-de-lei” em relação à lei. Ele define um “estado da lei” em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem “força”) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua “força”. No caso extremo, pois, a “força-de-lei” flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força-de-~~lei~~).⁶ Tal “força-de-~~lei~~”, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, *uma fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia. Como se pode pensar tal elemento “místico” e de que modo ele age no estado de exceção é o problema que se deve tentar esclarecer. (AGAMBEN, 2004, p. 60-61).

A “separação radical” entre “potência e ato” assinala o uso da força que se sobrepõe à potencialidade localizada na lei. É isto que estabelece a referida “anomia” da lei, na qual “a norma está em vigor, mas não se aplica”, está suspensa. É por isto, também, que os “atos que não têm valor adquirem a sua ‘força’”. Ambas as situações se reúnem em uma “força de lei sem lei”. Esta “força

⁶ Neste caso e no próximo, a palavra “lei” está riscada por um “x”, usamos aqui um traço: ~~lei~~.

de lei sem lei” é uma descrição do Estado de Exceção e uma espécie de retorno ao modo como o poder, sob a forma do *bando soberano*, se instaura.⁷

Como conclusão sobre o problema do Estado de Exceção, nós podemos afirmar que existe uma indeterminação nos próprios fundamentos da aplicação do ordenamento jurídico. Esta indeterminação se torna manifesta nos casos em que o Estado de Exceção se instaura. E, o núcleo desta indeterminação fundamental se situa em um processo no qual a própria exceção se torna a base das aplicações normais do ordenamento jurídico vigente: ela está pressuposta. Agamben expõe isto da seguinte forma:

O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real. (AGAMBEN, 2004, p. 63).

Esta primeira parte do capítulo procurou mostrar as principais características do Estado de Exceção e suas complexidades. Procuramos, também, destacar os efeitos da exceção sobre o ordenamento jurídico com uma ênfase na *força* e não na *lei*, quando se combinam exceção e “força de lei”. A próxima parte trata sobre o Estado de Exceção, a partir de um caso extremo. Neste sentido, teremos a oportunidade de expor as consequências da capacidade técnica em geral.

Resultados indesejados do Estado de Exceção

O Estado de Exceção realiza atos de intervenção no mundo, que provocam alterações ou desequilíbrios graves na realidade política e social. Na história do Ocidente, temos casos desta aplicação que se mostram como reação a uma

⁷ Ver o meu artigo: *O curso em defesa da sociedade e o bando soberano*. (VEIGA, 2017, p. 289-304).

desordem considerada perigosa. O exemplo do Estado nazista pode ser ainda mais considerado, pois ele tem casos extremos bem documentados.

Um destes casos bem documentados trata diretamente dos campos de concentração e a tarefa que se impunha pela dinâmica do campo em manter-se humano. Pois a terrível seleção (*Selektion*), “decidia”, por assim dizer, o que ainda era humano frente a um estado ainda mais derruído, produto original da opressão dos campos. Trata-se de um âmbito complexo, que surge da exceção. E, neste universo opressor, há uma consideração terrível sobre a humanidade de outrem. Inevitavelmente, a ética está implicada nestes aspectos que se lançam para o exterior do homem, como se procurassem nesta exterioridade uma desculpa para seu terrível papel, terrível e inominável.

Assim, esta segunda parte procurar tratar sobre a discussão da humanidade no tema campo de concentração. Esta discussão está vinculada ao Estado de Exceção e, tem como objetivo mostrar que, no campo, houve o registro de uma exceção entre os próprios prisioneiros. Uma exceção que separa ou faz uma cesura entre aquele que ainda pode ser considerado humano daquele que não pode mais ser assim considerado. Esta cesura era feita pelos que decidiam quem deveria viver e quem deveria morrer. Para tratar sobre isto, enquanto um caso extremo, utilizaremos a denominação de *muselmann* ou “muçulmano” (por causa da posição curvada do corpo), designando os internos quase moribundos. Esta denominação foi usada por autores como Primo Levi, Bruno Bettelheim e outros.

Desta forma, com relação a Agamben realizamos a transição de uma obra a outra: passamos para o livro *O que resta de Auschwitz – o arquivo e a testemunha*. Ele compõe o terceiro volume da série *Homo sacer*. Esta ligação entre as obras pode ser encontrada na passagem abaixo:

O paradigma da “situação extrema” ou da “situação-limite” foi frequentemente invocado no nosso tempo tanto quanto pelos teólogos. Desempenha função semelhante à àquela que, segundo alguns juristas, corresponde ao estado de exceção. Assim como o estado de exceção permite fundar e definir a validade do ordenamento jurídico normal, também é possível, à luz da situação extrema – que no fundo é uma espécie de exceção – julgar e decidir sobre a situação normal. [...], o campo, como situação extrema por excelência, permite que se decida sobre o que é humano e o que não é, permite que separe o muçulmano do homem. (AGAMBEN, 2008, p. 56).

O papel desempenhado pela exceção começa a se replicar para além da dupla: ordenamento jurídico e Estado de Exceção e, a exceção: “julgar e decidir sobre a situação normal”. E, isto se replica no campo como: decidir sobre “o que é humano e o que não”. O Estado de Exceção é uma situação extrema, um conceito-limite frente ao ordenamento jurídico, e o campo é uma situação extrema perante as situações normais. A exceção está em ambos os processos. Qual é o núcleo que mostra esta situação extrema do campo? Perante todos: os prisioneiros e os guardas? Resposta: É aquele que não é mais considerado humano: o *musemann*, ou *muçulmano*; ele é vetor em torno do qual tudo gira. O ponto fulcral da vinculação está entre o campo e a ruptura do ordenamento jurídico, sob a forma da exceção. A discussão sobre este tema revela uma cesura fundamental. Agamben discute sobre esta problemática. Ele o faz a partir dos testemunhos de Primo Levi, Bettelheim e outros.

Os detalhes da “situação extrema” conduzem a uma discussão que avança e extrapola o âmbito biológico e se coloca em uma outra área de conhecimento: se coloca no âmbito antropológico. É justamente no âmbito antropológico que os aportes éticos e metafísicos da tradição encontram um ambiente favorável para proliferarem. Mas, ao mesmo tempo, é no âmbito antropológico que uma crítica se torna possível. Agamben introduz o âmbito antropológico da seguinte forma:

Contudo, o conceito de “situação extrema” nunca deixou de ter para Bettelheim uma conotação ética e política, assim como o muçulmano nunca se reduziu para ele a uma dimensão clínica. Tendo em vista que, na situação extrema, estava em jogo “continuar sendo ou não um ser humano”, o muçulmano marcava de algum modo o instável umbral em que o homem passava a ser não-homem, e o diagnóstico clínico passava a ser análise antropológica. (AGAMBEN, 2008, p.54-55).

Bettelheim era vinculado à psicanálise e se dedicaria ainda mais a psicologia. Neste contexto, é que a adjetivação “clínico” deve ser compreendida. Mas, “o diagnóstico clínico passa a ser análise antropológica”. Como se faz esta passagem à “análise antropológica”? A partir de quais conceitos? A partir de quais bases teóricas? Perante o muçulmano dos campos, a exposição de quaisquer bases teóricas revela injunções metafísicas inadequadas. Se isto é verdade, então a tradição filosófica não consegue abarcar os casos presentes na

“situação extrema”. Neste sentido, na apresentação do livro *O que resta de Auschwitz*, Jeane Gagnbin escreve:

Esse questionamento radical das possibilidades normativas não tem somente sua fonte na desorientação brutal à qual foram submetidos os prisioneiros dos campos. Essa atitude também nasce de uma exigência (que talvez possamos, sim, chamar de ética...) de não excluir ninguém do relato, em particular não excluir nenhum “muçulmano”, isto é, justamente essa “figura” desprovida de qualquer qualidade geralmente atribuída ao ser humano. A descrição exemplar dos “muçulmanos” no capítulo 9 de *É isso um homem?* (primeiro livro de Primo Levi) expõe sua terrível desfiguração; o “muçulmano” é o preso sem rosto que abdicou da luta, que não pode mais nem ser chamado de vivo nem ter uma morte que mereceria esse nome. Figura da extrema desfiguração, “o muçulmano” é o não-homem que habita e ameaça todo o ser humano, a redução sinistra da vida humana à vida nua. Por isso, ele é geralmente excluído do relato e da reflexão, já que sua inclusão ameaçaria todas as definições de humanidade vigentes até hoje. Exclusão, lacuna, reivindicada por ninguém menos que Jean Améry quando escreve, citado por Agamben: (Apud AGAMBEN, 2008, p. 13-14, apresentação).

Uma radical “exigência ética” se coloca perante a brutal criação do *muselmann*, do muçulmano, produto dos campos de concentração. Um produto original da “fábrica de cadáveres”. A exigência é a de incluí-lo na reflexão ética, mas como fazê-lo? Se a situação degradada do *muselmann* não o encaixa dentro do que se denomina humano, por outro lado, ele não é, também, simplesmente um animal. Ele representa a vida nua da nossa espécie, e o refletir eticamente a respeito da noção de humanidade, tal como encontramos em “grandes narrativas”, não consegue dar conta do produto gerado nos campos de concentração, mas este produto existiu.

O “muçulmano” enquanto uma invenção dos campos é um desafio às elaborações éticas. Não basta apenas a evidente declaração de intenções de não mais permitir que tais horrores aconteçam. É preciso avançar e sopesar a mensagem sinistra contra as elucubrações teóricas demasiadamente otimistas. Uma crescente ignorância é aquela que subestima a nossa capacidade técnica de gerar tais resultados terríveis. É precisamente esta capacidade técnica que pode ser estimulada a criar tais horrores, na confusão entre Estado de Exceção e ordenamento jurídico.

A este respeito, retomamos uma passagem de *O que resta de Auschwitz?* já tratada em outro escrito,⁸ mas que centraliza esta relação entre o muçulmano, produto dos campos de concentração, e o âmbito ético. Agamben diz: “Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente.” (AGAMBEN, 2008, p.76).

A possibilidade da capacidade técnica com relação a um afastamento da ação humana do âmbito político e com relação a um afastamento da necessidade do pensamento crítico (como tematizado em Eichmann por Hannah Arendt) transforma esta capacidade em um tema central. Uma ética deveria incluir o muçulmano dos campos. Tratar-se-ia, neste caso, de uma discussão sobre uma ética que ultrapassaria as dimensões metafísicas tradicionais da filosofia e os principais eixos da reflexão ética. E, atualmente, temos uma capacidade técnica crescente que escapa, aos poucos, do nosso controle. Além disso, temos, por outro lado, uma espécie, a nossa espécie, que deve ser enfocada sem constructos metafísicos, mas de uma forma inteiramente nova. Qual forma inteiramente nova?

Um enfoque de uma forma inteiramente nova seria a de um ponto de vista radicalmente externo, como, por exemplo, a partir do ponto de vista de uma superinteligência ou de uma inteligência artificial. Neste contexto, uma ética para os humanos não seria mais uma ética que trabalhasse com cesuras e com construtos filosóficos, mas seria uma ética provinda do infinitamente externo, de um sistema inteligente não humano. Justamente, porque esta ética teria como papel assumir a exterioridade que assombra o humano, no Estado de Exceção e na cesura que separa o muçulmano da humanidade.

Esta nova ética estaria inserida em um contexto onde o ser humano teria o seu valor econômico (empregabilidade), político e militar diminuídos. Neste contexto novo, mas cada vez mais atual repleto de tecnologia, poder-se-ia falar

⁸ Cfe. *O inumano como limite: um elemento ético limitador na biopolítica*, p. 159. Este artigo (VEIGA, 2016, p.151-166) defende que o muçulmano deve ser considerado, também, uma forma de vida, embora seja uma forma a ser evitada. Esta consideração de forma de vida deslocaria o conteúdo de cunho meramente biológico (e por isto metafísico conforme a divisão científica e técnicas das áreas de conhecimento), a respeito do caráter humano em questão nesta situação extrema, quando alguém é propositalmente reduzido a um *muselmann*.

de uma ética para a espécie, para a espécie humana. Tomando todos os seus indivíduos, mesmo aqueles que estão em condição derruída.

Entretanto, para compreender a diminuição dos valores tradicionais e esta exterioridade, podemos novamente trazer as palavras do historiador Yuval Noah Harari.⁹ No seu livro *Homo Deus: uma breve história do amanhã*, mais especificamente, no capítulo 9: “O grande desacoplamento”, ele afirma: “O sistema ainda dará valor aos humanos coletivamente, mas não a indivíduos únicos”. (HARARI, 2016, p. 309). A despeito dos possíveis “super-humanos”, cuja possibilidade é alimentada por Harari, a grande massa humana deverá ser tratada coletivamente pelo sistema inteligente e artificial, como uma espécie, por isto advém do exterior uma ética para a espécie.

Conclusões

Na primeira parte deste capítulo analisamos o Estado de Exceção e o fato de ele apresentar um problema fundamental que é o da sua legalidade. Este problema resulta em várias possibilidades, uma delas é a de apontar uma exterioridade ou um espaço fora do ordenamento jurídico, onde o Estado de Exceção pode aplicar mais a *força* do que a *lei*. Neste espaço do poder ambíguo, encontra-se a vida humana desprovida de suas formas. Ela se torna desprovida de suas formas por causa da exceção em vigor, permitida por uma exterioridade complexa ao ordenamento jurídico, em períodos normais.

Uma vida humana desprovida de suas formas é uma vida nua. Assim, o Estado de Exceção abre o caminho que conduz aos terríveis casos extremos dos campos de concentração, lugar onde se destaca uma capacidade técnica de organização. Uma capacidade que apela para nossa ausência de pensamento (Einchmann) e que se propõe, ao mesmo tempo, impessoal e eficiente, através dos mais diversos aplicativos oferecidos em nosso cotidiano. No caso dos campos de concentração, esta capacidade técnica decide o que é e o que não é mais humano na massa de prisioneiros (paradigmaticamente, a *Selektion* nazista).

⁹ Cfe. *Política e capitalismo: o problema da animalização do homem*. (VEIGA, 2017, p. 111-126). Neste artigo afirmamos que “o sistema interage com a vida humana e a conduz a uma degradação da independência e autonomia humanas e a espécie começa a depender dos dispositivos cada vez mais inteligentes”, p. 122 ss.

O atual desenvolvimento técnico, sob a forma da crescente inteligência artificial, é também uma exterioridade frente ao humano. Frente a este destaque, é preciso refletir sobre esta exterioridade para que ela não nos conceba como vida nua, ou seja, para que ela não nos conceba prisioneiros de imensos campos de concentração. Isto somente será possível, deste um ponto de vista externo a nós, acompanhando um âmbito radical de exceção, justamente porque não é mais humano, mas artificial.

Se pensarmos desde já em uma ética para a espécie, para nossa espécie, teremos que trabalhar com esta exterioridade fora dos eixos tradicionais da ética. Teremos que estabelecer os parâmetros para além de qualquer lei da robótica (Asimov), pois a exceção, neste caso, seria radical. Uma ética provinda de uma exterioridade nos dotaria de formas de vida perceptíveis ou passíveis de compreensão para sistemas inteligentes autônomos, os quais estão cada vez mais próximos e presentes.

Referências

- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- GAGNEBIN, J. M. Apresentação. In: AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- HARARY, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- VEIGA, Itamar Soares. O inumano como limite: um elemento ético limitador na biopolítica. *Kínesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, Marília-SP, v. VII, n. 16, p. 151-166, jul. 2016.
- _____. O curso em defesa da sociedade e o bando soberano. *Revista Kalagatos*, Fortaleza, v. 14, n. 2, p. 289-304, maio/ago. 2017 (Dossiê de biopolítica).
- _____. Política e capitalismo: o problema da animalização do homem. *Sofia*, Vitória –ES, v. 6, n. 1, p. 111-126, jan./jun. 2017 (Dossiê ética e política, v. 1).

11

Biodemocracia: uma leitura a partir da decolonialidade do saber

Liton Lanes Pilau Sobrinho^{*}
Nara Suzana Stainr Pires^{**}

Introdução

Este estudo é resultado recente e também preliminar de uma aproximação entre variáveis que permeiam a questão socioambiental como a democracia, a biodemocracia, a Fraternidade e Teorias da decolonialidade eurocêntrica, bem como novos desafios deste cenário histórico e cultural.

No decorrer das últimas décadas, o planeta Terra ampliou consideravelmente a percepção de um mundo novo, especialmente as mudanças extraordinárias amoldadas pelas estruturas sociais, econômicas, tecnológicas ou culturais, o qual se indicou como globalização. Todavia, tal processo da globalização conseguiu um grau de complexidade que desencadeou outros fenômenos imprevistos e por vez inovadores. Dentro dessa conjuntura, destaca-

* Professor nos cursos de Mestrado e Doutorado, no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica, da Universidade do Vale do Itajaí. Professor no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, Mestrado em Direito, da Universidade de Passo Fundo. Pós-doutor em Direito pela Universidade de Sevilha – US, Espanha. Doutor em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc). Possui graduação em Direito pela Universidade de Cruz Alta (1997). Tem experiência na área de Direito, com ênfase em direito internacional ambiental, direito constitucional, atuando principalmente nos seguintes temas: direito à saúde, consumidor.

** Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com pesquisa sobre Cidadania Planetária e Meio Ambiente. Mestra em Direito Constitucional Contemporâneo pela Universidade de Santa Cruz do Sul – RS (Unisc), com pesquisa sobre cidadania e educação. Graduada em Direito pelo Centro Universitário Franciscano (Unifra). Pós-Graduada em Direito Tributário pela Universidade do Estado e Região do Pantanal (MT-Uniderp), Pós-graduada em Ciências Penais pela Universidade Anhanguera. Advogada. Diretora da Estácio Polo Santa Maria. Tem experiência na área de Direito, na graduação e pós-graduação, com ênfase em Direitos Humanos sob a perspectiva Constitucional, Direito Penal e Administrativa, onde desenvolve várias pesquisas. Integra na condição de pesquisadora o grupo Direito Planetário, Meio Ambiente e Globalização, coordenado pelo Prof.Dr.Rogério S.Portanova, Compõe o corpo de pareceristas da revista *Disciplinarum Scientia* (Unifra), revista *Direitos Emergentes na Sociedade Global* (UFSM) e revista eletrônica do curso de direito (UFSM). E-mail: narapires@piresadv.com.br

se a decolonialidade, ganhando forças por defensores doutrinários, difundindo-se na América Latina.

A decolonialidade aborda uma esfera crítica da epistemologia eurocêntrica e, por conseguinte, dos discursos coloniais, à manifestação de diferentes saberes além-fronteiras, sinalizando a superação de paradigmas já esgotados. Neste contexto emerge o debate acerca da necessidade de resgatar a relação da Fraternidade, como princípio jurídico e o respeito existente entre as sociedades humanas e o meio ambiente natural. Diante desta perspectiva, indaga-se: a Biodemocracia seria uma leitura da decolonialidade do saber? A resposta para os desdobramentos terá argumentação sobre o conjunto de práticas representacionais, que participam da produção de percepções de mundo, o domínio do capitalismo com a natureza, a desmitificação das verdades emergentes que ocultam a submissão e exploração dos seres humanos e da natureza. O estudo favorece a experiência jurídica latino-americana, lançando aspectos com relevância e sua utilização, bem como as reflexões a respeito da temática aqui desenvolvida. Afinal, refletir e cotejar a qualidade colonial é o assunto inicial destas correntes.

A partir desta problematização, utiliza-se como base metodológica a pesquisa sistêmica mediante análise predominantemente bibliográfica e documental, permitindo que se constitua uma produtiva discussão científica e interdisciplinar, no tratamento de problemas socioambientais. A abordagem e a teoria de bases utilizadas são complexas, nas quais, o diálogo de diversas áreas do saber, como direito socioambiental, decolonialidade e democracia se entrelaçam.

A partir da metodologia empregada, dividiu-se o artigo em dois tópicos: no primeiro, são apresentados alguns aspectos relevantes sobre meio ambiente e Teoria Decolonial, face ao meio ambiente globalizado, com o desígnio de averiguar o empenho cooperativo, através de uma responsabilidade coletiva e efetiva, tendo em vista o conjunto de práticas representacionais que participam da produção de percepções do mundo, o domínio do capitalismo com a natureza, a desmitificação das verdades emergentes, que ocultam a submissão e exploração dos seres humanos e da natureza e, no segundo ponto, a análise das perspectivas sobre Biodemocracia, em que se ampliam percepções caracterizadas, em relação ao compromisso de todos em razão do meio

ambiente dado, as alternativas propostas como as concepções contra-hegemônicas.

Com isso, justifica-se a escolha do marco teórico inicial do meio ambiente e a Teoria da Decolonialidade, para orientar o estudo de cada uma destas vertentes, relacionando-as, a fim de responder à problemática de pesquisa.

1 Noções relevantes sobre meio ambiente e a teoria da decolonialidade

Com as mudanças consideráveis nas últimas décadas, a Terra ampliou sua percepção de mundo novo, frente ao fenômeno denominado globalização. Neste cenário, é imprescindível que se pormenorizem algumas questões relevantes e socioambientais.

1.1 Questões socioambientais frente ao capitalismo

Todavia, tal processo da globalização conseguiu um grau de complexidade, que desencadeou outros fenômenos imprevistos e por vezes inovadores. A partir da década de 70, o modelo de capitalismo, baseado no contrato social entre capital e trabalho, atinge seus limites conceituais (CAPRA, 2005, p. 147). Esse modelo caracteriza-se por atividades econômicas globais, geração de conhecimento e processamento de informações inovadoras e, principalmente, por se encontrarem no eixo das redes de fluxos financeiros em tempo real.

O modelo adotado de capitalismo globalizado desencadeou um aumento significativo na pobreza e na desigualdade, não apenas por transformações, mas, sobretudo, pela exclusão. Fatores que alavancaram maior ganho de capital, impactando fortemente contra o meio ambiente, porquanto aqueles que representam o capitalismo procuram continuamente eliminar qualquer tipo de proteção às legislações ambientais que prejudiquem os lucros.

Lançar este olhar sobre o meio ambiente, nos limites propostos, longe de significar apenas críticas é, antes de tudo, proteger os seres vivos em todas as suas formas. A questão socioambiental constitui uma das mais terríveis dimensões de atenção e análise por parte dos diversos segmentos, grupos e classes sociais, que compõem a sociedade contemporânea, para, no mínimo, preservar a manutenção e perpetuação da vida na Terra.

As preocupações decorrem de um legítimo medo de sermos extintos e da reflexão sobre a possibilidade de manutenção da vida e do direito à vida, em um planeta em constante transformação e em profunda crise societária. (LOUREIRO, 2006, p. 11).

Assim, busca-se o direito ambiental, com o escopo de preservar o meio e a melhoria da vida dos seres pertencentes a ele. O direito ambiental e suas conexões estão amparadas por deveres de juridicidade e princípios entre gerações cerceadas dentro da terceira geração de direitos, mas que passa da observação apenas da esfera individual e abrange os direitos coletivos, ou seja, de todo um grupo, no caso do direito ambiental, de toda a espécie humana.

É conveniente cultivar que os seres vivos e ecossistemas podem chegar a um ponto que se tornam continuamente instáveis, mas quando isso acontece, eles desaparecem em virtude da seleção natural. (CAPRA, 2005, p.151). A lógica reside que nos, últimos tempos, é prioridade a sobrevivência do homem, que depende da preservação e do cuidado com o meio em que vive, o que causa a inexistência de fronteiras para tratar do assunto, e para tal necessita de instrumentos que o tornem efetivo.

Peculiarmente, a magnitude da inclusão do meio ambiente equilibrado e sua efetiva conservação no globo consistem em criar projetos que preservem os recursos naturais existentes, criar novos modelos de desenvolvimento sustentável no País, exige a construção de alternativas de utilização dos recursos, orientados por uma ideia de respeito ambiental, ética, fraternidade e educação ambiental.

A conscientização da sociedade quanto à destruição da natureza, em suas várias instâncias, denota a busca por alternativas inteligentes, rápidas e práticas, com a intenção de reduzir o impacto ambiental, para a obtenção de um desenvolvimento ecologicamente equilibrado para todo o Planeta. Para que isto ocorra é necessária a efetiva participação da sociedade, a consciência de que se é sujeito de direitos, ser cidadão.

Observa-se que o modelo de capitalismo globalizado é insustentável do ponto de vista ecológico e social, por isso o ressentimento contra a globalização vem crescendo em todas as partes do mundo. (CAPRA, 2005, p.167). Nesse significado como particularidade do sistema, há a necessidade de rever o conjunto de práticas representacionais que participam da produção de

concepções do mundo, seus desdobramentos numa abundância de temas e questões problematizadas, bem como diferentes e inovadores conceitos, os quais se encontram sob forte debate e em processo de construção e afirmação.

Assim, apresenta-se no esforço de explorar a relação de domínio do capitalismo com a natureza, ajudar a desmitificar as verdades emergentes, que escondem a submissão e exploração dos seres humanos e da natureza. Contornando tudo que está posto, há doutrinadores, no campo da Teoria Decolonial que, interdisciplinarmente, constroem um novo conhecimento comum, que poderá avançar à própria teoria, o que se passa a produzir.

1.2 Teorias sobre a Decolonialidade face ao meio ambiente

Quando se lança o desafio de investigar o grau de complexidade das questões socioambientais, a natureza tem sido um fator decisivo na construção de identidades latino-americanas, em face de hegemonia da colonização americanas ou europeia.

Acompanhando as fundamentais linhas analíticas e interdisciplinares, a decolonialidade trata de uma esfera crítica da epistemologia eurocêntrica e, por conseguinte, dos discursos coloniais à emergência de diferentes saberes além fronteiras. É importante observar o debate em relação ao capitalismo com o meio ambiente, pois sugere uma redefinição da afinidade entre o Ocidente e seus outros.

Coronil (1999, p.46) vislumbra ser surpreendente, do ponto de vista da experiência latino-americana, que o crescente campo acadêmico de estudos pós-coloniais nos centros metropolitanos, tenha se destacado basicamente por trabalhos sobre o colonialismo norte-europeu na Ásia e na África. Em verdade, Coronil provoca uma discussão sobre as transformações do capitalismo no início de um novo milênio, ao traçar seu discurso sobre a globalização das instituições financeiras e corporações transnacionais, na forma de evocar uma força sedutora: o advento da nova era. Sua imagem da globalização traz à mente o sonho de uma humanidade não dividida entre Oriente e Ocidente, Norte e Sul, Europa e seus outros, ricos e pobres. Como se estivesse animada por um desejo milenar de apagar as cicatrizes de um passado conflitivo ou de fazer com que a história atinja um fim harmonioso, este discurso promove a crença de que as diversas histórias, geografias e culturas, que dividiram a humanidade, estão se

unindo no cálido abraço da globalização, entendido como um processo progressivo de integração planetária. (1999, p. 46).

Atualmente, a própria história demonstra que, desde tempos coloniais, a “periferia” tem sido uma fonte principal tanto de riquezas naturais como de trabalho barato. O ponto é que esta situação ainda não deixou de existir como tal, e aparece através de condições distintas.

Não se pode negar, a partir da globalização neoliberal, que cresce a obrigatoriedade dos críticos pós-coloniais de provincializarem a Europa e de protestarem sua universalidade. Crítica esta que reconheça seu potencial libertador, abrigada pelo diálogo com ideias nascidas nos espaços, nos quais se idealizam futuros alternativos para o Planeta.

Há que se registrar que os discursos predominantes da globalização acomodam a ilusão de um mundo homogêneo que investe constantemente no progresso. Entretanto, a globalização está decompondo a humanidade e acelerando a destruição da natureza.

Quijano (1988, p. 98) afirma que a globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial moderno e eurocentrado, como um novo padrão de poder mundial; por consequência, implica um elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico. Como alternativa, Quijano (1988, p. 99) apresenta um conjunto de elementos demonstráveis, que apontam para um conceito de modernidade diferente, que dá conta de um processo histórico específico ao atual sistema-mundo, cuja questão central é a libertação humana como interesse histórico da sociedade e, também, em consequência, seu campo central de conflito.

Enfatiza que começa com a América, deste modo, um universo de novas relações materiais e intersubjetivas. Admite-se que o conceito de modernidade dá conta, do mesmo modo, das alterações na dimensão material das relações sociais e, com o fim, as novas práticas sociais implicadas, no padrão de poder mundial, capitalista, a concentração do capital e dos assalariados, o novo mercado de capital, associado à nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história, à centralidade da questão da mudança histórica nessa perspectiva, como experiência e como ideia, requerem, necessariamente, a dessacralização das hierarquias e das autoridades, tanto na dimensão material das relações

sociais como em sua intersubjetividade; a dessacralização, a mudança ou o desmantelamento das correspondentes estruturas e instituições.

Dessa forma, estabelece-se uma nova estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial.

Os teóricos criticam a colonialidade, o que evidencia que, na América Latina, deve-se reiterar que há muito avançamos na reunificação epistemológica das culturas, das ciências e das humanidades. Por certo, se nota a seriedade de se estabelecer um conjunto de prioridades divididas por todos, que respondam às necessidades da América.

Desse modo, é preciso transpor as percepções eurocentristas, mas, ao longo dos anos, os maiores obstáculos se deram no próprio desenvolvimento da América Latina. Nas palavras de Wolkmer (2006, p. 284), houve muito sacrifício na América, por parte dos europeus, pois a violência derramada na América Latina era, na verdade, acometida por um benefício; diante disso, índios, negros ou mestiços eram duplamente culpados por serem inferiores e por recusarem o modo civilizado de vida ou a salvação, enquanto os europeus eram inocentes, pois tudo que fizeram foi visando a atingir o melhor.

É nesta perspectiva de construção de um novo futuro, a partir de questionamentos e críticas dirigidas ao colonialismo em relação à América Latina, dedicados à compreensão e a diversidade de realidades (regionais e locais) que a englobam, que se prospecta o futuro.

Futuros prospectos é o que se deprende a respeito do discurso pós-colonial, mostrando-se bastante perceptível quando fica claro que a América Latina é objeto de estudo e fonte de conhecimento sobre o (pós) colonialismo; porém, toma um lugar marginal sobre as políticas ocidentais do conhecimento.

É preciso ir além da concepção simples de meio ambiente, é explorar a maneira como a teoria decolonial se difunde e a discernir o modo de pensar como um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial moderno e eurocentrado, como um novo padrão de poder mundial; por consequência implica um elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico, propiciando problemas em vários setores, em especial ao meio ambiente. É idealizar um meio ambiente equilibrado, que propicie a construção de um futuro diferenciado. Emergem, assim, novos paradigmas que não se

incorporam ao discurso hegemônico. Assim, passa-se às perspectivas sobre a concepção de *bidemocracia* e seus desdobramentos.

2 Perspectivas sobre a concepção de bidemocracia e seus desdobramentos

É irrefutável a obrigação da produção de um saber crítico que produza suporte às práticas alternativas de processos sociais contra-hegemônicos. Algumas condições são indicadas por Wolkmer (2010, p. 53), que nos auxilia na compreensão desse saber como a fundamentação e na práxis concreta das estruturas emergentes; partir de referenciais encontrados na própria especificidade das culturas teológica, filosófica e sociopolítica, além de pressuposto para se refletir uma posição crítica na Política e no Direito voltada à vida humana com dignidade e liberdade, a luta do povo por justiça e, especialmente, o reconhecimento dos desiguais como desiguais.

Segundo Wolkmer (2010, p. 72), o inconformismo diante desse estado de coisas é cada vez mais comum entre os produtores de ciência e teorias não dogmáticas, que buscam valores que atendam à demanda local e dos indivíduos que emergem em categorias sociais de excluídos, que se organizam em classes e associações para praticar um exercício jurídico de construção de novos direitos. Que reinventam o modelo processual clássico, para incorporar particularidades de um novo direito: mais inclusivo, menos burocrático e com foco na produção social e política do nosso tempo.

Obviamente caminha-se a passos lentos, pois a aplicação em escala estatal desse novo pensamento se mostra ainda insuficiente. Descobrir ferramentas para atingir plenamente esse direito é o desafio que os críticos do direito tradicional-dogmático almejam. A direção para onde aponta a corrente crítica do direito, que se coaduna com a realidade social de um povo, com diferenças culturais definidas, pode ser a fraternidade, construída sob bases caracterizadas, para o que se denomina “um novo direito”, estabelecido democraticamente e incorporado à práxis de conscientização/emancipação para a efetiva cidadania.

Na imprescindibilidade de delimitar marcos para tão amplo objeto deste estudo, opta-se pela dimensão social da cidadania, por se encontrar o meio ambiente, também objeto do mesmo, elencado nos direitos de terceira

dimensão. Assim, como já explicitado anteriormente, a cidadania se desenvolveu no século passado à custa da exclusão, como corrobora Santos. (1994, p. 237).

A América Latina é um local de extremas desigualdades. Os contrastes, as diferenças somam a situação de ricos e pobres, que parecem migrar para extremos opostos. Nessa escala de aprofundamento as injustiças sociais auferem proporções dentro do mundo globalizado.

A importância dessa discussão se dá em um dos grandes desafios contemporâneos: a procura por um ideal a uma sociedade heterogênea, pelo respeito às minorias que não podem ser ignoradas ou eliminadas. Do mesmo modo, é essencial alertar sobre as estratégias para a sobrevivência da espécie humana no planeta Terra, e se apresentam algumas questões quanto aos diversos problemas internacionais e socioeconômicos. Dentre estes novos problemas, encontra-se um em especial, o objeto deste estudo.

2.1 Apontamentos sobre a biodemocracia

O modelo de democracia implantado internacionalmente observa a complexidade da sociedade e a variação dos seus institutos de governo, a democracia pode despontar inúmeras propriedades e ser conferida a distintos atos. Por esse motivo, já foi objeto de questionamentos que, no momento, não serão apresentados neste trabalho.

Bobbio (1986, p. 141) sublima a democracia, pois é um governo a favor de muitos, sendo que nele a lei é igual para todos, é um governo de leis e não de homens, no qual “a liberdade é respeitada seja na vida privada seja na vida pública”. Notam-se os valores da propriedade e da liberdade como fatores efetivos ao surgimento da democracia na Grécia, sendo a proteção de tais valores a razão de ser do Estado, constituindo as principais barreiras de regimes arbitrários. A preocupação com a livre-manifestação de vontade, por parte do soberano (povo), embora mensurada de diferentes maneiras ao longo do tempo, revela apenas as constantes da cidadania e da efetiva independência da decisão.

Indiscutivelmente, um dos significados com maior proporção de democracia, da sua finalidade própria como de suas derivações, foi pronunciado por Lincoln: governo do povo, pelo povo e para o povo. Assertiva na qual, conforme Boeira (2011, p. 24), percebem-se, respectivamente, fundamento, funcionamento e finalidade da democracia.

Sartori (1987, p. 44) alude que o povo, na democracia, nunca poderá se deixar definir como uma unidade homogênea, porque conota uma fusão muito mais forte que a permitida pela tradição do direito natural, é characteristicamente romântica e, em consequência, um produto da filosofia do idealismo [...], que legitima muito mais um governo tirânico que uma democracia. Ainda, recomenda a adoção do princípio da maioria limitada, no qual a democracia se traduz em um sistema de governo dinâmico, cujo governo da maioria é limitado precisamente pelos direitos assegurados à minoria, para a conclusão de que “o futuro democrático de uma democracia depende da convertibilidade das maiorias em minorias e, inversamente, das minorias em maiorias”.

O modelo de democracia favorece o capitalismo que, consequentemente, diante do novo paradigma convivido, o da visão sistêmica, torna-se possível o desenvolvimento de outras formas de sobrevivência, em consonância com o ambiente complexo. Por certo, todas as situações socioambientais, as quais se encontram como elementos a Terra e os seres vivos no século XXI, estão deficitárias. Podem ser observados maiores avanços nas áreas da ciência e da tecnologia, contudo, ainda enfrentam-se problemas graves nos campos social e ambiental.

O chamamento dos doutrinadores é no sentido de que, para haver sustentabilidade e um meio ambiente ecologicamente equilibrado, o ponto basilar é ponderar que não existe um conceito singular de sustentabilidade. Todavia, conscientizar-se de que, a partir da união de esforços e alteridade, que instiguem as discussões neste campo ainda a ser explorado mais profundamente de maneira intersolidária, ajustada na premissa da fraternidade na sua ampla complexidade, pode-se chegar a uma proteção ao meio ambiente comum. E, nessa tarefa, o estudo também se apropria da variável biodemocracia para sustentar-se.

Desde o último século, as instituições democráticas em nível de América Latina, que se preocupam com a proteção do meio ambiente, como Brasil, México, Argentina e Chile, buscam solidificar-se. Contudo, diferenças regionais crescentes virão, consequentemente a fenda econômica e social entre os países mais prósperos e os estados democráticos irão aumentar. Em decorrência dessa instabilidade, como implicação dos diferentes povos em alcance mútuo com os

múltiplos biomas ao redor do Planeta, exibem-se variantes formas de exploração e apropriação do território, ou seja, biodiversidade.

A multiplicidade de biodiversidade corresponde, mais ou menos proporcionalmente, em variedade de sociobiodiversidade. Em nível brasileiro, exemplificam-se mais de duzentos povos indígenas, além de diversas comunidades tradicionais, entre extrativistas, pescadores, quilombolas, agricultores familiares, etc., que são possuidores de amplo conhecimento próximo aos ecossistemas, dentro dos quais estão limitados.

Desta forma, dentro de uma condição fundada pela contemporaneidade, com vistas a acolher a atividade do mercado, continua a lógica de a concepção financeira ostentar uma importância exagerada, em detrimento da concepção social, cultural e, sobretudo, ambiental. Tal pensamento decorre da validação da padronização do conhecimento, fundada no cerne de que somente a sabedoria e o método de produções científicas, mais designadamente, da ciência, a partir de uma perspectiva ocidentalizada. Assim, o conhecimento acaba voltado para colonizar indiscriminadamente o modelo capitalista, independentemente de critério, do bem às pessoas, de território, de cultura e do meio ambiente em que vivem.

A sociedade globalizada e capitalizada atrela as regras, com isso constata-se o sistema de conhecimento inventado pela revolução científica e as concepções ecológicas de compreender a natureza, que se dão de forma participativa. Shiva (2001, p. 305) defende que a própria natureza é a experiência, e pessoas comuns, como silviculturalistas, agricultores e especialistas em sistemas hídricos, são os cientistas. Seu conhecimento é ecológico e variado, refletindo a diversidade tanto dos ecossistemas naturais como a das culturas geradas por modos de vida, que têm por base a natureza. No mundo inteiro, a colonização de vários povos teve como base uma submissão forçada dos conceitos ecológicos sobre a natureza, e sobre a terra como repositório de todas as formas, latências e forças criativas, território e origem do mundo. O simbolismo da *terra mater*, a terra como mãe de todos, criativa e protetora, foi um símbolo que, embora com formas diversas, era compartilhado no tempo e no espaço, e os atuais movimentos ecológicos no mundo ocidental foram em grande parte estimulados pela recuperação do conceito de Gaia, a deusa da Terra.

Sem desprezar outras ideias, no discurso contra-hegemônico, dentro da realidade da América Latina, e de todos os outros países em desenvolvimento, esses problemas alargam, como alerta Shiva, na medida em que os sistemas tradicionais são supridos por monoculturas, que derivam na extinção de muitas espécies de seres vivos, afora do uso abusivo de agrotóxicos, que instituem novos problemas de saúde para a população rural.

O mercado contemporâneo alavanca o crescimento econômico, quando se trata do encontro entre o conhecimento científico e o saber das comunidades tradicionais. Nesta dinâmica, exemplificativamente, citam-se laboratórios e empresas de cosméticos com sua industrialização baseada em extratos de plantas e vegetais localizados na natureza, e seu patenteamento sobre a propriedade intelectual do produto produzido, e especialmente todo seu lucro. Não se está a trabalhar algo novo, pois, anterior a este processo de industrialização, o conhecimento destes recursos, bem como a maneira de utilizar-se por eles, já era proporcionado pela natureza e aplicado pela tradição das comunidades locais, o que implica uma perda de direitos existentes costumeiramente para esses povos.

Esse seria um novo processo denominado de *Etnobioprospecção*, que incide na prática repetida de corporações multinacionais, na investigação do conhecimento de povos tradicionais acerca do uso que fazem dos recursos disponíveis dentro do bioma que os cerca, com a intenção de identificar as propriedades terapêuticas ou cosméticas destes para futura extração e comercialização privada. Daí, falar-se no resultado desta prática, no lucro econômico às corporações bioquímicas, na medida em que potencializam a eficácia dos recursos naturais.

Shiva (2001, p.101) questiona e alerta para esta situação, apreciando que, dos mais de cem princípios ativos presentemente, isolados na medicina moderna, 75% têm utilidades que foram identificadas pelos sistemas tradicionais. Menos de doze são sintetizados por modificações químicas simples; o restante é extraído diretamente de plantas e depois purificado. Diz-se que o uso do conhecimento tradicional aumenta a eficiência de reconhecer as propriedades medicinais de plantas em mais de 400%. Entretanto, dentro do discurso hegemônico dos cientistas do Norte, atribui-se a responsabilidade da redução da biodiversidade aos países do Sul, justificando, desta forma, a

intervenção de instituições internacionais, com o objetivo de apropriação dos saberes e conhecimentos locais necessários para a identificação das espécies e suas propriedades terapêuticas e medicinais.

Nesse cenário, Santos (2005, p. 23) aplica a expressão *imperialismo ecológico* ou o termo *bioimperialismo*, dentro de um contexto de interação, que reproduz as relações coloniais do período moderno.

É importante que se mencione, no que pertence às pesquisas científicas sobre a natureza, que a biodiversidade é bem coletivo, de modo que os valores sociais decorrentes desta riqueza constituem que o financiamento destas sejam públicos e que reverta para toda a sociedade, diferentemente do que se observa na atualidade. Esses investimentos precisam ser públicos, na ordem que os benefícios se desdobram a toda população e não somente aos que podem pagar pelos produtos gerados ou aqueles que são alvo de medidas sociais compensatórias.

Considerando a necessidade de participação da sociedade, igualmente passa a ser considerada como uma prática paradigmática, avaliando as diferentes dimensões da cidadania, civil, política e social, onde surge uma nova fase de participação cidadã, a ecológica.

Esse é o ideário para que o ser humano constituísse suas relações baseadas em valores de ética e fraternidade, adotando deveres e obrigações com todos os membros da comunidade biótica, tendo assim influências diretas nas ações humanas e no planeta.

Jurídica e politicamente, a sociedade, embora organizada democraticamente, não compreendeu a importância própria desta nova conexão entre sociedade e natureza, embora seus efeitos já sejam preditos, como suscita Smith (1998, p. 130-131); a cidadania ecológica levará a espécie humana a uma reavaliação fundamental das suas capacidades para agir sobre o meio ambiente. A complexidade, a incerteza e a interconexão crescente de todas as coisas vivas, bem como os sistemas que sustentam a vida das mesmas, tornam a reavaliação das obrigações humanas ainda mais imperativas. Muitas escolhas pessoais básicas, anteriormente consideradas invioláveis, serão submetidas ao desafio. Isto envolve mais do que outra mudança na fronteira público-privada, pois significa a cedência da própria distinção. Numa situação desse tipo, as

personificações institucionais das esferas privada e pública, ou seja, a sociedade civil e o Estado estarão em dúvida.

Toda esta lógica científica evidencia que, paralelamente à destruição da natureza, deu-se ainda o processo de destruição da natureza como propriedade pública, ou seja, algo a que todos têm acesso, e pelo qual todos são responsáveis; as terras comunitárias essenciais para a transformação de recursos naturais.

A biodemocracia, portanto, versa em enxergar a terra de maneira integrativa da biosfera, não somente de forma exclusivista do Norte, ou seja, é uma democracia ecológica que inclui todos os seres vivos, de tal maneira na biodiversidade como na diversidade cultural, econômica, social ou política, e aponta na direção de asseverar que as outras espécies e os ecossistemas, que não possam vir a ter os seus próprios parlamentos, tenham voz e poder político, através dos seres humanos. Caso contrário, pode-se assistir a um ecocídio¹ ou biocídio.² Na pretensão de romper com paradigmas esgotados, pode parecer a ideia ilusória mas não, é singular, inovador sim, pouco difundido para novas ameaças.

Na intenção, portanto, de oferecer possíveis respostas, a fraternidade e a biodemocarcia são variáveis que baseiam a construção de uma nova ordem; entretanto carece haver uma desconstrução do Estado capitalista vigente e dar início a uma conscientização por parte dos seres humanos inseridos no Planeta. Deste modo, o caminho indicará mudanças para uma era planetária.

Segundo Bhabha (2013, p. 237), a estrutura histórica concebida é vista dentro da diversidade do poder institucional e do eurocentrismo ideológico, ou seja, há universalização do seu discurso no sentido acadêmico e cultural, bem como econômico e político, portanto, território e cidadania se encontram dentro deste patamar eurocentrista.

Ao se reportar à questão, Wolkmer (2007, p.102) observa que o conjunto das necessidades humanas varia de uma sociedade ou cultura para outra,

¹ A palavra é empregada à violência considerada crime contra espécies de animais ou vegetais do Planeta, em razão da ação humana que opera em nome do capitalismo, alavancando a ampliação de limites territoriais.

² Considera-se o que, de qualquer maneira, com violência declarada ou não, direta ou indiretamente, contribui demasiadamente para a extermínio de qualquer espécie viva, incluindo o homem.

envolvendo amplo e complexo processo da dessocialização. (Há que distinguir, portanto, na problematização das necessidades, suas implicações contingentes com exigências de legitimação).

Como assinalou Alexis de Tocqueville (2000, p. 7), não há revoluções que não devolvam antigas crenças, debilitem a autoridade e obscureçam as ideias comuns. Portanto, as questões aqui levantadas fazem com que os estudos se sustentem no plano fático, rumando à construção de um Estado verdadeiramente democrático e não colonizado hegemonicamente.

Dessa forma, é possível, a partir dos posicionamentos elencados, acreditar que há lugar para o novo, além fronteira, além de conceitos fechados sobre território, nação e povo. A biodemocracia, como outros temas, é uma leitura de nosso tempo, na desconstrução da colonialidade do saber. Uma abertura de debates socioambiental, repousada na ideia de sustentabilidade instituída na fraternidade, na diversidade e na democracia em escala planetária, com procedências locais e consciência global.

Considerações finais a título de resposta provisória

Ao se tratar de temas relevantes, na área da proteção ao meio ambiente, se tem a certeza de que não serão poucos os desafios, principalmente na construção de um novo saber. Definitivamente, da finalidade fundamental deste estudo, evidencia-se a análise de uma complexidade estabelecida nas relações entre os seres humanos com a natureza.

Neste processo, é indispensável conferir teóricos pertencentes à corrente de pensamento da decolonialidade, bem como rever o conjunto de práticas representacionais que comunicam a produção de concepções de mundo, afora de buscar reconectar as evidências tendenciais quanto ao desenvolvimento sustentável, em termos da globalização e capitalismo, objetivando fomentar as vantagens de todos os seres vivos, distinguindo, portanto, novos rumos para repensar o saber sobre o meio ambiente sustentável.

Esse quadro é fator decisivo para alavancar a base científica dos doutrinadores empregados interdisciplinarmente, os quais observam a importância de fortalecer a participação de todos nesta busca, tornando o poder mais forte, uma vez que a sociedade como um todo, não somente a de latino-

americanos, participa das decisões do mundo social, fortalecendo diversos níveis de atuação.

Interessa, portanto, a proposta de rever os conhecimentos adquiridos ao longo do tempo e questionar verdades postas. E, a partir disso, conhecer variáveis importantes como a biodemocracia. Este novo conhecimento comum fará avançar as próprias teorias, porque a compreensão da “decolonialidade” ocorre num intenso processo criador, que vivencia um momento de grande efervescência teórica, no modo inclusivo de revisão autocrítica interna.

Portanto, no seio dessa proposta, o contraditório foi trabalhado de maneira diferenciada; o que se nota do exposto é que a sociedade contemporânea, surgindo de uma “periferia”, onde era tratada como colonial, designadamente no que tange ao meio ambiente dentro de sua complexidade elevada, é capaz de emergir de conceitos antigos para ideias inovadoras, como biodemocracia e decolonialidade, pois ambas servem como instrumentos para a razão de manter o meio ambiente e os demais direitos no plano de desenvolvimento sustentável, integrado a todos os cidadãos.

Referências

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, 2013.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade*: para uma teoria geral da política. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- BOEIRA, Marcus P. R. *A natureza da democracia constitucional*: um estudo sobre as 5 causas da democracia na CRFB/88. Curitiba: Juruá, 2011.
- CAPRA, Fritjof. *As conexões ocultas*: ciências para uma vida sustentável. Trad. de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Cutrix, 2005.
- CORONIL, Fernando. *Mas allá del occidentalismo*: hacia categorías históricas no imperiales. La Habana: Casa de las Américas, 1999.
- LOUREIRO, Carlos Frederico. *O movimento ambientalista e o pensamento crítico*: uma abordagem política. Rio de Janeiro: Quartet, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*: o social e o político na pós-modernidade. 3 ed. Porto: Afrontamento, 1994.
- _____. *Semear outras soluções*: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SARTORI, Giovanni. *The theory of democracy revisited*. New Jersey: Chatam, 1987.

SHIVA, Vandana. *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SMITH, Mark J. *Manual de ecologismo: rumo à cidadania ecológica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América. Sentimentos e opiniões*: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o Estado social democrático fez nascer entre os americanos. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TOYNBEE, Arnold. *A humanidade e a mãe-terra: uma história narrativa do mundo*. 2. ed. Rio de Janeiro, 1987.

QUIJANO, Aníbal. Fujimorismo y populismo. In: LARA, F. Burbano de. (Ed.) *El fantasma del populismo*. Caracas: Nueva Sociedad/ILDIS; Lima: Amauta, 1998. v. IX, n. 9.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Fundamentos da história do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. *Introdução ao pensamento crítico*. São Paulo: Acadêmica, 2010.

12

Reflexões sobre as políticas culturais no período de exceção: avanços e retrocessos

Margarete Panerai Araújo*
Judite Sanson de Bem **
Moisés Waismann ***

Introdução

A política cultural passou por movimentos políticos significativos na trajetória brasileira. Desde a monarquia portuguesa, cruzou-se por proibições, censuras; estado de exceção, oposto ao estado de direito; interdições, emergência nacional, agressões efetivas por forças de diversas ordens, que promoveram ameaças à ordem constitucional democrática. Este capítulo tem por objetivo geral oferecer algumas reflexões sobre as políticas culturais, sua trajetória sociopolítica e alguns momentos inaugurados pelo autoritarismo, que causaram instabilidades no País e que se mantiveram mesmo depois do fim do período de exceção. Metodologicamente, o estudo foi puramente bibliográfico. Justifica-se que o tema proposto pelo livro tem um viés transversal na linha de pesquisa de Memória e Gestão Cultural do Pós- Graduação de Memória e Bens Culturais.

O capítulo aborda ainda algumas ponderações sobre as seguintes questões reflexivas: Como foi a trajetória das políticas culturais no Brasil? Avançamos ou

* Pós-Doutora em Administração Pública e de Empresas em Políticas e Estratégias pela FGV/Ebape/RJ (2013). Pós-Doutora em Comunicação Social, Cidadania e Região pelas Cátedras Unesco e Gestão de Cidades na Umesp (2010). Doutora em Comunicação Social pela PUCRS (2004); Professora e pesquisadora na linha de pesquisa Memória e Gestão Cultural, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais (Unilasalle). E-mail: mpanerai@terra.com.br

** Pós-Doutora em Economia da Cultura pela UFRGS (2014). Doutora em História Íbero-Americana PUCRS (2001). Professora e pesquisadora na linha de pesquisa Memória e Gestão Cultural, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais (Unilasalle). E-mail: jsanson@terra.com.br

*** Doutor em Educação pela Unisinos (2013). Professor e pesquisador na linha de pesquisa Memória e Gestão Cultural vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais (Unilasalle). Coordenador do Observatório Unilasalle; Trabalho, Gestão e Políticas Públicas. E-mail: Moises.waismann@bol.com.br

retrocedemos no período de exceção? Quais foram as expectativas futuras depois do período de exceção? Assim, o estudo foi dividido em quatro sessões. Por último, considerações finais e referências utilizadas.

Avanços e retrocessos nas políticas culturais

Primeiramente destaca-se que o Estado de exceção acontece, quando algumas leis ou dispositivos legais são suspensos e/ou não aplicados e, antes de desenvolvê-los o capítulo em diferentes fases, é relevante que se defina o conceito de políticas culturais. De acordo com Rubim (2007), há diferentes noções de políticas culturais, mas este texto se baseará no conceito definido por Canclini:

Los estudios recientes tienden a incluir bajo este concepto al conjunto de intervenciones realizadas por el estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o transformación social. Pero esta manera de caracterizar el ámbito de las políticas culturales necesita ser ampliada teniendo en cuenta el carácter transnacional de los procesos simbólicos y materiales en la actualidad. (Apud RUBIM, 2007, p. 102).

Rubim e Rocha (2012, p. 29) descreveram que a “trajetória brasileira das políticas culturais produziu tristes tradições e enormes desafios”. Isso porque, desde o Brasil Colônia, passando pelo Império ou mesmo na chamada República Velha (1889-1930), foram períodos caracterizadas por uma sociedade de exclusão, com impedimento ao desenvolvimento da educação, das universidades e do acesso à cultura.

Viu-se, na década de 30, a articulação das novas e antigas elites e, apesar do chamado novo regime, as mudanças sociais, como o fim da política café com leite, a reforma constitucionalista, com o início do Estado Novo, a industrialização e mudanças do modernismo desenvolveram duas práticas quase simultâneas, de alterações significativas que inauguraram as políticas culturais no Brasil. Rubim e Rocha (2012, p. 30) autodenominaram de dois experimentos:

[...] a passagem de Mário de Andrade pelo Departamento de Cultura da Prefeitura da cidade de São Paulo (1935-1938) e a implantação do Ministério da Educação e Saúde, em 1930, e mais especificamente a

presença de Gustavo Capanema, à frente deste ministério no período de 1934 até 1945.

Isso se justificou porque, segundo Rubim e Rocha (2012, p. 33), essa “[...] gestão inauguradora de Vargas/Capanema criou uma outra e difícil tradição no país: a forte relação entre governos autoritários e políticas culturais nacionais que irá marcar de modo substantivo a história brasileira”. Nesse sentido, percebeu-se que as políticas culturais, já no seu início, valorizaram o nacionalismo e reapresentaram uma caracterização do povo brasileiro. Quanto à presença e às ações de Mário de Andrade, este foi responsável por:

1. Estabelecer uma intervenção estatal sistemática abrangendo diferentes áreas da cultura; 2. Pensar a cultura como algo “tão vital como o pão”; 3. Propor uma definição ampla de cultura que extrapola as belas artes, sem desconsiderá-las, e que abarca, dentre outras, as culturas populares; 4. Assumir o patrimônio não só como material tangível e possuído pelas elites, mas também como algo imaterial, intangível e pertinente aos diferentes estratos da sociedade; 5. Patrocinar duas missões etnográficas às regiões amazônica e nordestina para pesquisar suas populações, deslocadas do eixo dinâmico do país e da sua jurisdição administrativa, mas possuidoras de significativos acervos culturais. (RUBIM, 2007, p. 103).

Essas fases apresentadas permitiram inaugurar um novo olhar nacional e estratégico de acolhimento de artistas e intelectuais, além das intervenções, que vieram com a criação do Departamento de Informação e Propaganda (DIP), combinando repressão, proibição, restrição com a determinação de empreender o desenvolvimento do meio cultural. Várias legislações, nessa época, foram criadas para o “cinema, a radiodifusão, as artes, as profissões culturais, etc., e a constituição de inúmeros organismos culturais. No âmbito dessas organizações, cabe destacar o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan)”; (RUBIM; ROCHA, 2012, p. 32). De acordo com Resende et al.:

O SPHAN começou a funcionar em 1936, a partir de determinação presidencial dirigida ao ministro da Educação e Saúde Pública, Gustavo Capanema. Oficialmente, contudo, o órgão só foi criado no ano seguinte com a promulgação, em 13 de janeiro de 1937, da Lei nº. 378. O SPHAN foi integrado à estrutura do Ministério da Educação e Saúde (MES), na categoria de Instituições de Educação Extraescolar dos Serviços relativos à Educação. (2017, p. 1).

Essas políticas culturais foram sinônimas, tanto de ausências, como de movimentos pontuais. Contudo, viu-se de 1940 e 1950 que Celso Furtado, pensador da Comissão Econômica para a América Latina (Cepal), publicou a teoria do desenvolvimento para a elaboração de políticas nacional-desenvolvimentistas e optou por discutir os aspectos da cultura nacional e sua relação com o desenvolvimento, segundo Barbalho. (BARBALHO et al., 2011, p. 108).

No período de 1945 a 1964, as políticas culturais do Estado brasileiro, com exceção das intervenções do Sphan, praticamente inexistem. Algumas ações particulares podem ser citadas como: em 1953 a instalação do Ministério da Educação e Cultura, promoção e implantação de universidades no País, além da campanha em favor da defesa do folclore e a criação do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb), órgão vinculado ao MEC. O Iseb dedicou-se a estudos, pesquisas e reflexões sobre a realidade brasileira e foi um dos maiores produtores do ideário nacional-desenvolvimentismo no País. Além disso, vários centros populares de Cultura (CPC) também foram instalados, mas posteriormente fechados. Ficou evidente a relação da teoria de Furtado no ministério do Planejamento, nos anos 1960. Outras ações e nomes também foram importantes, no período militar (1964-1968), como o Movimento de Cultura Popular, inaugurado em Recife em 1960 e em Pernambuco em 1963, por Miguel Arraes, e o movimento de Paulo Freire com sua pedagogia do oprimido, que se expandiu e ampliou a visão de cultura.

A ditadura validou a repressão e (re)configurou a cultura!

Houve um circuito cultural escolar-universitário, que foi midiatizado e promoveu um investimento de infraestrutura na área de telecomunicações, com o desenvolvimento de indústrias culturais, sob o controle dos meios audiovisuais e da simbologia de uma política de segurança nacional. Segundo Rubim e Rocha (2012), essa foi uma época de vazio cultural contrariado apenas pela cultura “marginal”. Foi num “segundo momento (final de 1968-1974), que a mais brutal ditadura, onde a violência, prisões, tortura, assassinatos e censura sistemática, bloqueava toda a dinâmica cultural anterior” (RUBIM; ROCHA 2012, p. 33), deixou marcas mais evidentes.

A atuação dos militares na cultura atingiu seu ápice no governo Geisel (1974/1978), durante a gestão de Ney Braga no MEC; nesse sentido, ficaram

claras algumas experiências no âmbito cultural. Conforme Batistella (2014), Ney Braga foi o governador paranaense que esteve envolvido direta e “silenciosamente” no golpe. Inclusive divulgando um manifesto de solidariedade à Marinha, em defesa das instituições democráticas e contra a indisciplina e a subversão da ordem. Na sua gestão viu-se:

1. a criação e o desenvolvimento da Funarte, outra das instituições emblemáticas de políticas culturais no Brasil, a partir da experiência do Plano de Ação Cultural de 1973;
2. no Plano Nacional de Cultura (1975), inúmeras instituições culturais são criadas. Esse plano contemplava diretrizes e ações da constituição como, por exemplo, um conceito limitado de cultura: “No Decreto-lei nº 200, de 1967, [...] entendia a cultura como as letras, as artes e o patrimônio histórico, arqueológico, científico e cultural do País, além do Decreto-lei nº 74, de 1966, que criou Conselho Federal de Cultura”. (RIBEIRO, 2014, p. 03). As discussões sobre a PNC foram conduzidas pelos membros do Conselho Federal de Cultur, a partir de 1974;
3. também houve mudanças, nas antigas concepções de patrimônio vigentes no País, mantendo ainda limitações, devido à persistência de alguns traços comuns como a “retórica da perda”;
4. fazem parte deste período: o Conselho Nacional de Cinema (Concine), o Conselho Nacional de Direito Autoral (CNDA), as reformulações da Empresa Brasileira de Filmes (Embrafilme), e o aumento dos investimentos no Instituto Nacional do Livro (INL); (CPDOC/FGV, 2017).

Os argumentos de Furtado, segundo Barbalho et al., (2011), tornaram-se simbólicos a partir dos anos 80. Para ele a implantação de um sistema cultural deveria envolver três âmbitos: da cultura material, da cultura não material e o outro, que se situa além do sociopolítico, ou seja, dos mais altos valores da cultura, que leva a transmutação de meios em fins. Assim, vale a pena relembrar, para Furtado, que a cultura:

[...] não se restringe às artes, como é comum a determinado pensamento elitista, mas se aproxima de conceitos mais amplos definidos pela Sociologia e pela Antropologia. Cultura seria então a forma como cada sociedade se organiza simbolicamente, portanto, possuiria uma dimensão totalizadora e sistêmica. A cultura estaria sujeita a constantes transformações que ocorrem no sentido de seu enriquecimento – enriquecimento este que, em

períodos de eclosão de criatividade nos diversos âmbitos culturais, acontece de forma mais rápida do que em outros momentos. (BARBALHO et al., 2011, p. 108).

Assim, o fim do regime militar caracterizou avanços e recuos. Desde 1985, houve, pelo Decreto 91.144/85, que a desvinculação da cultura da área da Educação. A cultura e sua tradição de instabilidade passaram por muitas mudanças no governo do Sarney. Segundo Barbalho (2007), a criação do Ministério da Cultura (MinC), em março de 1985, não poderia ser vista como uma

[...] demarcação do primeiro governo civil, mesmo que eleito indiretamente, após 1964 com as políticas culturais desenvolvidas pelos governos militares. A defesa de um ministério para o setor já era feita há muitos anos por determinados intelectuais que sempre estiveram próximos ao poder, inclusive, como peça fundamental para a defesa e a integração nacionais, pois reforçaria os valores internos, legítimos, contra a importação de valores exógenos, prejudiciais à segurança nacional (BARBALHO et al., 2011, p. 108).

O fim do período militar deixou várias atribulações sociais, econômicas e políticas, que deveriam ser resolvidas, instalando um novo momento democrático.

Novas políticas culturais pós-exceção

Em 1986, foi criada a chamada Lei Sarney, primeira lei brasileira de incentivos fiscais para financiar a cultura. Introduziu-se uma ruptura radical marcada pelos financiamentos à cultura. O Estado reduziu seu financiamento direto e propôs que as verbas fossem buscadas no mercado, mas grande parte dos recursos ainda eram públicos, decorrentes do mecanismo de renúncia fiscal. (LISBOA FILHO et al., 2015).

A própria Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, abordou uma nova cultura, garantindo que os indivíduos do País podiam ter acesso às fontes da “cultura nacional (fonte como conhecimento e local de origem de determinada cultura ou ainda como local e forma de produção da cultura), além de apoiar e incentivar a valorização e a difusão (divulgação, distribuição) das manifestações culturais”. (LISBOA FILHO et al., 2015, p. 45).

No ano de 1990, o Ministério da Cultura (MinC) foi transformado em Secretaria (Lei 8.020/90), vinculada à Presidência da República pelos desmantelamentos de Collor. Virou novamente Ministério em 1992 (Lei 8.490/92), passando por uma reorganização, em que as políticas públicas foram recriadas em 1993, por Itamar Franco. A lógica de financiamento se expandiu para estados e municípios e para outras leis nacionais, a exemplo da Lei do Audiovisual (Governo de Itamar Franco), que ampliou ainda mais a renúncia fiscal. Com ela e as mudanças da Lei Rouanet, o recurso utilizado era quase integralmente público, segundo Lisboa Filho et al. (2015).

O Programa Nacional de Apoio à Cultura (Pronac) foi implementado pela Lei Rouanet (Lei 8.313/91), com a finalidade de estimular a produção, distribuição e o acesso aos produtos culturais; de promover e difundir a diversidade cultural local e regional e conservar o patrimônio histórico-brasileiro. Realizaram ainda duas possibilidades:

- Fundo Nacional de Cultura (FNC), um fundo de natureza contábil, com prazo indeterminado;
- Incentivo Fiscal (LIC) também chamado de Mecenato ou renúncia fiscal, tinha por objetivo estimular o patrocínio da iniciativa privada ao setor cultural. O produtor cultural apresentava projeto ao MinC que, sendo aprovado, ficava autorizado a buscar recursos em pessoas físicas ou empresas privadas. Essas, ao patrocinarem os projetos, abatiam parte do valor investido no momento de pagar o Imposto de Renda.

No governo Fernando Henrique Cardoso (FHC) e de Francisco Weffort, houve uma política de cultura que se concentrou em ampliar a utilização das leis de incentivo pelo mercado. Assim, com exceção de algumas políticas setoriais, um longo período de instabilidade, pouco colaborou para a consolidação institucional do Ministério, conforme destacou Rubim e Rocha (2012).

No governo do Lula, viu-se o diálogo com a sociedade civil, que deu um caráter ativo. Ou seja, programaram políticas culturais em circunstâncias democráticas e, nesse sentido, proliferaram os seminários; as câmaras setoriais, as conferências, inclusive culminando na Conferência Nacional de Cultura.

Nesta perspectiva, lembraram Lisboa Filho et al. (2015) que os investimentos do ministério, na área da economia da cultura e da economia criativa e de sua ação no IBGE, no sentido de produzir informações culturais,

adquiriram notável funcionalidade e já apresentam seus primeiros resultados. Outros movimentos assumiram lugar central nessa construção de políticas de Estado, no campo cultural: a implantação e o desenvolvimento do Sistema Nacional de Cultura (SNC) e do Plano Nacional de Cultura (PNC).

O Plano Nacional da Cultura (PNC), Lei 12.343/2010, segundo Rubim e Rocha (2012), orientava o Poder Público nas políticas públicas, na área da cultura, com objetivos, diretrizes, estratégias e metas de programas, projetos e ações que garantam a valorização, o reconhecimento, a promoção e preservação da diversidade cultural. Para isso foi criado o Sistema Nacional de Cultura (SNC), responsável pelo relacionamento das cidades e dos estados.

Lisboa Filho et al. (2015) comenta que os estados e o municípios passam a fazer parte do Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais (SNIIC), um sistema que permite o acesso a informações da área cultural, em um único lugar (banco de dados nacionais). O PNC em vigor tem validade até dezembro de 2020, sendo composto por 36 estratégias, 274 ações e 53 metas a serem implementadas pelo MinC, em parceria com os governos estaduais e municipais.

Este capítulo se propôs a algumas reflexões sócio-históricas sobre as políticas culturais do Brasil, que causaram grandes instabilidades, no períodos de exceção e de democratização.

Considerações finais

A cultura e seu significado ainda envolvem muitas especificidades. A gestão pública deveria entender os conceitos para delimitar o alcance e a finalidade das administrações no campo das políticas culturais. Conforme Chauí (2006), a cultura se assemelha à civilização e ao progresso. Sendo uma arena de disputa de significados, seus enfrentamentos envolvem as dimensões sociológicas e antropológicas, que delimitam as novas políticas públicas. O capítulo se propôs a apresentar algumas reflexões sobre as políticas culturais do Brasil, sua trajetória sociopolítica e, principalmente, sobre o período de exceção. Dos questionamentos efetuados inicialmente, viu-se que a trajetória das políticas culturais no Brasil foi marcada por ausências e por movimentos pontuais que permitiram avanços e retrocessos até os dias de hoje. As expectativas estão no estabelecimento de tradições engendradas numa trajetória do passado, que

ainda caracteriza nosso momento atual. Essas instabilidades políticas devem permitir uma nova tessitura para dar continuidade à consolidação de uma política nacional de cultura, que garanta as transformações voltadas à participação popular, ao protagonismo, ao empoderamento e à autonomia dos movimentos culturais brasileiros.

Referências

- BATISTELLA, A. O governo Ney Braga e o golpe civil-militar de 1964 no Paraná. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA, 14., 2014. *Anais...* Disponível em: <<http://www.erh2014.pr.anpuh.org/anais/2014/11.pdf>>. Acesso em: nov. 2017.
- BARBALHO, A. Políticas culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA – ENECULT, 3., 2007, Salvador. *Anais...* Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBa, 23 a 25 de maio de 2007. Disponível em: <<http://files.ifestcircomira.webnode.com/200000080-ce313d025a/Leitores,%20espectadores%20e%20internautas.pdf>>. Acesso em: nov. 2017.
- BARBALHO, A. et al. (Org.). *Cultura e desenvolvimento: perspectivas políticas e econômicas*. Salvador: Edufba, 2011. (Coleção cult).
- BOTELHO, I. A política cultural e o plano das ideias. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA – ENECULT, 3., 2007, Salvador. *Anais...* Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBa, 23 a 25 de maio de 2007. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2007/IsauraBotelho.pdf>>. Acesso em: nov. 2017.
- BRASIL. *Constituição*. Constituição da República Federativa do Brasil. Texto consolidado até a Emenda Constitucional, 64, de 4 de fevereiro de 2010. Brasília, DF: Senado Federal/Secretaria Especial de Informática, 2013.
- BRASIL. *Ministério da Cultura*. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br>>. Acesso em: nov. 2017.
- CALABRE, L. Políticas Culturais no Brasil: balanço e perspectivas. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA – ENECULT, 3., 2007, Salvador. *Anais...* Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBa, 23 a 25 de maio de 2007. Disponível em: <<http://rubi.casaruibarbosa.gov.br/bitstream/fcrb/451/2/Calabre,%20L.%20-%20Politicas%20Culturais%20no%20Brasil>>. Acesso em: nov. 2017.
- CANCLINI, N. G. Definiciones en transición. In: MATO, Daniel (Org.). *Cultura, política y sociedad*. Buenos Aires: Clasco Libros, 2005.
- CHUVA, M. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. *TOPOI*, v. 4, n. 7, p. 313-333, jul-dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v4n7/2237-101X-topoi-4-07-00313.pdf>>. Acesso em: nov. 2017.
- CHAUI, M. *Cidadania cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.

- CPDOC/FGV. *Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP)*. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/FatosImagens/DIP>>. Acesso em: nov. 2017.
- CPDOC/FGV. *Instituto Superior de Estudos Brasileiros*. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/instituto-superior-de-estudos-brasileiros-iseb>>. Acesso em: nov. 2017a.
- CPDOC/FGV. *Nei Amintas de Barros Braga*. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/nei-amintas-de-barros-braga>>. Acesso em: nov. 2017.
- FONSECA, M. C. L. *Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/politicas_sociais/referencia_2.pdf>. Acesso em: nov. 2017.
- LISBOA FILHO, F. F. et al. *Birô de empreendedorismo cultural: gestão e produção cultural* Santa Maria: UFSM, Pró-Reitoria de Extensão, Secretaria de Estado da Cultura, 2015.
- REZENDE, M. B. et. al. *Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) 1937-1946*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos>>. Acesso em: nov. 2017.
- RIBEIRO, M. R. *Outros significados para a expressão “patrulhas ideológicas”*: a PNC e seus impactos no cinema brasileiro na segunda metade da década de 1970. Intercom – XXXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Foz do Iguaçu, PR – 2 a 5/9/2014. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/3207155-Outros-significados-para-a-expressao-patrulhas-ideologicas-a-pnc-e-seus-impactos-no-cinema-brasileiro-na-segunda-metade-da-decada-de-1970-1.html>>. Acesso em: nov. 2017.
- RUBIM, A. A. C. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições. *Revista Galáxia*, São Paulo, n. 13, p. 101-113, jun. 2007.
- RUBIM, A. A. C.; ROCHA, R. (Org.). *Políticas culturais*. Salvador: Edufba, 2012.
- SILVA, V. M. *A construção da política cultural no regime militar: concepções, diretrizes e programas (1974-1978)*. São Paulo, 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-02072002-100601/pt-br.php>>. Acesso em: nov. 2017.

13

O prisioneiro inumano: repensando relações de poder pelo olhar experimental

Matheus de Mesquita Silveira*

Introdução

A dignidade humana está associada a condições adequadas ao desenvolvimento e à manutenção de estados psicológicos saudáveis, colocando o direito à assistência médica como tão essencial quanto os direitos civis. De fato, uma das grandes questões de nosso tempo é que o desenvolvimento de tecnologias, muitas vezes, sacrifica a equidade pela eficácia, caracterizando uma disparidade no tratamento de doenças relativas à condição econômica e social. Num escopo mais amplo, é preciso olhar para as diferentes formas de organizações sociais existente, de modo que a promoção dos direitos sociais e econômicos seja o principal objetivo de políticas públicas de saúde e dos direitos humanos no século XXI.

O objetivo deste capítulo não será discutir os tratados e as convenções que constituem o fundamento dos direitos humanos. Antes disso, pretende-se levantar algumas questões relevantes acerca do estudo de fenômenos sociais, a partir de uma abordagem experimental dentro do escopo da saúde mental. Um estudo das relações entre os estados psicológicos dos indivíduos e a violação de direitos humanos, provenientes da violência estrutural, procura exatamente traçar uma anatomia comportamental universal. O ponto aqui é ir além do apontamento de situações, nas quais é verificada uma relação entre danos psicológicos e violência carcerária, mas também auxiliar no desenvolvimento de uma anatomia comportamental destes fenômenos, possibilitando uma nova forma de melhorar a saúde daqueles que são vítimas desta realidade violenta.

* Professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, e membro do *International Wolf Center*.

Relação entre legalidade, saúde mental e direitos humanos

Embora este estudo possua um viés marcadamente antropológico, não abraçarei tendências redutivas particularistas ou relativistas comumente associadas à disciplina. Conforme Campbell (1972), balizar o relativismo cultural, a partir de uma teoria metaética, não o torna incompatível com a universalização de valores. Neste sentido, sustenta-se que as violações da dignidade humana não devem ser normatizadas, devido ao reforço de etnias ou ideologias culturalmente específicas de determinada região. Aqui o viés antropológico, em comum com perspectivas naturalistas, possibilita colocar em contextos mais amplos tanto abusos de poder quanto a retórica discursiva gerada por eles. “Embora a expressão “tortura ou tratamento cruel, inumano ou degradante” sirva hoje como um critério transcultural para realizar julgamentos morais e legais sobre a dor e o sofrimento, no entanto, deriva histórica e culturalmente muito do seu sentido operacional”.¹ (ASAD, 1997, p. 285, tradução do autor).

Além disso, esses campos de estudo permitem que a compreensão de violações de direitos humanos esteja sustentada por análises mais amplas sobre a relação do poder e das desigualdades sociais com a estrutura psicológica da espécie humana. Considerando que uma visão estritamente legalista ou institucional sobre relações de poder tende a obscurecer o impacto interno nos indivíduos envolvidos na dinâmica de violações deste tipo, abre-se espaço para estudar estas situações, a partir das patologias do poder. Segundo Farmer (1996), a força motriz que sustenta muitas violações deste tipo está baseada não só em desigualdades sociais, mas também na assimetria das relações de poder. O resultado é que a violência contra indivíduos está inserida no entrincheiramento de estruturas sociais assimétricas, como as encontradas na prisão.

Comparado ao espectro mais amplo de estudos filosóficos e antropológicos, o campo dos direitos humanos é bastante recente. Desta forma, definir sua correlação com a psicologia converge para uma tentativa de desenvolver olhares diferentes sobre a questão. Do ponto de vista da legalidade, a discussão sobre direitos humanos se concentra nos direitos civis e é, em si,

¹ Although the phrase “torture or cruel, inhuman, or degrading treatment” serves today as a cross-cultural criterion for making moral and legal judgments about pain and suffering, it nevertheless derives much of its operative sense historically and culturally. (ASAD, 1997, p. 285).

muito anterior a abordagens pelo viés da saúde mental. Segundo Steiner e Alston (1996), o estilo acadêmico típico de abordagem se dá exatamente no campo do direito. Isso não é surpreendente, visto que o movimento dos direitos humanos lutou muito para adquirir um estatuto legal semelhante a outras áreas da esfera jurídica.

Mesmo em termos legais, o movimento internacional de direitos humanos é essencialmente um fenômeno moderno. Argumenta-se que tenha iniciado apenas com os julgamentos de Nuremberg.² Como resultado, foram constituídos tribunais internacionais para julgar crimes de guerra, como nos Balcãs e em Ruanda. A questão é que, mesmo quase 70 anos após a Declaração Universal dos Direitos Humanos e da IV Convenção de Genebra, o que há de ser apresentado acerca destes esforços? De acordo com Neier (1998), a recente revisão da história de diversos tratados e acordos contra tratamentos carcerários degradantes e inumanos aponta que os mesmos foram tocados, em grande parte, mediante sua violação.

Não é possível correlacionar o crescimento significativo na publicação de documentos de direitos humanos a uma queda estatisticamente relevante na quantidade de abusos destes direitos. A discussão se essas leis são vinculativas ou não constitui um debate central na literatura jurídica e não ganha, necessariamente, o caráter de instituição destes direitos. Ao expandir o conceito para as esferas sociais e econômicas, o fosso entre a realidade e a idealização é ainda maior.

Ninguém duvida que existe uma norma que proíba a tortura. Nenhum Estado nega a existência de tal norma; e, de fato, é amplamente reconhecido como uma regra habitual do direito internacional pelos tribunais nacionais. Mas, é igualmente claro, por exemplo, nos relatórios de Amnistia Internacional, que a grande maioria dos Estados se envolve sistematicamente na tortura. Caso consideremos que o incumprimento é relevante para a retenção de qualidade normativa, podemos concluir que não há realmente nenhuma proibição de tortura sob o direito internacional habitual?³ (HIGGINS, 1995, p. 20, tradução do autor).

² Hochschild (1998) apresenta uma notável exceção na História, apresentada na mobilização internacional contra o cerco brutal do rei Leopoldo ao Congo, ao qual o autor define como o primeiro significativo movimento internacional de direitos humanos do século XX.

³ No one doubts that there exists a norm prohibiting torture. No state denies the existence of such a norm; and, indeed, it is widely recognized as a customary rule of international law by national courts. But it is equally clear from, for example, the reports of Amnesty International,

Um país que foi considerado, em nível mundial, como exemplo bem-sucedido de luta contra a impunidade associada à tortura carcerária, foi a Argentina. O trabalho de Ciancaglini e Granovsky (1995) teve como importante resultado tornar conhecidas as atrocidades da ditadura militar no País. Neier (1998) ressalta as práticas dos governos latino-americanos de perseguição e eliminação de pessoas identificadas politicamente como de esquerda. Milhares de cidadãos que o governo considerava subversivos, muitos deles estudantes, e a maioria tendo sobrevivido à tortura, foram levados de uma instalação militar em direção ao oceano Atlântico e empurrados para fora do avião. Dussel et al. (1997) trouxe à luz os atualmente conhecidos como voos da morte, que aconteciam em todas as quartas-feiras por dois anos durante esse período.

Os desdobramentos destas atrocidades estão bem documentados, e sua eficácia varia amplamente de acordo com a lente com a qual é estudada. Aqueles com uma visão mais positiva sustentam que um governo civil, eleito democraticamente, investigou e condenou militares importantes, incluindo generais de delataram uns aos outros. No entanto, Neier (1998) argumenta que o indulto e a libertação ou amenização da pena dos criminosos, que realizaram delação premiada significa que, de fato, poucos foram responsabilizados por milhares de assassinatos. Chomsky (1985) relata casos semelhantes na Guatemala, El Salvador, no estado de Chiapas no México e em tantos outros países da América Latina.

Ainda que a situação dos direitos humanos esteja muito aquém da ideal, isto não é motivo para sustentar que processos legais são ineficazes. Pelo contrário, eles trazem à luz o que estava escondido em porões, permitindo que estas questões sejam discutidas e as violações de direitos confrontadas. De fato, a divulgação é o primeiro passo na luta contra a impunidade, e estas organizações, a maioria não governamentais, têm pressionado governos e instituições que se recusam a reconhecer as violações cometidas por seus governantes e líderes. Esses esforços devem servir como um clamor pela união daqueles que procuram constituir tribunais criminais internacionais.

that the great majority of states systematically engage in torture. If one takes the view that noncompliance is relevant to the retention of normative quality, are we to conclude that there is not really any prohibition of torture under customary international law? (HIGGINS, 1995, p. 20).

O ponto em questão, que subjaz este capítulo consiste em que, considerando aquilo que os dados apresentam até a data presente, é necessário olhar para estas questões por vários ângulos, para compreender esses fenômenos em sua totalidade. Neste sentido, estratégias complementares e novas abordagens são criticamente necessárias. O espectro da relação entre saúde mental e direitos humanos, visto a partir do escopo da psicologia social e experimental, e focado na análise do indivíduo, pode proporcionar novas oportunidades e estratégias de enfrentamento, ao mesmo tempo em que dá força a um movimento com necessidade de reforço. Desta forma, o próximo capítulo trata da retórica por trás da justificação de práticas de violação de direitos, sejam elas realizadas dentro ou à margem da lei.

Retórica da segregação e a hipótese disposicional

Conforme visto no capítulo anterior, os esforços da esfera jurídica engendraram uma esclarecedora reforma humanitária, propiciando não só maior debate acerca da responsabilidade de governos com relação à violação de direitos humanos, como proporcionando alguma melhora nas condições físicas das prisões. No que tange a este último aspecto, Zimbardo et al. (1973) apontam que a retórica da reabilitação paulatinamente tornou-se combativa ao discurso do encarceramento punitivo. Apesar disso, a instituição social da prisão ainda é gritantemente falha.

Em bases estritamente pragmáticas, não há reabilitação social advinda do sistema carcerário. Segundo Durose et al. (2015), a taxa média de reincidência superior a 75% nos Estados Unidos é bastante conclusiva acerca deste ponto. Sob o espectro dos direitos humanos, mesmo as prisões institucionalizadas falharam e se transformaram em verdadeiros estados de exceção, dentro de governos democraticamente eleitos. Zimbardo (1973) relata a existência de atrocidades cometidas diariamente, seja entre indivíduos ou grupos rivais, em reação ao sistema penal ou em defesa dele. O pesquisador relata que a experiência da prisão desperta, na maioria dos reclusos, um ódio intenso e desrespeito pela autoridade e ordem social à qual eventualmente retornarão. Ademais, o preço cobrado na deterioração da condição humana, para aqueles que

cujo dever é administrá-la, bem como para aqueles sobre quem é infligido, é incalculável.

A *hipótese disposicional* ordinariamente fundamenta muito da retórica acerca do motivo pelo qual as prisões se encontram em estado deplorável e o porquê de prisioneiros e guardas apresentarem comportamentos antissociais. Embora seja raramente apresentada de forma explícita, ela colabora pela subjetivação de ideologias na qual violações de direitos humanos e civis, no sistema carcerário, está associada à “natureza” tanto dos indivíduos que administram a prisão, quanto dos que estão encarcerados nela. Em outras palavras, segundo Zimbardo (1973), uma considerável causa que contribui para as condições desprezíveis, a violência, brutalidade, desumanização e degradação existente em qualquer prisão pode ser atribuída a características inatas ou adquiridas da população correcional e carcerária.

Dessa forma, tem-se de um lado a afirmação de que a violência e brutalidade que impulsiona o desrespeito de direitos humanos existe porque os guardas são sádicos, carentes de instrução formal e insensíveis ao outro. A retórica avança sustentando que há uma “mentalidade de guarda”, ou seja, uma síndrome de traços negativos inerentes aos indivíduos que trabalham na prisão que engendra o tratamento desumano dos prisioneiros. Por outro lado, há o discurso de que a brutalidade e violência carcerária decorre do confinamento forçado de inúmeros indivíduos com tendências agressivas, que já possuem uma pré-disposição para desrespeitar a lei, a ordem e as convenções sociais.

A hipótese disposicional foi adotada tanto pelos proponentes do *status quo* da prisão (culpando as condições carcerárias na maleficência dos prisioneiros), bem como por seus críticos (atribuindo o mal aos guardas e funcionários, com suas motivações nefastas e estruturas de personalidade deficientes).⁴ (ZIMBARDO et al., 1973, p. 3).

Ao estes indivíduos se mostrarem como incapazes de funcionarem satisfatoriamente dentro da estrutura do “normal” auferida pela sociedade,

⁴ The dispositional hypothesis has been embraced by the proponents of the prison *status quo* (blaming conditions on the evil in the prisoners), as well as by its critics (attributing the evil to guards and staff with their evil motives and deficient personality strictures) (Zimbardo et al., 1973, p. 3).

também não poderão fazê-lo dentro da prisão. Em outras palavras, a culpa não está na instituição, mas nos indivíduos que a compõem. A indiferença pela quebra dos direitos humanos passa a ser uma consequência dessa visão, uma vez que a necessidade da força ou engodo à resolução de qualquer situação de conflito é justificada pelo discurso de que interações violentas são esperadas e devem ser toleradas.

Considerando que situações-limite tendem a levar indivíduos a romperem com a estrutura social, a retórica adotada pela *hipótese disposicional* logo se transverte numa defesa da segregação baseada em aspectos étnicos e culturais como inherentemente maledicentes. Conforme Stern (1998), a simplicidade sedutora deste tipo de discurso localiza a origem dos tumultos da prisão, a corrupção e a reincidência criminal na natureza dos que lá estão, ao invés das condições da própria prisão. Essa retórica simplista cega o olhar para a complexa matriz de forças sociais, econômicas e políticas que se combinam para tornar a prisão uma estado de exceção dentro de um estado de direito. Em vez disso, os rebeldes são identificados, punidos e transferidos para instituições de segurança máxima ou mortos – enquanto o próprio sistema segue essencialmente inalterado, e sua estrutura básica permanece sem ser examinada e contestada.

No entanto, Zimbardo (1973) sustenta que a *hipótese disposicional* não pode ser avaliada de maneira crítica apenas pela observação das configurações carcerárias existentes, posto que necessariamente se confundiriam os efeitos agudos do meio ambiente com as características crônicas das populações de reclusos e guardas. A proposta do autor, para verificar experimentalmente esta questão, foi a de separar os efeitos do ambiente carcerário *per se* daqueles atribuíveis a disposições *a priori* de seus habitantes. Para isso, desenvolveu-se um desenho experimental no qual uma prisão “nova” fora construída, comparável em seu meio social e psicológico elementar aos sistemas penitenciários existentes, mas inteiramente povoada por indivíduos que são indiferenciados em todas as dimensões essenciais do restante da sociedade.⁵ De

⁵ O “experimento de Stanford” foi uma tentativa de investigar os efeitos psicológicos do poder, com foco na relação entre prisioneiros e agentes carcerários dentro da prisão. Foi conduzido na Universidade de Stanford entre 14 e 20 de agosto de 1971, por um grupo de pesquisa liderado pelo professor de psicologia Philip Zimbardo, usando estudantes universitários como voluntários. A pesquisa foi financiada pelo Escritório de Pesquisa Naval dos Estados Unidos, como uma investigação sobre as causas dos atritos entre guardas e prisioneiros na marinha dos Estados

modo a verificar a violação de direitos humanos pelo viés da saúde, na próxima seção faz-se uma relação entre os aspectos motivacionais do uso de poder pelos guardas e seus efeitos na estrutura psicológica dos prisioneiros.

Patologia do poder e despersonalização do outro

Ser um agente carcerário acarreta num *status social* dentro da prisão, uma identificação de grupo e a liberdade de exercer um grau de controle sem precedentes sobre a vida de outros seres humanos. Zimbardo et al. (1973) identificam que esse controle é invariavelmente expresso em termos de sanções, punições e demandas com a ameaça de força física. A dinâmica carcerária não exige que guardas justifiquem racionalmente um pedido e apenas fazer uma demanda é suficiente para que ela seja atendida. O autor acrescenta que muitos dos guardas que apresentaram tal comportamento revelaram, em declarações pós-experimentais, que essa sensação de poder era inebriante.

O uso indiscriminado do poder adquire força autoestimulante e se perpetua no comportamento de indivíduos. Zimbardo et al. (1973) relatam que, em seu experimento, o poder de guarda, derivado inicialmente de um rótulo arbitrário e atribuído aleatoriamente, foi intensificado, sempre que havia a percepção de alguma ameaça dos prisioneiros e, posteriormente, tornou-se a linha de base, a partir da qual seriam iniciados hostilidade e assédio. O autor relata que os que interpretaram o papel de guardas e eram mais hostis em cada turno se moveram espontaneamente para papéis de liderança do grupo, dando ordens e decidindo sobre punições. Em outras palavras, eles se tornaram modelos cujo comportamento foi emulado pelos demais participantes, levando

Unidos. Os guardas e os prisioneiros foram escolhidos aleatoriamente dentre os estudantes universitários que não possuíam nenhum histórico de violência ou transtornos antissociais. Já no segundo dia do experimento, alguns participantes assumiram seu papel como oficiais carcerários e aplicaram medidas autoritárias, submetendo os prisioneiros à tortura psicológica. Muitos dos presos aceitaram passivamente o abuso psicológico e, a pedido dos agentes carcerários, assediaram ativamente outros prisioneiros, que se rebelaram contra os guardas. Dois dos prisioneiros deixaram o experimento no meio, devido a intenso trauma psicológico. Todo o exercício foi abandonado após seis dias devido à intensidade dos sintomas apresentados tanto pelos que interpretaram guardas quanto prisioneiros. As patologias apresentadas pelos participantes serão discutidas na terceira parte deste capítulo.

sistematicamente ao embrutecimento emocional e consequente visão do prisioneiro como inumano.

Não ser duro ou arrogante fora visto como um sinal de fraqueza pelos guardas e até mesmo aqueles “bons”, que não afundaram tanto na síndrome do poder quanto os outros, respeitavam a norma implícita de *nunca contradizer ou mesmo interferir com uma ação de um guarda mais hostil em seu turno*.⁶ (ZIMBARDO et al., 1973, p. 14, tradução do autor).

Os resultados experimentais encontram um eco gritante nas prisões reais. O que se verifica nas relações de poder dentro do sistema carcerário é a redefinição de direitos em privilégios que devem ser conquistados mediante obediência e servidão. A ideia de recompensa ganha contornos de buscar aprovação por parte de prisioneiros, para simplesmente comer, dormir, ir ao banheiro, conversar, fumar, usar óculos ou simplesmente reduzir o tempo de abusos. A própria noção de *reforço positivo* em indivíduos, que se encontram em condições de privação, faz com que direitos a condições minimamente aceitáveis de vida sejam vistas como extremamente gratificantes, no escopo de ambientes tão hostis.

Num estado de exceção, onde os indivíduos ou são impotentes ou poderosos, a falta de poder passa a ser desprezada tanto em si quanto no outro. Dito de outra forma, o próprio sistema incute em prisioneiros e guardas a admiração pelo poder tanto em si como em terceiros, na mesma medida que sua ausência leva à depreciação de si e do outro. O ponto é que, mesmo indivíduos que não apresentaram nenhum traço antissocial fora da prisão, passam a admirar o poder em si, ou seja, ele se torna a recompensa definitiva. Stern (1998) é categórico ao colocar que os prisioneiros logo aprendem os meios para ganhar poder, seja por meio da delação, controle sexual sobre colegas de cela ou desenvolvimento de grupos poderosos. Ao serem libertados, mesmo aqueles que não possuíam comportamentos violentos carregam em si o desejo de nunca mais

⁶ Despite minimal contact between the three separate guard shifts and nearly 16 hours a day spent away from the prison, the absolute level of aggression, as well as more subtle and “creative” forms of aggression manifested, increased in a spiraling function. Not to be tough or arrogant was to be seen as a sign of weakness by the guards, and even those “good” guards who did not get as drawn into the power syndrome as the others respected the implicit norm of never contradicting or even interfering with an action of a more hostile guard on their shift. (ZIMBARDO et al., 1973, p. 14).

se sentirem tão impotentes e tomarão medidas para estabelecer e afirmar algum senso de poder.

A ineficácia de estratégias de enfrentamento⁷ acarreta, no adoecimento a estrutura psicológica do indivíduo, fazendo com que prisioneiros tornem-se extremamente perturbados emocionalmente e desenvolvam ou potencializam traços de comportamento violento e antissocial. A outra forma de comportamento percebida é a da obediência e servidão encontrada em indivíduos que fazem o possível para agradar os agentes carcerários. Eles se juntam aos guardas e ao invés de apoiarem atos de rebeldia ou discordância com o *status quo* da prisão, tratam estes prisioneiros como “causadores de problemas”, que merecem punição pela desobediência. Conforme Walster (1966), é provável que a autoconsideração negativa entre os prisioneiros seja o produto da formação da crença de que a contínua hostilidade, em relação a todos eles, é justificada porque “merecem”. A reação majoritária em situações desta natureza é a da passividade, dependência e derrota emocional.

Quanto maior a imprevisibilidade do ambiente e a crença num mundo justo e ordenado não é mais funcional, a assimetria das relações carcerárias inclina os envolvidos ao distanciamento. A decorrência é a ausência de iniciativa para realizar ação daqueles que não possuem poder, sejam prisioneiros ou guardas. Eles agem a partir de ordens e dificilmente se envolvem propositalmente em qualquer atividade. Seligman e Grove (1970) descrevem esse comportamento como uma reação zumbificada decorrente do fenômeno do desemprego aprendido.⁸ No momento em que seu comportamento não exerce

⁷ Isto ocorre não só com indivíduos que já tinham uma pré-disposição a este tipo de comportamento, mas também com aqueles cujo grupo étnico ou socioeconômico não é comumente encontrado em prisões. Os relatos de Zimbardo et al. (1973) sobre o experimento na prisão simulada descrevem variadas estratégias de enfrentamento por parte dos prisioneiros. Elas são engatilhadas no momento em que há percepção da perda de identidade pessoal e do controlo da própria vida. O autor relata que inicialmente há uma descrença na invasão total de privacidade e na vigilância constante que cria a atmosfera de opressão na qual vivem. O próximo passo é a incitação de rebeldia, primeiramente pelo uso da força direta e posteriormente através de um comitê de queixas, numa tentativa de trabalhar dentro do sistema. A partir do momento em que nenhuma ação coletiva surte efeito, emergem os interesses individuais. A ruptura da estrutura social de grupo é o principal fator da desintegração social dos prisioneiros e está na base de sensações de isolamento e consequente depreciação de colegas de cela.

⁸ A partir dos questionários pós-experimentais, foi constatado por Zimbardo et al. (1973) que o aspecto aversivo, mencionado com maior frequência na experiência da prisão, foi o de ser subjugado às arbitrárias e caprichosas decisões e regras dos guardas. São situações comumente

qualquer impacto nas consequências e estrutura do ambiente em que vive, os indivíduos se resignam e simplesmente param de agir. Assim, conforme Glass e Singer (1972), a magnitude subjetiva da aversão é manipulada pelos detentores do poder não em termos de punição física, mas ao controlar a dimensão psicológica da previsibilidade ambiental.

Da mesma forma, um indivíduo agindo de modo desafiador às regras pode trazer castigos a companheiros de cela inocentes, fazendo com que atuem como controles mutuamente interligados, seja com relação ao próprio indivíduo, seja aqueles com quem convive. A desumanização dos guardas, resultante do sistema carcerário, os inclina a violarem direitos humanos para conter a natureza assertiva, independente e agressiva desenvolvida por presos. Os prisioneiros são costumeiramente encorajados a depreciar mútua e publicamente uns aos outros durante vistorias. Qualquer sinal de rebeldia individual é rotulado como indicativo de incorrigibilidade e resulta em perda de direitos, prisão solitária, humilhação ou punição de companheiros de cela.

Detentores de poder, sejam guardas ou prisioneiros, comumente induzem mesmo companheiros mais fortes a agirem de forma obediente. Isso acarreta na sensação diminuta da própria identidade pessoal nos subjugados e na despersonalização do outro pelo subjugador, que passa a ser visto como objeto e não como ser humano. O que segue é que, embora os detentores do poder nas relações carcerárias sejam a minoria, dificilmente há tentativas de sobrepujá-los diretamente. A partir dos estudos experimentais apresentados, pode-se dizer que a dimensão psicológica da prisão é tão violenta nos indivíduos que lá trabalham ou vivem, que a própria percepção da realidade é distorcida, onde tanto guardas quanto prisioneiros, que detêm algum poder, são costumeiramente vistos como mais imponentes do que realmente são.

Conclusão

A perda de identidade pessoal é associada ao reconhecimento social das singularidades e estabelecida mediante um conjunto de signos, que variam da aparência e do comportamento até história pessoa. Viver entre estranhos e ser

encontradas onde ocorre o uso indiscriminado de poder, fazendo com que uma mesma situação provoque tanto derrogação e agressão quanto uma resposta cordial e razoável.

identificado pejorativamente por nomes ofensivos, associados ao comportamento de desconfiança num ambiente imprevisível, leva a um enfraquecimento da identidade pessoal e consequentemente consciência de si. Dentro da relação social encontrada em prisões, isso acarreta a perda da capacidade de resposta emocional, promovendo a complacência entre os sobrepujados e o sadismo dentre os que detêm poder. O caráter inumano destas relações passa a ocorrer entre agentes carcerários e prisioneiros, ou entre os próprios encarcerados.

Acredita-se que abordagens experimentais, mediante o viés da saúde mental acerca da violação de direitos humanos, poderá revelar em detalhes os danos causados nos indivíduos envolvidos nessas dinâmicas sociais. Estudos filosóficos e científicos, que levem em conta a compreensão da natureza dos indivíduos fornecerão informações que auxiliarão na quebra de paradigmas falaciosos e retóricas de exclusão. Os resultados obtidos até o momento apontam que tanto o trabalho na prisão quanto o encarceramento, ainda que breves, podem gerar patologias e transtornos que vão muito além de consequências profissionais ou dos crimes cometidos pela maioria dos prisioneiros. Considerando que tanto guardas quanto prisioneiros estão presos a uma relação dinâmica e simbiótica altamente destrutiva para a sua natureza humana, ambos podem ser considerados prisioneiros desprovidos pelas instituições carcerárias de sua condição humana.

Referências

- ASAD, T. On torture, or cruel, inhuman, and degrading treatment. In: KLEINMAN, A.; DAS, V., LOCK, M. (Ed.). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 285-308.
- CAMPBELL, D. Herskovits, cultural relativism and metascience. In: Herskovits, M. (ed.). *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. New York, NY: Random House; 1972:289-315.
- CIANCAGLINI, S., Granovsky, M. *Nada Más que la Verdad: El Juicio a las Juntas*. Buenos Aires, Argentina: Planeta; 1995.
- CHOMSKY, N. *Turning the Tide: US Intervention in Central America and the Struggle for Peace*. Boston, Mass: South End Press; 1985.
- DUROSE, M. R.; SNYDER H. N.; COOPER A. D. et al. Multistate Criminal History Patterns of Prisoners Released in 30 States. *Office of Justice Programs and Bureau of Justice Statistics*; 2015, Washington, DC: US Department of Justice, 1-16.

DUSSEL, I.; FINOCCHIO, S.; GOJMAN, S. *Haciendo memoria en el país de nunca más*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba; 1997.

FARMER, P. E. On suffering and structural violence: a view from below. *Dedalus*, v. 125, n. 1, p. 261-283, 1996.

GLASS, D. C.; SINGER, J. E. Behavioral after effects of unpredictable and uncontrollable aversive events. *American Scientist*, v. 6, n. 4, p. 457-465, 1972.

HIGGINS, R. *Problems and process*: international law and how we use it. New York, NY: Clarendon Press, 1995.

HOCHSCHILD, A. *King Leopold's Ghost*. New York, NY: Houghton Mifflin, 1998.

NEIER, A. *War Crimes*: brutality, genocide, terror, and the struggle for justice. New York, NY: Times Books, 1998.

SELIGMAN, M. E.; GROVES, D. P. Nontransient Learned Helplessness. *Psychonomic Science*, v. 19, n. 3, p. 191-192, 1970.

STEINER, H. J.; ALSTON P. *International human rights in context*: law, politics, morals. New York, NY: Oxford University Press, 1996.

STERN, V. *A sin against the future*: imprisonment in the world. London, England: Penguin, 1998.

WALSTER, E. Assignment of responsibility for an accident. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 3, n. 1, p. 73-79, 1966.

ZIMBARDO, P. G. On the ethics of intervention in human psychological research: with special reference to the Stanford prison experiment. *Cognition*, v. 2, n. 2, p. 243-256, 1973.

ZIMBARDO, P.; BANKS, C.; HANEY, C. Interpersonal dynamics in a simulated prison. *International Journal of Criminology & Penology*, v. 1, n. 1, p. 69-97, 1973.

14

Hannah Arendt: política e/com justiça (ensaio)

Sônia Maria Schio*

Considerações iniciais: contextualização

O tópico sobre o Direito não é novo quando se refere ao Pensamento Político de Hannah Arendt (1906-1975).¹ Ao contrário, ele tem sido investigado há tempo, em especial quanto aos Direitos Humanos e à importância da Lei.² Entretanto, a acepção de justiça é pouco pesquisada. Possivelmente isso ocorre porque Arendt não possuía uma formação jurídica específica e ela não problematizou diretamente esse assunto em seus escritos. Apesar disso, não se pode afirmar que essa preocupação era-lhe estranha: ao pensar sobre os humanos³ e sua vida em comunidade,⁴ isto é, ao abordar a política, essa temática compõe a questão, sendo fundamental.

* Pós-doutorado na Universidade de Bonn/Alemanha. Doutorado na UFRGS – área de Filosofia Moral e Política. Professora na Universidade Federal de Pelotas/RS (UFPel), no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Coordenadora do PPGFil e do GEHAr – Grupo de Estudos Hannah Arendt da UFPel. Compõe o GT de Filosofia Política Contemporânea da Anpof.

¹ Por exemplo, Schio e Peixoto, no artigo *O conceito de lei em Hannah Arendt* (2012) e Padilha, na dissertação intitulada *Hannah Arendt: o ordenamento jurídico como complemento de sociabilidade* (2015).

² Nesse sentido, pode-se citar duas importantes obras de brasileiros sobre o tema: respectivamente, Celso Lafer – *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* (1988), e João Maurício Adeodato – *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt* (1989).

³ Os ensejos de Arendt denominados de “humanitas” assim como os de “amor mundi” estão contemplados na Agenda 2030 da ONU, para o desenvolvimento sustentável (<https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030>), mesmo que não possuam as mesmas designações.

⁴ No ensaio *Crise da cultura: sua importância social e política*, Arendt (1992, p. 251-258) afirma que a sociedade atual surgiu no séc. XVII. Apesar de assemelhar-se terminologicamente com a *societas* romana, a primeira não possuía as características da *civitas*. Por exemplo, porque a *societas* originou-se de uma aliança, de vínculos entre os habitantes de um lugar. Assim, a autora preferiu o termo *comunidade* (unidade comum), pois havia ligações e compromissos entre as pessoas, levando-as a cooperarem e a se corresponsabilizarem. Nesse viés, ela relaciona o termo *coletivo* com o de social, típico de uma “sociedade da massa”. Schio (2012, cap. I, nota 19) expõe uma distinção entre sociedade e comunidade que pode ser um complemento à explicação de Arendt.

A justiça, correntemente entendida, pode ser restaurativa (corretiva), comutativa, distributiva, equitativa, entre outras denominações. E os pensadores, desde os tempos mais remotos, buscavam conceituá-la. Por exemplo, Platão, na obra *A República* [*Politeia*], por meio do personagem Sócrates, questiona o que é a justiça. Para explicá-la, relaciona a vida individual e aquela na *polis*: “Em uma polis de qualidade, existe justiça. [...] cada um de nós é, em verdade, composto pelas mesmas formas e disposições morais que existem nela.” (PLATÃO, IV, 2, 434 e [1999, p. 1001-1102]).⁵ Em outros termos, uma *polis* justa possui *polítai* (cidadãos) igualmente justos: cada um cuida apenas dos bens que lhe pertencem, e exerce sua função própria, isto é, a partir da alma que possui. Platão vincula, assim, a Ética, o agir pessoal, com a política, o agir em grupo, a partir das capacidades individuais. Em outros termos, as virtudes morais coincidem com a psicologia.

Aristóteles, por seu turno, dedicou o livro I da *Política* [*Politikois*⁶] e o livro V da *Ética nicomaqueia* a esse tema. Para ele, assim como para Platão, a ética e a política são indissociáveis: alguém que age bem, o faz tanto em casa (*oikos*; de forma privada), como na *polis* (na vida pública), e em seu lugar próprio, a Ágora (espaço específico para a reunião dos *polítai* e, portanto, da política). Segundo ele (ARISTÓTELES [LP], I, 2, 1253 10-11a 14-15 [1993, p. 91-92]), é inequívoco “que ele [o homem] é um animal político [...] a natureza nada faz em vão; então, somente ele, entre animais possui linguagem [...] porém, a linguagem existe para manifestar o vantajoso e o prejudicial e, em consequência, o justo e o injusto”.⁷ A ênfase, então, recai em três pontos que complementam-se: o ser humano é político (e não social, como as abelhas); ele possui naturalmente a linguagem (que o diferencia dos outros animais) e mais, ele a utiliza para manifestar o que sente (vive). E continua (*Idem*, 1253 a 16 35 [*Idem*, 1993, p. 93]): “Por isso, ele é

⁵ “Dans l'État de bonne qualité, la justice aurait place. [...] chaque un de nous sont en vérité contenues les mêmes formes, les mêmes dispositions morales qui justement existent dans l'État.” (Tradução nossa.) Na tradução brasileira [...] lê-se: “A justiça se encontra na boa cidade [...] mas a cidade nos pareceu justa quando cada uma de suas três partes [a temperante, a corajosa e a sábia] se ocupava de suas próprias tarefas.” Este é o resultado da alma tripartite: racional, irascível e apetitiva.

⁶ Segundo P. Pelegrin (1993, p. 5-6), na introdução à tradução francesa de *Les Politiques* (LP).

⁷ “C'est pourquoi il est évidente que l'homme est un animal politique [...] la nature ne fait rien vain; or seul parmi les animaux l'homme a une language. [...] mais le language existe en vie de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste.” (Tradução nossa).

o mais ímpio e o mais feroz quando não possui virtude, tornando-se o pior [dos animais] nos desregramentos sexuais e alimentares. A [virtude da] justiça é política, pois ela [a justiça enquanto uma virtude] organiza a comunidade política, demarcando o justo [pois é uma justiça que limita, restringe as atitudes dos componentes da polis].”⁸ A breve exposição visou apenas a destacar que o autor abordou a questão, e o fez porque o tema é essencial à vida, tanto para o indivíduo como para o grupo. Nesse viés, pode-se perceber que ele buscou associar a justiça distributiva (relativa à comunidade), com a corretiva (relacionada a cada homem). Entretanto, outras denominações (atuais) podem ser utilizadas, sem reduzir o valor de suas análises.

Um terceiro exemplo expressivo, o jurisconsulto Ulpiano⁹ apregoava que dever-se-ia dar a cada um o que lhe é de direito (assim, precisa-se definir o que é o direito, *jus*). Ou em seus termos: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi* (“A Justiça é a constante e firme vontade de dar a cada um o que é seu”), noção inserida no *Corpus Juris Civilis*,¹⁰ por ordem do Imperador Justiniano. E é nesse contexto que seu nome é aludido aqui: ele é citado, hodiernamente, por aqueles ligados às leis (advogados, juízes, etc.)

Com o fito de não estender-se demasiadamente, mas também não parecer desconsiderar sua relevância (com um enorme salto cronológico e injusto, pois muitos pensadores importantes não foram aventados, devido aos limites desse

⁸ “C'est pourquoi il est le plus impie et le plus féroce quand il est sans vertu et il est le pire ‘des animaux’ dans ses dérèglements sexuels et glutons. Or la ‘vertu’ justice est politique, car la justice ‘introduit’ un ordre dans la communauté politique, et la justice démarque le juste ‘de l'injuste’.” (Tradução nossa).

⁹ Eneu Domício Ulpiano (Tiro, Líbano atual, 150 d.C.- 228 d.C., Roma, Itália) foi um jurista. Sua obra “O livro das regras”, na época chamado de *Ulpiani Regularum liber singularis*, influenciou a evolução dos Direitos romano e bizantino. Porém, ele não foi o único: Gaio (com a obra denominada de *Gaii institutionis*, abordando o direito das pessoas); Paulo com o livro das Sentenças (*Pauli sententiarum libre quinque*) e o *Fragmento dositeano* (*Fragmentum Dositheanum*), de autor desconhecido, foram fundamentais para a elaboração do Direito romano (GIORDANI, 1983, p. 255; Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Ulpiano>>. Acesso em: 4 dez. 2017). No Brasil, o Direito romano, o Direito canônico e o germânico embasam o Ordenamento Jurídico vigente.

¹⁰ Justiniano (482-565) foi o imperador romano do Oriente, de 527 até sua morte. Ele ordenou a compilação “que abrangeu dois Códigos, o *Digesto*, as *Institutas* e as *novelas* (publicada entre a data que entrou em vigor e segundo código e a morte de Justiniano).

A obra legislativa de Justiniano recebeu, posteriormente, o nome de *Corpus Juris Civilis*. (Idem, grifos do autor.) Ressalte-se que o termo *civil*, vem de cidade (*civitas*) e de cidadão (*civilis*), e é a base para a concepção de civilização.

ensaio) e, antes de adentrar na concepção de Arendt, faz-se mister citar John Rawls (EUA, 1921-2002). Os escritos dele tornaram-se indispensáveis, a partir da publicação da obra *Uma teoria da justiça* (1971). Rawls, na atualidade, é um dos mais influentes teóricos do conceito de justiça no viés liberal. Em seu entendimento, o melhor acesso ao justo ocorre por meio da equidade (*fairness*).¹¹ Pode-se, então, retornar aos escritos de Arendt, observando que, antes de Rawls, ela se posiciona por uma justiça que pode ser considerada equitativa. E ela o fez interligando-a, de forma indissociável, à política.

a) a justiça equitativa

Embora a autora não cite explicitamente o que pode ser considerado um trocadilho: “igualdade para desiguais; desigualdade para iguais”, ela entende que a equidade precisa considerar os polos de igualdade e de diferença. Tratar a singularidade¹² sob os mesmos padrões gera injustiça, assim como considerar as desigualdade, quando deveria haver igualdade (*a isonomia de Solon*)¹³ também é injusto. A partir de exemplos do cotidiano (Arendt escreveu que a reflexão baseia-se no vivido diariamente, e que deve não afastar-se): quando há uma avaliação de uma disciplina ou curso, cada um deve receber a nota que lhe cabe, embora a prova seja igual para todos, assim como as aulas e o material didático. Se todos receberem a mesma nota, será injusto, pois os conhecimentos são díspares em cada sujeito cognoscente, assim como o esforço pessoal, que seria ignorado.

No mesmo viés, em uma avaliação dissertativa, cada um responde às questões de maneira distinta, mas o conteúdo deve ser preservado. Ou seja, é preciso resguardar a subjetividade, a partir de algo objetivo. Os fatos históricos, por exemplo, são objetivos. Ou, como Arendt expôs: não se pode afirmar que,

¹¹ Posto esse autor e essa temática terem indiscutível importância, e, para evitar simplificações que poderiam impedir o melhor entendimento sobre suas acepções, a leitura de seus escritos é imprescindível: *Uma teoria da justiça* (1971) e *Liberalismo político* (1984).

¹² Em Arendt, a condição humana da singularidade refere-se à característica de que cada ser é único, irrepelível e insubstituível: por meio do nascimento (condição humana da natalidade), surge na comunidade um alguém absolutamente novo, não uma cópia de outros seres, como ocorre na natureza (*physis*).

¹³ Bittar, em sua obra *A justiça em Aristóteles* (1999), elaborou uma perspectiva concisa, panorâmica, sobre o tópico da justiça em geral, com elementos históricos e com os termos em grego e suas traduções.

em 1939, a Bélgica invadiu a Alemanha, pois o evento não ocorreu dessa forma: em 1939, a Alemanha invadiu a Polônia. O que pode ser interpretado e exposto sob variados enfoques são os motivos: o Tratado de Versalhes (1919); a Crise Econômica de 1929; a formação de blocos por meio de acordos (o “Eixo”: Alemanha, Itália e Japão, depois Bulgária e Iugoslávia, e a “Tríplice Entente – Aliados”: União Soviética, Inglaterra e a China – os grandes – e, ainda, a França, depois os Estados Unidos, o Brasil e outros); o Pangermanismo,¹⁴ para citar alguns poucos exemplos. O acontecimento, porém, não pode ser alterado sem recair no erro, na falsidade, na ilusão. Há, ainda, outro argumento de Arendt: a “mentira política”, no qual o fato é exposto de maneira premeditada, de forma a se adequar aos interesses de quem a organiza, e o faz de tal modo que ele se torne crível e, até, mais atraente do que o fato ocorrido.¹⁵

Em contrapartida, não se pode tratar as pessoas diferentemente, quando há a necessidade de igualdade. No mesmo exemplo, quando um professor confere uma nota maior porque o aluno é seu monitor, amigo, parente ou similar. A igualdade na avaliação é a condição para que (*conditio per quam*) haja justiça. Do contrário, o resultado será iníquo. Em outros termos, espera-se que respostas que se baseiem em conteúdos estudados (em aula ou não), sejam avaliados o mais objetivamente possível, independentemente de quem seja o aluno, ou das preferências pessoais do professor.

Assim, o suporte teórico arendtiano, a partir do momento e das temáticas relevantes do dia a dia, é um recurso que auxilia na reflexão de assuntos emergentes e de busca de possibilidades para planejar as ações no presente, que visem ao futuro, sem contornar o passado, ao contrário, observando os exemplos (a seguir e a evitar). Exposto outramente, é por meio da política,

¹⁴ Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, ao tratar do Imperialismo (parte II da obra), explicita a origem desse movimento, suas reivindicações e as consequências dele, como o repúdio, a exclusão e a opressão de minorias.

“Pan germanismo” é a convicção (dogmática) que, muitas vezes, leva à formação de grupos que visam a congregar, sob um mesmo Estado e governante, os povos de origem germânica. Há também o pan eslavismo, o pan islamismo, entre outros. O prefixo *pan* possui origem nos termos gregos *pâs*, *pâsa*, *pân*, que significa “todos, totalidade”, como por exemplo, em “*pamplasia*, *pancontinental*, *pandemia*”.disponível em: <<https://www.google.com.br/search?q=pangermanismo+significado&oq=Pangermanismo&aqs=chrome.1.69i57j0l5.6336j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: 7 dez. 2017.

¹⁵ Um artigo elucidativo sobre esse tema foi escrito por Vetö (1989).

entendida como organização, por meio do diálogo, sem coação ou violência, balizado pela igualdade¹⁶ na pluralidade¹⁷ e na singularidade, que as ações humanas ocorrem e que o agente aparece aos seus semelhantes. A vivência política permite a elaboração de uma vida humana mais autêntica, mais digna.

Destarte, o *certo/errado, bom/mau*, e outros não são constructos, elaborações do espírito humano para mensurar as coisas, calcular, etc. Sequer apresentam-se como conceitos ideais ou abstratos, como os números, os ângulos ou outros, pois são percepções (após serem “sentidos”, as impressões são organizadas pelo sujeito senciente). Em outros termos, as ações dos outros são percebidas (sentidas) como palpáveis: a carteira é furtada; alguém passa à frente em uma fila; alguém é ridicularizado em público, entre outras, isso, para aquele que a vivencia não é fictício, mas existente, levando a sentimentos e atitudes. Por exemplo, a pessoa passa a sentir-se alheia ao grupo, sem vínculos ou proteção; ou clama por justiça. Em outros termos, aquele que se sente injustiçado irá esboçar reações, abertas ou não. Ainda com base no exemplo: o aluno poderá procurar o professor, conversar com os pais, dirigir-se aos órgãos superiores da instituição de ensino, à justiça civil, impetrar atos de desobediência, como faltar às aulas, não cumprir as tarefas, renunciar ao estudo daquele conteúdo, entre outras possibilidades. Ou reagir de forma encoberta: adoecer, ensimesmar-se, urdir vingança, etc.

O sentimento de injustiça, quando se torna cotidiano, como quando há corrupção nos órgãos governamentais; aumento da cobrança de impostos; continuidade da impunidade; os vínculos entre os habitantes (e desses com as

¹⁶ A igualdade, para Arendt, é uma elaboração humana que pertence às relações jurídicas (uma obra imaterial). Em outros termos, as pessoas são diferentes: etnica, cultural, economicamente, etc., mas possuem assuntos em comum, posto que o Planeta é o mesmo. Assim sendo, a igualdade refere-se à aptidão para participar da política: aparecer, falar, ouvir, concordar ou não, e agir, responsabilizando-se. Expondo, outramente, a igualdade pode ser biológica ou política. Enquanto a primeira é natural, a segunda é um artefato humano. Por exemplo, no “art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.” Constituição Federal do Brasil de 1988. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 5 dez. 2017.

¹⁷ A pluralidade é a condição humana relacionada à vida em comum na Terra. Os humanos a habitam juntos, apesar das variadas distâncias possíveis. Eles são “vizinhos” que precisam conviver.

instituições, com os governos e representantes) são desfeitos. Nessa situação, as pessoas se afastam, rompem com a confiança, a cooperação, a conversa, etc., gerando insegurança e instabilidade. Configura-se como um problema político, isto é, em dificuldades para organizar a vida em conjunto.

b) o Direito na Política

Pelo exposto, percebe-se que o Direito¹⁸ foi instituído para evitar que ocorressem injustiças. Mais do que punir, por meio de castigos, de multas, de proibições, ele tem como objetivo impedir que os liames entre os componentes do grupo humano sejam rompidos. Por isso, muitas vezes, diz-se que o Direito tem como meta, a “harmonia social”. Pode-se afirmar, então, que ele pode ser entendido como um conjunto de preceitos que possui a finalidade de dirigir, de ordenar, de organizar o grupo social, mas também como sendo a compilação destas regras, e estudado enquanto ciência jurídica. Nesse sentido, *ius*, *jus*, do latim, donde se origina *justiça*, significa merecimento, como utilizado no cotidiano. (FARIA, 1985, p. 300). Em outros termos, ele advém de uma atitude que é recomendável, boa, honrosa e que deve ser considerada um exemplo a seguir. Fazer *jus* a algo é merecer, ter o direito de usufruir o resultado de sua atitude de fazer ou de omitir-se. Para que se possa saber (ter os limites) sobre do que pode ser feito e daquilo que precisa ser evitado, há a *lex*. O termo *lex* também é romano: refere-se à lei, enquanto convenção, cláusula, preceito ou regra, obrigação (p. 313-314).¹⁹ Para que existam leis, elas precisam ser elaboradas e validadas por humanos. Essa elaboração pode ocorrer visando ao bem de um (e

¹⁸ No grego, a Justiça é *Diké*, a deusa que busca a verdade, a escolha devida, isto é, o julgamento correto, aquele que coloca cada coisa em seu devido lugar. No latim, é o Direito o responsável pela justiça. Assim, Direito vem de *dirigo* (*derigo*), significando conduzir, traçar o caminho, endireitar, ordenar, regular. (FARIA, 1985, p. 177). Atualmente, ele pode ser entendido como o conjunto de preceitos, regras e leis, com as respectivas sanções, que serão adotadas para a sociedade solucionar os conflitos; porém, pode ser o seu estudo (geral ou particular).

¹⁹ É interessante destacar que se usa o mesmo termo para a natureza: a Segunda Lei de Newton ($Fr = m$), por exemplo, demonstra que se trata, nesse caso, de uma regularidade, de uma ocorrência obrigatória dadas determinadas condições (a força atuante sobre o corpo, a massa do corpo e a aceleração dele). E, por isso, quando o ser humano objetiva organizar seu entorno, ele pretende que certos preceitos sejam válidos como essas leis (ou seja, como a natureza faz para dispor os elementos no entorno: leis da Química, da Biologia, entre outras). Dito outramente, os legisladores anseiam para que essas regras funcionem como comandos obrigatórios, que as pessoas as utilizem para direcionar sua conduta (que as obedeçam como necessárias).

de seus eleitos: a família, um grupo específico, como nobres, comerciantes, etc.) ou do bem comum, buscando abranger a todos. As leis podem ser impostas (outorgadas) ou promulgadas (quando várias pessoas, representando a si e a outras, discutem, alteram e votam pela aceitação delas). Quando elas referem-se a um país, são chamadas de Constituições, pois instituem, “elaboram (constituem) um Estado”, estabelecendo as regras básicas que os habitantes devem seguir. Aquela que é considerada a primeira Constituição chama-se “Carta Magna de 1215”, e foi assinada pelo Rei João (conhecido como “João sem Terra”), na Inglaterra. Entretanto, entre os gregos da Antiguidade Clássica, esse conjunto era denominado de *Politeia*, ao permitir a vida na *polis*. Ao organizar as relações entre os habitantes de um território específico (país), ela é “política”.

O termo política em Arendt não demonstra uma escolha aleatória ou uma preferência dela, mas o retorno às primeiras experiências de organização humana, em que várias pessoas podiam participar do gerenciamento do grupo humano. Dito de outro modo, diferentemente do que ocorria na maior parte do mundo conhecido até então (em torno do séc. VII a. C. – por exemplo, no Egito, entre os “povos bárbaros”, segundo a denominação grega), que possuía um governante (Faraó, Basileu, etc.) que comandava todos os outros. Foi denominado de “o governo de um”, em que apenas este era livre. Na *polis*, a comunidade autossuficiente existente em várias regiões da Hélade (Grécia peninsular, insular, asiática e Magna Grécia),²⁰ o grupo era gerido por várias pessoas, todas possuidoras de terras e de escravos²¹ e que afirmavam ser descendentes dos fundadores, caracterizando uma maneira nova (naquele tempo) de viver e de regrar o convívio (o “governo de alguns”). Se, atualmente, não é o ideal porque a quantidade de pessoas atingidas era pequena, qualitativamente foi uma experiência legada à posteridade. Em outros termos, a vida da *polis* demonstrou que há variadas maneiras de organizar a vida humana,

²⁰ A *Hélade*, e seus cidadãos, os *helenos* (e não é por acaso que a *Ilíada*, de Homero, trata do rapto de Helena), é o nome que os antigos gregos utilizam para autodenominar-se, mesmo que eles não constituíssem uma unidade (haviam *poleis*, isto é, comunidades autossuficientes, como Esparta, Atenas, Tebas, Corinto). O termo *grego* é latino, isto é, ele foi cunhado e atribuído pelos romanos (após a Batalha de Corinto, em 146 a. C.), quando esses conquistaram a Península Balcânica (centro e sul, englobando as ilhas e outras possessões helenas).

²¹ Um interessante estudo sobre a passagem da vida em pequenos grupos para a *polis* pode ser encontrado em Vernant e Vital-Naquet (Item 1, em especial: “o momento histórico da tragédia grega”) da obra *Mito e tragédia na Grécia antiga* – 1981).

considerando-se as perspectivas (opiniões, interesses) daqueles que habitam nesse lugar. Em outros termos, a política permite que ocorram ações livres, e não meros comportamentos.

c) a ação humana

Para Arendt, são os humanos, e não o humano, “um humano” ou humanos idênticos uns aos outros, que habitam a *physis* e instituem um mundo, entendido como uma elaboração humana por meio do *work*. Para ela, a vida humana possui duas dimensões com igual valor: a vida ativa e a vida contemplativa.²² A *vita activa*,²³ para Arendt, é composta por *labor*, *work* e *action*.²⁴ A primeira (*labor*) ocorre no indivíduo, pois refere-se à sua sobrevivência biológica, cíclica, que visa à manutenção da existência do corpo. Por isso Arendt o nomeia de “condição humana da vida”. A elaboração de objetos, a transformação da *physis* (natureza) em um entorno familiar,²⁵ por meio do esforço humano, ela denomina de a “condição humana da mundaneidade”, a qual cabe ao *work*. A *action*, por seu

²² Arendt dedicou uma obra específica para cada dimensão: a vida ativa é explicitada na *A condição humana* (1958) e a vida contemplativa (pensar, querer e julgar), incompleta, pois o julgar não foi escrito devido ao seu falecimento, na *Vida do espírito* (publicada postumamente em 1978).

²³ Segundo Arendt (1991, p. 15), “com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das atividades básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra”. Ou seja, “consiste no fato de que o homem é um ser condicionado”. (1991, p. 160). A mesma explicação pode ser encontrada nas p. 17-18 da mesma obra (*A condição humana*, 1991).

É importante ressaltar que existem duas versões de “labor, work e action” para o português do Brasil, as quais levam à confusão: (i) labor, trabalho e ação, na versão mais antiga; (ii) trabalho, obra e ação, na tradução após 2010. Por esse motivo, optou-se por manter a versão inglesa, ou seja, aquela escrita por Arendt.

²⁴ Arendt (1991, p. 15) as resume: “O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico [...]. O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana [...]. A ação, única atividade que se exerce unicamente entre os homens [...].” Ela dedica, na obra *A condição humana*, o cap. III ao primeiro; o cap. IV ao segundo, e o V, à ação. É interessante observar que a autora pretende, com essa obra, demonstrar que a vida ativa possui igual importância àquela conferida à vida contemplativa (veja-se, por exemplo, ARENDT, 1991, p. 25).

²⁵ Arendt, no prólogo escrito em 1958 (ARENDT, 1991, p. 10), explica: “A Terra é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O mundo – artifício humano – separa a existência do homem de todo o ambiente meramente animal.” Esse conceito está presente nas demais obras da autora, e com o mesmo significado.

turno, apenas ocorre quando os seres humanos estão juntos (“condição humana da pluralidade”). Em outros termos, cientes de suas diferenças, isto é, da singularidade (a “condição humana da singularidade”), os humanos podem reunir-se e buscar soluções para os problemas do grupo. Esse espaço de interação, sem ensejar por decisões egoísticas ou autoritárias para as questões, apenas é possível em uma esfera público-política,²⁶ na qual há igualdade. E Arendt complementa:

O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho [work] e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano [que não é cíclico como o da natureza, mas mais próximo ao retilíneo: do nascimento à morte.²⁷]. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria condições para a lembrança, ou seja, para a História. (1991, p. 16).

A ação, então, é a única maneira de “estar entre os homens” (*inter homines esse*), pois o *labor* é corriqueiro entre os seres vivos, e o *work* pode ser encontrado entre alguns animais, as abelhas, os castores, por exemplo. “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singularidades, e assim apresentam-se ao mundo humano”. (ARENDT, 1991, p. 192). Assim sendo, o convívio nem sempre é pacífico: surgem as desavenças, e com ela a violência, etc. Nesse contexto, em Arendt, a organização se torna necessária para a convivência, e os regramentos são elaborados. Estes também visam a facilitar a vida em comum: há procedimentos

²⁶ Embora não sejam estanques, fixas, essas distinções auxiliam a compreender que a vida humana ocorre em espaços múltiplos e diferenciados. Brevemente, a esfera pública é aquela do encontro de seres humanos, o qual pode ser interessado nos mais diversos sentidos, como no mercado de trocas, no estádio de futebol ou no templo. A público-política visa ao encontro de iguais, com o fito de resolver assuntos em comum (os “negócios humanos”, nos termos dela), no qual não há coerção ou violência, mas liberdade para aparecer, falar e ser ouvido, concordar, discordar, agir e responsabilizar-se. Na esfera privada, a principal preocupação é com o *labor*, por isso há hierarquia, isto é, atribuições e responsabilidades diferenciadas entre os membros, por exemplo entre pais e filhos. O espaço pré-político é intermediário entre o espaço privado e o político, embora algumas vezes, em especial com relação à questões do *work* (demandas trabalhistas, de poluição ambiental de empresas, por exemplo) podem se tornar políticas (em greves, moções, ...). A escola e a produção de bens e serviços estão nesse espaço. O *social*, segundo Arendt, obliterou as esferas privada e política, ofuscando a segunda e elevando a primeira, em especial com as questões econômicas, ao centro das preocupações.

²⁷ O artigo “O conceito de História – antigo e moderno” compõe a obra *Entre o passado e o futuro*.

que são aceitos e outros rejeitados, e as punições. O comportamento, distintamente da ação, refere-se à obediência aos comandos externos: do grupo, das leis, os quais podem ocorrer de forma maquinal, sem reflexão ou decisão, e sem espontaneidade. Porém, eles são corriqueiros, exigências do viver. Há momentos, entretanto, que isso pode ser nocivo, como no Totalitarismo nazista, exemplo arendtiano, e o agir se torna imprescindível para a preservação da liberdade.²⁸ A ação e o comportamento demonstram que os conceitos de *certo* e *errado* os precedem e também os seguem.

d) a legalidade e a legitimidade

Nesse contexto, a investigação do conceito de justiça está vinculada ao de legitimidade, essencial em política, mesmo que no cotidiano seja confundido com o de legalidade (ambos possuem a mesma origem latina e, nessa, significados muito próximos). Para isso, cada componente do grupo, o cidadão precisa sentir-se legislador. Isto é, para que os regramentos não lhe sejam alheios, estranhos, atribuídos a ele por outros, sem seu consentimento, ele precisa sentir-se partícipe, ou seja, como se tivesse colaborado na elaboração dos ordenamentos. Se isso ocorrer, ele sentir-se-á corresponável pelo cumprimento das regras. Se assim não ocorrer, poderá haver legalidade: a lei será uma obrigação externa, imposta. Por outro lado, se a lei possuir o assentimento daqueles que deverão cumpri-la, porque ela permite um viver organizado, o *bem viver*, ela será legítima. Percebe-se que, na primeira situação, a lei é moral, mas, na segunda, ela será também ética (entendida como a reflexão, o julgamento, sobre a moral, sobre aquilo que é requerido, imposto e punido externamente).

A legitimidade na elaboração dos regramentos, em contrapartida, leva ao cumprimento e à responsabilização pela obediência ou não destes. Nesse ínterim, outros temas requerem explicitações, como o referente à liberdade, ao papel da vontade, ao de finalidade (do agir, do viver em comunidade), entre

²⁸ A liberdade, segundo Arendt, é política, ou seja, ocorre no mundo externo, compartilhado com os outros. Isso não significa que não exista uma liberdade interna (ou filosófica, de pensamento), mas que ela não é suficiente, assim como a liberação (de movimento, de não impedimento) denominada de “liberdade negativa”. A “liberdade positiva” tem as outras (a interna e a liberação) como básicas.

outros. Isto é, eles demandam pela motivação da ação. Se a resposta, por exemplo, for para a questão da finalidade, pode-se afirmar que o agir tem como meta uma vida em grupo, com a menor quantidade possível de conflitos e com a melhor qualidade de vida. Isso reforça o argumento de que, para conviver, as pessoas precisam organizar suas relações. Em outros termos, elas precisam da *política* e à capacidade humana de agir, de romper com processos ou de conservá-los, de iniciar algo novo.

Deste modo, apesar de que para os estudiosos da Ciência Jurídica seja importante a definição da posição jurídico-política do autor em tela, isto é, suas definições suas “filiações”: Jusnaturalista, Positivista, por exemplo, e de seu procedimento, normativista, decritivista, entre outros, neste momento a ênfase recai na acepção de justiça. Dito novamente, o enfoque centra-se na justiça enquanto elaboração política, na busca do “certo, com equilíbrio, razoável” na e para a vida em grupo.

Pode-se, nesse momento, sublinhar uma limitação possível da reflexão arendtiana: a questão está centrada nas ocorrências no mundo ocidental, seus eventos e seu modo de pensar. Isso não significa, porém, que Arendt desconsidera os acontecimentos do restante do Planeta. Significa, apenas, que ela concentrou as pesquisas naquilo que entendeu ser um marco: os totalitarismos do séc. XX, o nazista (1933-1945), em especial. Ela não ignorava que, em seu tempo, por exemplo, a China jamais experienciou aquilo que se denomina de democracia: foi, até 1949, uma monarquia, na época liderada pela Dinastia Manchu. Com a Revolução Chinesa de 1949, liderada por Mao Tsé-Tung (1893-1976), ela tornou-se a “República Popular da China” e por ele foi governada aos moldes soviéticos (de Stalin, nominados de “comunista”), até sua morte. Seus sucessores vêm, desde aquele momento (1976), permitindo a existência de uma espécie de economia livre e competitiva. Em outros termos, na China há capitalismo sem democracia (o que se configura como algo portador de uma “mensagem estranha” a ser averiguada no Ocidente), não tematizado por ela, assim como a chamada “Revolução Cubana” de 1959. Ambas, ainda como exemplos, e citados por ela, demandariam um estudo, uma reflexão que ela não conseguiria efetivar, por demandar muito tempo, acuidade e estudo.

e) o contraexemplo: o nazismo (1933-1945)

Arendt não apenas vivenciou o nazismo, como sentiu a necessidade de entendê-lo, o que motivou-a à pesquisa e à escrita sobre o tema, sendo exposto sob a forma de livro: *As origens do Totalitarismo* (1951). Ela, então, buscou compreendê-lo em suas origens e desdobramentos, com ênfase no que ocorreu na Alemanha. E o fez visando ao futuro: que situações como aquela não voltem a ocorrer. Ou melhor, que cada ser humano resista e evite colaborar com tipos de governo, nos quais o humano seja aviltado, distorcido ou eliminado.

Como o *mal banal*, por ela teorizado por ter assistido ao julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann (1906-1962),²⁹ não carece, para sua ocorrência, de alguém que tenha decidido, ansiado, premeditado cometer o mal, ou prejudicar alguém ou algo (fauna, flora, água, ar, etc.), há a necessidade de precauções. E Arendt, em suas obras, aponta para duas principais: a atividade constante de pensar e de julgar (na obra *A vida do espírito*, mas também em outras, como *A dignidade da política, responsabilidade e julgamento, compreender*, por exemplo) e de considerar os outros, colocando-se em seu lugar, por meio da imaginação (*Lições sobre a filosofia política de Kant*, em especial).

Com relação à justiça, no período nazista (1933-1945), ela tornou-se inexistente, porque a Constituição de Weimar (1919-1949) não foi revogada, mas também não obedecida. Nos julgamentos dessa época não havia a “segurança jurídica”³⁰ necessária para que a estabilidade fosse mantida: as detenções e prisões, as deportações, os confiscos, os campos de concentração e de extermínio o demonstraram. As garantias civis não foram extintas, mas não vigiam, ao contrário passaram a ser constantemente desrespeitadas: por meio da proibição de acessos a estabelecimentos, como restaurantes, escolas; de casamentos denominados de “inter-raciais”, da posse de animais de estimação

²⁹ Exposto no livro intitulado: *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963). Nesse, ela mudou a denominação de “mal radical”, utilizado na obra de 1951, para a de “mal banal”. Este, em sua ocorrência, não necessita de motivos, convicções, patologias, etc., apenas que o agente não questione o que está fazendo, os motivos, as consequências.

³⁰ “A segurança jurídica existe para que a justiça, finalidade maior do Direito, se concretize. Vale dizer que a segurança jurídica concede aos indivíduos a garantia necessária para o desenvolvimento de suas relações sociais, tendo, no Direito, a certeza da consequência dos atos praticados.” Disponível em: <<https://www.google.com.br/search?q=seguran%C3%A7a+jur%C3%ADcica+conceito&oq=seguran%C3%A7a+jur%C3%ADcica&aqs=chrome.3.69i57j0l5.4251j1j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

(cães, gatos, pássaros), ou da obrigação do uso de “estrelas” nas roupas, entre outros. As decisões sobre os assuntos, quaisquer que fossem: guerra, propaganda, leis, etc. partiam do dirigente máximo, o *Führer*, aquele que conduzia o povo, esse entendido como sendo uma massa indistinta de seres. Nesse contexto, a decisão vinha de um e era executada por alguns (a Gestapo, conhecida como *SS*, a polícia secreta de Hitler).

Agamben, na obra *Estado de exceção* (2004), explica que, em uma situação específica, excepcional, como uma guerra, uma calamidade, o Poder Executivo pode ter o poder aumentado. Além disso, esse poder pode legislar por medidas provisórias, devido à premência das decisões, pois não há tempo hábil para enviar ao Poder Legislativo e aguardar os trâmites necessários. Entretanto, esse momento precisa ser temporário. Em outros termos, deve-se retornar à normalidade o mais rapidamente possível. Dito outramente, a obediência constitucional, à legalidade e à legitimidade devem ser restauradas assim que o perigo desaparecer. Porém, isso não ocorreu no nazismo (e essa situação de “exceção” ainda é vivenciada em vários lugares, como no Brasil, no qual há anos as MPs – Medidas Provisórias – têm sido expedidas e regem a vida dos habitantes por tempo indeterminado).

Arendt expõe e explica esse momento vívido na Europa nos anos 30 do séc. XX e durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), no terceiro capítulo do livro *Origens do Totalitarismo* (1951). Nesse, várias situações da União Soviética (URSS), sob o governo de Josef Stalin (Josef Vissarionovitch Djugatchvili, 1878-1953), também são citadas, como, por exemplo:

A Constituição stalinita de 1936 teve exatamente o mesmo papel que a Constituição de Weimar sob o regime nazista: completamente ignorada, mas nunca foi abolida; a única diferença é que Stalin pôde dar-se ao luxo de mais um absurdo – com a exceção de Vishinski, todos os autores da Constituição (que nunca foi repudiada) foram executados como traidores. (ARENDT, 1989, p. 445).

Ainda, segundo ela, isso foi permitido porque o grupo humano desse momento era uma “sociedade da massa”, que participava dos desfiles, ouvia os discursos intermináveis de Hitler por horas, parecendo ser politizada.

Ela explicitou o surgimento desse grupo e o caracterizou para expor os motivos que levaram seus componentes, os homens da massa, a apoiar

propostas como as totalitárias. Segundo ela, eles o fizeram por pertencerem unicamente à esfera do social. Pode-se perceber que o “homem da massa” ainda existe no séc. XXI e que ele continua a desconhecer o espaço público-político, isto é, a esfera política. Nesse compasso, o Direito e a lei refletem essa sociedade, essa mentalidade, com seu amorfismo (ARENDT, 1989, p. 454), aliado à apatia e ao ensejo por anomia. A justiça, então, parece ser apenas um ideal cada vez mais distante. Nesse momento, Arendt manifesta, em seus escritos, que a liberdade é possível pela ação, pela espontaneidade, pelo exercício do pensar e do julgar. Ela enfatiza que esse modo de viver tem uma história: como nem sempre existiu, pode deixar de fazê-lo, sendo substituído por outro, um elaborado pelos humanos em conjunto, mas sem modelos ou pré-determinação.

Arendt apregoa, para tal, a necessidade de pertencimento a uma comunidade, protegendo-a e sendo protegido por ela. Se assim não ocorrer, haverá apátridas, refugiados, prisioneiros e outros sem qualquer direito. Para ela, o primeiro direito é “o direito a ter direitos”. A lei e demais regramentos visam a ordenar a vida humana, mas cabe a cada um responsabilizar-se pelas próprias ações e pelo grupo. É nesse sentido que ela critica os Direitos Humanos: há um sujeito abstrato, sem corpo, cultura, vida efetiva. Ao mesmo tempo, há regras para a proteção desse sujeito, as quais são vagas e inoperantes, posto que não indicam quem as gerirão e como o farão (não está especificada qualquer forma de fiscalização e de punição aos infratores).

Finalizando sem concluir: a natalidade e a desobediência civil

A ação e a condição humana da natalidade, isto é, da chegada constante de novos seres na comunidade humana, portam o duplo viés da esperança e da intranquilidade. Nos termos de Arendt no artigo sobre a *Desobediência civil* (1971),

a mudança [e a expectativa e o medo que a acompanham] não é um fenômeno contemporâneo; é inerente a um mundo habitado e estabelecido por seres humanos que nele chegam pelo nascimento como estrangeiros e recém-chegados (*neoi*, os novos, como os gregos costumavam chamar os jovens) [...] O anseio do homem pela mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram e controlaram mutuamente; e o nosso vocabulário corrente, que distingue duas facções, os progressistas e os

conservadores, indica um estado de coisas, no qual esta balança foi desregulada. (1973, p. 70-72).

Com tal situação, não há como sentir-se bem, viver harmoniosamente. Em outros termos, com o desrespeito à dignidade humana, com desemprego, falta de moradia e de segurança, de saneamento, etc., e também devido à improbidade administrativa, aos desmandos, explicita-se que a representatividade política está falha, que as leis não regem o país e são injustas: o cidadão se sente impotente frente a tudo isso. E se, além disso, as instituições não são confiáveis, em especial as três que a autora entende como as que “salvaguardam” o humano: a universidade independente, o Judiciário autônomo e a imprensa livre, como se percebe no cotidiano brasileiro, o presente é assustador e o futuro, incerto.

Portanto, se não há justiça, não há como planejar o futuro, ser livre, podendo participar e escolher. Mas há um espaço para o novo, não apenas o oriundo da natalidade, mas o da ação humana que, com espontaneidade, amizade, conversa, pode “construir oásis”, não permitindo que o deserto se alastre e que o absurdo, o “tudo é possível”, se torne a maneira característica de viver. É preciso ter coragem, se aproximar dos outros, retomar e revigorar a convivência, em especial, a política.

Referências

- ADEODATO, J. M. Leitão. *O problema da legitimidade*: no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARENKT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Origens do totalitarismo*: antisemitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. *A condição humana*. 5. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- _____. A crise da cultura: sua importância social e política. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992. p. 248-281.
- _____. O conceito de história antigo e moderno. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992. p. 69-126.

- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo (ensaios). São Paulo: Cia. das Letras/Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.
- ARISTOTE. *Éthique de Nicomaque*. Trad., intr. e notas de Jean Voilquin. Paris: GF Flammarion, 1992.
- _____. *Les Politiques*. Trad., Intr. e notas de Pierre Pelegrin. Paris: GF Flammarion, 1993.
- BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar*: latino/português-português/latino. 6. ed. Rio de Janeiro: FAE/MEC, 1985.
- GIORDANI, Mário C. *História de Roma*: Antiguidade clássica II. Petrópolis: Vozes, 1983.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt*: pensamento, persuasão e poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. *A reconstrução dos direitos humanos*: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- PADILHA, R. B. *Hannah Arendt*: o ordenamento jurídico como complemento de sociabilidade. 2015. Dissertação (Mestrado) – UFPel, 2015. Disponível em: <<http://wp.ufpel.edu.br/ppgfil/files/2016/02/DISSERTA%C3%87%C3%83O-Rossana-Batista-Padilha.pdf>>.
- PELEGRIN, Pierre. Introdução. *Les Politiques*. Paris: GF Flammarion, 1993.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo : Difel, 1965.
- PLATON. *La République* [Politeia] : oeuvres complètes I. Paris: Gallimard, 1999.
- RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.
- _____. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SCHIO, Sônia M. *Hannah Arendt*: história e liberdade (da ação à reflexão). 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.
- _____; PEIXOTO, C.C. O conceito de lei em Hannah Arendt. *ethic@*, Florianópolis, v.11, n.3, p. 289-297, dez. 2012. Disponível em: <periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11n3p289/23927>.

_____. Arendt: o trágico e o absurdo. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPOF, 15., 2015, Curitiba, São Paulo. *Anais...* Curitiba/São Paulo: ANPOF, 2015. p. 74-84. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/Filosofia_Poltica_Contempornea.pdf>.

VETÖ, Miklos. Coerência e terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt. *Filosofia política* 5. Porto Alegre; São Paulo: L&PM, 1989.

VERNANT, J-P.; VITAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

15

Os direitos humanos e a hospitalidade dos refugiados sob os princípios da teoria da dádiva

Beatriz Flexa Ribeiro Proença Gomes da Silva *

Leandro Benedini Brusadin **

Bruno Camilloto ***

As dádivas aos homens e aos deuses têm também por finalidade comprar a paz uns com os outros.

Marcel Mauss

Sabe-se que os processos históricos de migração internacional são complexos, de modo que produzem efeitos diversos sobre pessoas (indivíduos) e sociedades inteiras. Sem a ação impeditiva da migração por parte dos países de origem ou de destino, há uma tendência de que o fenômeno da migração perdure historicamente, sendo que os estudos destes fenômenos sociais é uma forma de buscar entender tais processos de acolhimento humano. A respeito disso, sabe-se que o imigrante encontra inúmeras barreiras culturais e, especialmente, legais no destino. A partir da suposta superação das dificuldades iniciais do processo de ingresso no país, o migrante integra-se [ou não] àquela sociedade, submetido a um processo de aceitação e rejeição diante de atos acolhedores e / ou hostis por parte dos governos ou mesmo de habitantes locais.

* Especialista em Docência para o Ensino Superior e Bacharel em Turismo pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop).

** Professor do Departamento de Turismo da Universidade Federal de Ouro Preto (EDTM-Ufop) e do Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Universidade Federal de Minas Gerais (EA-UFMG). Pós-Doutor pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (USP). Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista de Franca (Unesp). Mestre em Hospitalidade pela Universidade Anhembi Morumbi e Bacharel em Turismo pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

*** Professor de Direito na Universidade Federal de Ouro Preto (EDTM-Ufop) na graduação e no Programa de Pós-Graduação (Novos Direitos, Novos Sujeitos). Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especialista em Gestão Pública e Bacharel em Direito pela Ufop.

No contexto desse fenômeno, a hospitalidade torna-se um importante conceito que pode auxiliar nas reflexões e compreensões teóricas desta prática de acolhida na contemporaneidade. Nesse caminho, a hospitalidade que se refere ao ato do acolher e hostilizar humano, seja ao receber um hóspede em casa seja num hotel, ganha outro significado quando se reflete sobre o processo de migração, especialmente frente ao processo de alteridade com o estranho que adentra no espaço urbano a ser partilhado.

A lógica das trocas sociais, ponto-chave do conceito de hospitalidade, possui sentido com o sentimento de empatia, ao preparar a chegada do outro que recebe a dádiva em uma lógica retributiva. Tais atos são movidos por interesses e desinteresses, atitudes obrigatórias e livres, como refletira paradoxalmente Marcel Mauss (2003) no *Ensaio sobre a dádiva* ao constituir o ritual *potlatch* nas sociedades arcaicas, com a tríade dar-receber-retribuir. De acordo com o autor, em outra obra (1929, p. 124): “Vê-se como as civilizações se delimitam pela capacidade de adotarem costumes alheios e de expandir-se, mas também pela resistência e adoção dos costumes das sociedades que as compõem”.

Essa lógica pode ser aplicada, também, nas questões dos estrangeiros e, especialmente, nas políticas de Estado de Direito, que são alicerce a partir de uma teoria dos direitos humanos. Classicamente, o vínculo do indivíduo com o Estado gera a obrigação, para este último, de proteção e consolidação de garantias fundamentais a todos os nacionais, que estão sob a normatividade estatal.

Os fluxos migratórios colocam os indivíduos nas mais diversas situações de vulnerabilidade diante do ingresso em novo país, com outra ordem normativa estatal. Sendo assim, um primeiro recorte necessário a este ensaio diz respeito ao alcance dos direitos humanos, em relação aos refugiados, isto é:

[...] toda a pessoa que, em razão de fundados temores de perseguição devido à sua raça, religião, nacionalidade, associação a determinado grupo social ou opinião política, encontra-se fora de seu país de origem e que, por causa dos ditos temores, não pode ou não quer regressar ao mesmo, ou devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outros países.”.

(artigo 1º, item 2), da redação da Resolução Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados (1951).¹

No contexto do migrante refugiado surgem importantes questionamentos: “Como fica a aplicação do conceito de hospitalidade quando o ser humano precisa fugir de seu país de origem em virtude de algum temor de perseguição, por ineficácia da proteção do Estado? Ou, pior ainda, e quando o perseguidor é o próprio Estado?” (PEREIRA, 2014, p. 1).

Para este capítulo, propõe-se uma análise da correlação entre a teoria da dádiva de Mauss e os direitos humanos a partir da situação dos refugiados na sociedade contemporânea, movida pelo mercado. Procura-se refletir teoricamente sobre os refugiados e a prática do acolher e hostilizar desses sujeitos (ou sujeitados) previamente fragilizados e, ainda, da importância do ter e se fazer cumprir os direitos humanos específicos nestas situações.

A teoria da dádiva e o exercício do Direito: leis escritas e não escritas

A teoria da dádiva (ou dom) é trabalhada com mais ênfase em algumas vertentes da sociologia e da antropologia. No entanto, sabe-se que o próprio Marcel Mauss buscou tratar das regras de moral e de direito em sua obra. Acredita-se que a interseção destes campos do saber pode contribuir para se pensar na questão contemporânea dos refugiados, especialmente a partir de uma teoria dos direitos humanos, em interface com a hospitalidade sob a égide da dádiva.

Contanto que o usufruto da antropologia possa ser um caminho para tal: “O direito da antropologia jurídica aparece timidamente, relegado em filigranas do discurso, como esmagado por uma outra visão do direito, aquela exclusiva que vê nele apenas o direito positivo, o direito do Estado”. (BES, 2010, p. 245).²

¹ Disponível em:
http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf?view=1.

² Le droit de l’anthropologie juridique apparait timidement, rélégue en filigrane du discours, comme écresé par une autre vision du droit, celle, exclusive, qui ne voit en lui que le droit positif, le droit de l’État.

A mesma autora faz, ainda, uma crítica ao sistema do dom, porém não generalizando-a:

Em outros termos, o sistema do Dom cujos redatores de Mauss fazem elogio se opõe ao direito, mas não a todo o direito e sim à um certo tipo de direito apenas. Se o Estado procura monopolizar a definição do direito excluindo as relações normativas que ele relega à um nível de fatos não jurídicos, a antropologia do direito, ao contrário, esclarecendo este monopólio, este monopólio permite abrir um espaço de diálogo no seio do qual a relação entre direito e dom pode ser profundamente revisitada .(BES, 2010, p. 246).

³

Huyghebaert e Martin (2002) chamam a atenção para o fato de que o Direito pode ser um instrumento a serviço de determinada ideologia⁴ o que demonstra a possibilidade de integração com a teoria da dádiva, no tocante ao estabelecimento de regulamentos normativos específicos, em relação aos refugiados. “Por seu caráter intrinsecamente bivalente, o direito longe de ser neutro pode ser posto a serviço do estado ou do mercado – ferramenta de dominação- bem comum a serviço do dom e da convivialidade, ferramenta de transformação social”. (MARTIN, 2002, p. 42).⁵

Em um dado momento de sua teoria denominada “Sobrevivências desses princípios nos direitos antigos e nas economias”, Mauss (2003) traz a perspectiva do campo de estudo do direito sob a ótica da dádiva. O autor trata das sociedades arcaicas, pois acredita que essas tragam respostas sobre a nossa sociedade moderna, mesmo que tenha circunscrito seu estudo etnográfico naquelas sociedades.

Vivemos em sociedades que distinguem fortemente (a oposição é agora criticada pelos próprios juristas) os direitos reais e os direitos pessoais, as pessoas e as coisas. Essa separação é fundamental: ela constitui a condição

³ En d'autres termes, le système du don dont les rédacteurs du Mauss font l'éloge s'oppose bien au droit, mais pas à tout le droit et à un certain type de droit seulement. Si l'État cherche à s'accaparer la définition du droit en excluant tout un pan des relations normatives qu'il relègue au rang de fait non juridique, l'anthropologie du droit, au contraire, en déverrouillant ce monopole, permet d'ouvrir un espace de dialogue au sein duquel la relation entre droit et don peut être profondément revisitée.

⁴ *Ideologia* é utilizada aqui como um conjunto de valores que orientam a elaboração de uma determinada norma. O termo não é utilizado em sentido pejorativo ou específico, mas, sim, num sentido amplo e geral, como conjunto de axiomas que orientam uma posição normativa.

⁵ Fort de son caractère intrinsèquement ‘bivalent’ , le droit loin d'être neutre peut être mis au service de l'État ou du marché – *outil de domination* – tout comme au service don et de la convivialité – *outil de transformation sociale*.

mesma de uma parte do nosso sistema de propriedade, de alimentação e de troca. No entanto, à alheia ao direito que acabamos de estudar. Do mesmo modo, nossas civilizações, desde a semítica, a grega, e a romana distinguem fortemente entre a obrigação e a prestação não gratuita, de um lado, e a dádiva de outro. (MAUSS, 2003, p. 265).

E continua:

Mas não serão essas distinções bastante recentes nos direitos das grandes civilizações? Não passaram elas por uma fase anterior, em que não tinham essa mentalidade fria e calculista? Não terão mesmo praticado aqueles costumes da dádiva trocada em que se fundem pessoas e coisas? A análise de alguns aspectos dos direitos indo-europeus nos permitirá mostrar que eles atravessaram de fato esse acatar. Em Roma, são vestígios que iremos encontrar. Na Índia e na Germânia, serão esses próprios direitos, ainda vigorosos, que veremos funcionar numa época ainda relativamente recente. (MAUSS, 2003, p. 266).

O Direito Civil trata as obrigações jurídicas como vínculos estabelecidos pela lei entre duas ou mais pessoas (indivíduos). Tem-se, ainda, os Direitos Reais, que são aqueles cujo vínculo jurídico criado pela lei recai diretamente sobre a coisa (o bem).

O exemplo mais adequado de direito pessoal é a obrigação, e o exemplo comprehensível, completo e acabado de direito real é a propriedade. Advirtase, porém, que em qualquer ramo do Direito nunca há que se divisar compartimento estanque ou antagonismo: interpenetram-se o direito público e o direito privado, bem como o terceiro gênero, denominado mais recentemente de direito social. Com maior razão, não se mostram isolados os campos do direito privado, tanto nos direitos pessoais, como nos direitos reais. O Direito é organismo complexo, vivo e completo, que somente encontra homogeneidade na integração de todos os seus ramos e princípios. (VENOSA, 2013, p. 5).

Mauss traz uma reflexão sobre direito pessoal e direito real, sob a perspectiva do antigo direito romano, no qual afirma que o sistema de prestações: “Sem dúvida, o contrato mais antigo do direito romano, o *nexum*, já é destacado de contratos coletivos e destacado também do sistema das antigas dádivas que comprometem”. (MAUSS, 2003, p. 135).

Santos analisa algumas passagens dos escritos do autor:

Aí, portanto, há uma invocação do que Mauss acredita ser uma evidência da prática da Dádiva. Nessa situação, o “*nexum*” exprime trocas, cujos vínculos se dão entre pessoas e coisas: “[...] essas trocas suplementares exprimem por ficção esse vaivém de almas e de coisas confundidas entre elas. O

nexus, o vínculo de direito, vem tanto das coisas como dos homens. (SANTOS, 2013, p. 392).

Mauss (2003) segue, assim, apresentando outros termos do Direito romano como família, que chama a atenção por distinguir-se dos valores definidos pela Teoria da Dádiva e do conceito atual da palavra família. No que se refere à família romana, este termo abrange muito mais que somente as pessoas, pois são os bens ‘pequenos’ como cavalos, escravos e jumentos. O autor conclui sobre os direitos romanos, dizendo que foram eles que “inventaram a distinção dos direitos pessoais e dos direitos reais, separaram a venda da dádiva, e da troca, isolaram a obrigação moral do contrato, e sobretudo conceberam a diferença entre ritos, direitos e interesses”. (MAUSS, 2003, p. 276).

Na sequência, o autor nos apresenta as normas do direito hindu, que faz alusão a duas coletâneas antigas: a primeira que diz respeito aos inscritos Dharmasutra, conhecido como Revelações; a segunda engloba os Livros da lei ou tradição.

No caso, a teoria, ‘a lei da dádiva’ que vamos descrever o *danadharma*, só se aplica realmente aos brâmanes, à maneira como eles a solicitam, a recebem... sem retribuí-la de outro modo a não ser por seus serviços religiosos, e também à maneira como a dádiva lhes é devida. Naturalmente, é esse dever de dar aos brâmanes que é o objeto de numerosas prescrições. É provável que relações muito diferentes reinassem entre os nobres, entre famílias principescas e, no interior das numerosas castas e raças, entre as pessoas comuns. Apenas suspeitamos tais relações. Mas não importa. Os fatos hindus têm uma dimensão considerável. (MAUSS, 2003, p. 270).

O autor registrou que a Índia antiga se constituiu como um país de *potlatch*, cujas relações ainda são evidenciadas nos povos brâmanes, formados pelas tribos de Assã (tibeto-brâmanes), juntamente com as tribos do tronco mundo (áustro-asiáticas). Na sequência das informações sobre o direito hindu, Mauss (2003) menciona as dádivas da comida e da terra, e salienta que a coisa dada gera também uma espécie de retribuição pós-morte.

O alimento dado é alimento que voltará neste mundo ao doador; é o mesmo alimento, para ele, o outro mundo; é ainda o mesmo alimento na série de seus renascimentos; a água, os poços e as fontes dados asseguram contra a sede; as vestimentas, o outro, as sombrinhas, as sandálias que permitem andar no chão ardente, retornam a nós nesta vida e na outra. A

terra doada e que produz colheitas para outrem também faz crescer nossos ganhos neste mundo, no outro e nos renascimentos futuros. (MAUSS, 2003, p. 281).

A chamada dádiva da terra exerce considerável influência nos que fazem parte desta relação, sendo um sinal de prosperidade nesta vida e após a morte, já que tem tendência de multiplicar seus frutos. Este paralelo com a magia e o misticismo, que poderia ser considerado acerca da dádiva é, segundo a crença hindu, o caráter irrevogável do vínculo ocasionado por esse tipo de relação, sobretudo, em se tratando da dádiva da comida que é tão importante para esse povo.

A dádiva é, pois, aquilo que é preciso fazer, aquilo que é preciso receber e aquilo que é, contudo, perigoso receber. É que a coisa dada, em si mesma, forma um vínculo bilateral e irrevogável, sobretudo quando é uma dádiva de comida. O donatário depende da cólera do doador, e mesmo cada um depende do outro. Também não se deve comer na casa do inimigo. (MAUSS, 2003, p. 283).

Já no Direito germânico, é destacado o termo *Angebinde* para expressar a força do vínculo que obriga a oferta, a sua aceitação e a necessidade de retribuição.

Por ocasião do batismo, da comunhão, do noivado, do casamento, os convidados – na maioria das vezes a aldeia inteira-, depois do banquete de núpcias por exemplo, ou no dia anterior- ou no dia seguinte-, oferecem presentes de núpcias cujo valor geralmente ultrapassa em muito o custo das bodas. Em algumas localidades alemãs, é esse Gaben que constitui inclusive o dote da noiva, a ela oferecido da manhã do dia de casamento e que tem o nome de Morgengabe. Em alguns lugares, a generosidade dessas dádivas é um voto de confiança na fertilidade do jovem casal. (MAUSS, 2003, p. 289).

Para além do *Angebinde*, que é considerado como “força mágica”, que intervém na geração do vínculo da relação, Mauss (2003) aborda a existência do penhor nos contratos germânicos. Ele corresponde ao próprio vínculo nas relações, que, na maioria das vezes, trata-se de um objeto de pequeno valor, que só será devolvido por ocasião do pagamento da coisa entregue.

Além da existência do penhor em todos os contratos germânicos. O penhor é o que corresponde ao próprio vínculo nas relações. Geralmente, trata-se de um objeto de pequeno valor, que será devolvido por ocasião do pagamento da coisa entregue: A sanção mágica pode intervir, ela não é o único vínculo. A própria coisa, dada e empenhada no penhor, é, por sua

virtude própria, um vínculo. Em primeiro lugar, o penhor é obrigatório. Em direito germânico, todo contrato, toda venda ou compra, empréstimo ou depósito, compreende uma constituição de penhor; dá-se ao outro contratante um objeto, em geral de pequeno preço; uma luva, uma moeda ("Treugeld"), uma faca – entre nós ainda alfinetes – que será devolvida quando do pagamento da coisa entregue. (SANTOS, 2013, p. 390).

Mauss (2003) refere-se ainda, em sua obra, ao Direito chinês, para tratar de um princípio peculiar da dádiva: o vínculo indissolúvel entre a coisa e seu proprietário, o qual, segundo a tradição chinesa, quando alguém se desfaz ou vende algum pertence, adquire o direito de "chorar seu bem" por toda a vida. O que ele define como

uma espécie de direito de sucessão sobre a coisa, misturado a um direito de sucessão sobre a pessoa, e que o vendedor exige mesmo muito tempo depois que a coisa entrou definitivamente noutros patrimônios, e depois que todos os termos do contrato 'irrevogável' foram executados. Pela coisa transmitida, mesmo se ela é fungível, a aliança contraída não é momentânea, e os contratantes são supostos em perpétua dependência. (MAUSS, 2003, p. 293).

Em suma, é uma espécie de direito de hipoteca sobre a coisa e sobre a pessoa; contudo, Santos (2013) traz uma pertinente indagação: Seria possível perguntar se tudo o que foi tão brilhantemente descrito por Mauss (2003), a partir da leitura cuidadosa dos trabalhos dos colegas, não seria apenas uma curiosidade de lugares e sistemas, que tenderiam a desaparecer, conforme a sociedade humana avançasse?

Ao contrário, a importância da proposta de leitura feita por Mauss reside na indicação de que se está diante de uma qualidade que parece acompanhar ou constituir a condição humana, expressando-se mais claramente em sociedades antigas ou arcaicas, porém, ainda necessariamente presente em toda e qualquer sociedade. Por essa razão, neste momento, apresentar-se-ão elementos e questões que permitam corroborar a percepção de Mauss e discutir modelos econômicos mais contemporâneos. (MAUSS, 2003, p. 391).

Neste sentido, as regras de direito e os poderes simbólicos da magia coexistem em uma lógica de trocas assimétricas, que forneciam coesão social para aqueles povos. Vê-se, dentre tais passagens, a preocupação de Mauss em extrapolar a teoria da dádiva para além das leis não escritas, situadas entre a tríade do dar-receber-retribuir das tribos antigas pelo usufruto do *potlatch*. É notável a tentativa de incorporar as leis do "direito escrito" ao exercício humano,

no que tange às suas necessidades e suas perspectivas dos laços sociais, sendo estas últimas expressas, simbolicamente, em uma lógica de trocas perante “leis não escritas”, expressas nos atos de hospitalidade ao estrangeiro, tal como a cordialidade, a empatia, o olhar para o outro enquanto deveres de civilidade e paz.

Brusadin; Panosso Netto (2016, p. 525) apresentam este fato social quando dizem: *así, se pondera que puede existir la hospitalidad entre personas y estados de modo que la inmigración es sólo un ejemplo de eso, puesto que las naciones no abrirán sus puertas a los extranjeros sin imponer límites o condiciones.* Nesse sentido, a hospitalidade (leis não escritas) e o direito humano (leis escritas) são fenômenos sociais de suma importância para a proposição de uma sociedade mais dadivosa em suas relações de trocas e respeito mútuo, nas suas diferenças.

Direitos Humanos e hospitalidade: os migrantes e refugiados

Ao traçar um paralelo mais concreto entre Direitos Humanos e hospitalidade, inicia-se uma discussão que traz as indagações sobre até que ponto há um respeito à alteridade entre o anfitrião – representados pelos governos e povos locais – e o hóspede – representado pelo migrante e pelo refugiado –, do ponto de vista do Estado de Direito? Quais medidas são tomadas pelo anfitrião para acolher tais hóspedes no âmbito dos direitos humanos?

Muitas construções especulativas as margens da ética e da filosofia política, replicando seus anseios em outros terrenos das ciências humanas, como o direito, mais precisamente os direitos humanos, em larga medida concentram-se na ideia de tolerância como a aposta primordial para se pensar as relações internacionais, o direito internacional, a soberania, a política atual e, principalmente, a democracia. Como se todo mal-estar da cultura contemporânea pudesse ser solvido por uma espécie de pacto de convivência que mantivesse uma distância segura entre os viventes da comunidade global. Em verdade, a discussão a respeito da tolerância, da ampliação do nível da tolerância em relação ao diferente, não toca a questão central do problema aqui proposto. O discurso da tolerância, ampliado no formato do consenso, atua como uma estratégia para desviar o foco da questão central. (PEREIRA, 2014, p. 125-126).

Fato é que, ao longo da História, a percepção em relação ao tema dos refugiados vem se modificando, especialmente desde a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Considera-se, por exemplo, que mais de 40 milhões de pessoas,

provenientes da Europa, se deslocaram por ocasião da guerra. (HOBSBAWM, 1995).

Através dos relatos dos migrantes durante os anos, depara-se com diversas dificuldades enfrentadas por estas pessoas que procuraram refúgio, vítimas de guerras, desastres naturais, crises econômicas e em busca de uma melhor condição de vida, fora de seus países de origem. É preciso, antes disso, entender a diferenciação entre migrante e refugiado.

A diferença entre migrantes e refugiados, determinante para o estabelecimento de quem será prestigiado pela proteção internacional com o respaldo da ONU – quais sejam, apenas os primeiros – o UNHCR define: “Migrantes, especialmente por fatores econômicos escolhem mudar-se a fim de melhorar as suas perspectivas de futuro e de suas famílias. Refugiados são impelidos a se mudar para salvar suas vidas ou preservar sua liberdade. Eles não contam com a proteção do seu Estado- em verdade, não raro é seu próprio governo que os ameaça, perseguindo-os. Se outros países não os permitirem adentrar suas fronteiras, e, não os auxiliarem uma vez que eles se encontrem em seu território, então estarão condenando-os à morte- ou à uma inaceitável vida nas sombras, sem meios para sustentar-se e sem direitos” *Refugees- Flowing across border*. (BREITWISSE, 2009, p. 57).

Uma não regulamentação efetiva, e a resistência de algumas nações, na hora do acolhimento dos mesmos, tornou (e torna) este processo ainda mais difícil e perigoso. Sobre o papel do Estado nesta situação, reconhece-se que:

A importância do Estado nas migrações internacionais não significa afirmar que ele é necessariamente o fator mais relevante na formação e na manutenção dos fluxos. As migrações internacionais não são causadas exclusiva ou principalmente pela ação do Estado. No entanto, ele, por meio de políticas de imigração e cidadania, é um importante fator explicativo no processo de formação dos fluxos e ajuda a moldar a forma que esses fluxos adquirem. (REIS, 2006, p. 150).

Porém, a participação deste mesmo Estado é de suma importância para mediar conflitos advindos destes fluxos migratórios. Constatando-se que a intolerância existe e que está arraigada na cultura do povo que acolhe, deve caber ao Estado uma ação política pró-ativa, no sentido de desenvolver condições práticas favoráveis ao recebimento dos refugiados.

Em relação ao tipo de pluralismo constituído por doutrinas abrangentes do bem, e que está na origem de conflitos muito mais intratáveis e fraticidas do que aqueles gerados pela disputa por recursos materiais escassos, um

Estado liberal justo deveria adotar uma posição de tolerância (VITA, 2009, p. 62).

Sobre a tolerância ao outro, Vita ainda explana:

Certa interpretação da tolerância é um componente central de qualquer variante de liberalismo político. Formulando a noção no grau mais elevado de abstração possível, uma comunidade política liberal justa é aquela que propicia a seus cidadãos as condições para que cada um possa agir com base em suas próprias convicções sobre aquilo que tem valor último. Para qualquer variante de liberalismo político, a justiça só pode ser “procedimental”. Um Estado liberal justo deve limitar sua intervenção à garantia de uma estrutura de instituições políticas, legais – o Estado de Direito. (VITA, 2009, p. 62).

A globalização tem se tornado cada vez mais pauta de discussão tanto para apoiadores quanto para críticos e, apesar das visões distintas, o que se traz para discussão aqui é o fator de as migrações internacionais terem, agora, mais do que nunca, o caráter jurídico. Nesse sentido, o uso dos direitos humanos, no intuito de melhorar a vida dessas pessoas que passam por este árduo processo. Diante dessa situação, no continente europeu as movimentações de pessoas começaram a causar uma preocupação internacional, principalmente aos países aliados. (EUA, URSS, França e Reino Unido). (ACNUR, 2000, p. 13).

Após a notória necessidade de um regulamento que apoiasse os refugiados, de acordo com a Assembleia Geral de 1950 (Resolução 429 V), que foi convocada em Genebra, no ano de 1951; a Conferência de Plenipotenciários das Nações Unidas redigiu uma Convenção regulatória do *status* legal dos refugiados. Como resultado, a Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados foi adotada em 28 de julho de 1951, entrando em vigor em 22 de abril de 1954. Em tal documento, destaca-se o seguinte trecho:

Art. 1º. Definição do termo “refugiado”⁶

1) Que foi considerada refugiada nos termos dos Ajustes de 12 de maio de 1926 e de 30 de junho de 1928, ou das Convenções de 28 de outubro de 1933 e de 10 de fevereiro de 1938 e do Protocolo de 14 de setembro de 1939, ou ainda da Constituição da Organização Internacional dos Refugiados; As decisões de inabilitação tomadas pela Organização

⁶ Texto extraído do documento adotado em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro de 1950. Entrou em vigor em 22 de abril de 1954, de acordo com o artigo 43. Série Tratados da ONU, n. 2545, v. 189, p. 137.

Internacional dos Refugiados durante o período do seu mandato, não constituem obstáculo a que a qualidade de refugiados seja reconhecida a pessoas que preencham as condições previstas no parágrafo 2 da presente seção;

2) Que, em consequência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele. No caso de uma pessoa que tem mais de uma nacionalidade, a expressão “do país de sua nacionalidade” se refere a cada um dos países dos quais ela é nacional. Uma pessoa que, sem razão válida fundada sobre um temor justificado, não se houver valido da proteção de um dos países de que é nacional, não será considerada privada da proteção do país de sua nacionalidade.

Neste momento foram consolidados prévios instrumentos legais e internacionais relativos aos refugiados e forneceram a mais comprehensiva codificação dos direitos dos refugiados. em nível internacional.

A Convenção de Genebra representa um constrangimento para a autonomia decisória do Estado no que diz respeito ao controle de suas fronteiras, e por isso não se inserem na lógica do direito internacional tradicional, que garante a soberania nacional no controle dos movimentos migratório. (REIS, 2006, p. 151).

Ainda sobre a Convenção de Genebra, a obrigação de refúgio dos Estados foi pauta para outros estudos:

La obligación de *non-refoulement*, tal y como la describe la Convención de Ginebra, consiste en la prohibición de enviar forzosamente a un refugiado a cualquier país en el que su vida o libertad se encuentren amenazadas por motivos de raza, religión, nacionalidade, peternencia a determinado grupo social o por sus opiniones políticas. A mi parecer, la doctrina y la práctica contemporánea avalan suficientemente la tesis según la cual la mencionada obligación de *non-refoulement*, como obligación de Derecho Internacional general, comprende también la prohibición de enviar al extranjero, a un país en el por “cualesquiera razones” pudiera sufrir tortura, tratos inhumanos o degradantes u otras graves transgresiones de sus derechos humanos fundamentales. (GORTÁZAR, 1997, p. 287).

Acarretado com o passar do tempo e a necessidade em detrimento das novas situações geradoras de conflitos e perseguições, tornou-se iminente a necessidade de providências que colocassem os novos fluxos de refugiados sob a

proteção das provisões da Convenção. Deste modo, um protocolo, relativo ao Estatuto dos Refugiados, foi preparado e submetido à Assembleia Geral das Nações Unidas em 1966. Na Resolução 2198 (XXI), de 16 de dezembro de 1966, a Assembleia tomou nota do protocolo e solicitou ao secretário-geral que submetesse o texto aos Estados, para que o ratificassem. Este Protocolo foi assinado pelo presidente da Assembleia Geral e o secretário-geral, no dia 31 de janeiro de 1967, e transmitido aos governos. Entrou em vigor em 4 de outubro de 1967.

A Convenção e o Protocolo são os principais instrumentos internacionais estabelecidos para a proteção dos refugiados, e seu conteúdo é altamente reconhecido internacionalmente. A Assembleia Geral tem frequentemente chamado os Estados a ratificar esses instrumentos e incorporá-los à sua legislação interna. A ratificação também tem sido recomendada por várias organizações, tais como: o Conselho da União Europeia, a União Africana e a Organização dos Estados Americanos.

A demora dos Estados em ratificar os instrumentos deveu-se, em boa parte, à relutância em submeter a supervisão internacional, ainda que pouco intrusiva – pelos órgãos de monitoramento dos tratados – sua situação interna no tocante aos direitos humanos. Os Estados assumem dois tipos de obrigação ao aderirem aos Pactos. No tocante ao Pacto sobre Direitos Civis e Políticos, a obrigação dos governos é basicamente – mas não só – abstencionista. No que respeita ao Pacto sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, a obrigação é de adotar medidas para obter progressivamente (achieve progressively) a realização desses direitos. Poderíamos falar, no primeiro caso, de obrigações de resultado e, no segundo, obrigações de comportamento. (LAFER, 1995, p. 177).

Como observa-se no Estatuto, é de competência do Alto Comissariado das Nações Unidas promover instrumentos internacionais para a proteção dos refugiados e supervisionar a aplicação. Ao ratificar a Convenção e/ou o Protocolo, os Estados signatários aceitam cooperar com o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), no desenvolvimento de suas funções e, em particular, facilitar a função de supervisionar a aplicação das provisões desses instrumentos legais.

O Direito ao refúgio no Brasil: o acolhimento ao refugiado na lei escrita

No âmbito nacional, o Brasil em 1960 foi o primeiro país da América do Sul a ratificar a Convenção de 1951, e também o primeiro país da região a sancionar uma Lei Nacional de Refúgio. O país, além disso, recebeu cerca de 40 mil europeus em 1954, por este fato foi escolhido pelo Ecosoc para fazer parte do Comitê Consultivo do ACNUR em 1951 e é membro original de seu Comitê Executivo, desde 1957. (ACNUR, 2003; Idem, 2005a; Idem, 2005c, p. 1; ZARJEVSKI, 1987, p. 211).

A lei brasileira para refugiados é considerada inovadora e avançada, sobretudo por sua definição de refugiado, que contempla tanto os motivos clássicos (dados pela Convenção de 1951) quanto os motivos ampliados de refúgio (dados pela Declaração de 1984). (MOREIRA, 2004, p. 47-52).

Será reconhecido como refugiado todo indivíduo que:

- I – devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;
- II – não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes tece sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;
- III – devido à grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país. (BRASIL, 1997).

Em 1999, o Brasil assinou um acordo com o ACNUR, cuja função era colaborar com o país quanto à aplicação da Convenção de 1951 sobre o Estatuto do Refugiado, bem como trabalhar com a sociedade civil e com os refugiados para facilitar seu processo de integração, através de rede nacional de apoio. A intenção seria que o refugiado fosse acolhido de forma integrada à sociedade brasileira.

O primeiro grupo recebido pelo país era composto por 23 afegãos, que foram instalados em Porto Alegre em 2001. É de se salientar que essa operação de reassentamento teve a coordenação do CONARE, a participação do ACNUR e a colaboração da Associação Antonio Vieira do Rio Grande do Sul e do Centro de Orientação e Encaminhamento de Porto Alegre (CENOE). Dois anos depois, foram acolhidos mais 75 colombianos, provenientes da Costa Rica e do Equador, pelos estados do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte e São Paulo. (PONTE NETO, 2003, p. 167).

Após a redemocratização impulsionada pela luta pelos Direitos Humanos, o Brasil pauta um novo marco nesse aspecto, com a Lei 9.474, de 1997, uma lei avançada porque não foi feita em gabinete, mas pactuada com a ONU (ACNUR) e a sociedade civil (em especial, a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo, Cáritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro e CSEM/IMDH, em Brasília), ampliando o conceito de refugiado, incluindo também a pessoa vítima de violação grave e generalizada de direitos humanos. Na mesma lei, criou-se o Comitê Nacional para os Refugiados (Conare), órgão de deliberação coletiva, vinculado ao Ministério da Justiça, que tem a finalidade de conduzir a política nacional sobre os refugiados, do qual participam governo e a sociedade civil, como membros, e o ACNUR como observador com direito à voz.

A lei indica rumos importantes para o trabalho e a assistência ao refugiado, inclusive em relação a sua saúde mental, além da proteção jurídica e social e a acolhida e integração necessárias. A partir da Lei 9474/97, o Conare emanou Resolução permitindo que, após 6 anos do reconhecimento do refúgio, o refugiado pode requerer o visto permanente, caso este tenha se integrado na sociedade brasileira e queira optar definitivamente pela residência no Brasil. (DOMINGUEZ, 2006, p. 5).

Após os atentados de 11 de setembro em Nova Iorque, em 2001 o direito dos refugiados vem sendo questionado diante do estreitamento das fronteiras de muitos países e blocos. A solidariedade entre as nações foi abalada e proporcionou um sentimento de defesa e autoproteção, muitas vezes contrária à lógica das trocas sociais propostas nas regras morais da dádiva. Mostrou-se, assim, uma tendência de pressão internacional, para que países vizinhos às regiões de conflito, em geral países em desenvolvimento, assumissem um papel importante na proteção a refugiados. Segundo Martin,⁷

a proteção regional não é um conceito novo. A grande maioria dos refugiados tem sempre encontrado asilo nas suas regiões de origem, geralmente nos países vizinhos. O que é novo é o interesse dos Estados europeus e norte-americanos em reorientar os movimentos em direção aos centros regionais. (MARTIN, 2002, p. 34).

⁷ “Regional protection is hardly a new concept. The vast majority of refugees have always found asylum within their regions of origin, generally in neighbouring countries. What is new is the interest of European and North American States in redirecting movements toward regional centers”.

Nesta direção, o Brasil se tornou o ponto de acolhimento para os países mais próximos, como ocorreu e ocorre com a população latino-americana, por exemplo, a situação da Argentina que sofreu uma crise econômica que assola a população desde 2001, ou o caso do Uruguai, em que a crise financeira desencadeou uma crise política.

As fronteiras continuam existindo, tanto as territoriais, como as de *membership*,⁸ e, mais do que isso, elas continuam a ter um significado importante apesar de toda a evolução do regime internacional de direitos humanos e o reconhecimento desses mesmos direitos na legislação doméstica dos países receptores. O não-reconhecimento de um direito de imigração e a autonomia do Estado na decisão de quem faz parte da sua população sustentam a divisão do mundo em Estados. A exclusão do imigrante dos processos decisórios que afetam sua própria situação garante a continuidade dessa situação. (REIS, 2006, p. 13).

Após um terremoto devastador em 2010, muitos haitianos migraram para o Brasil em condições de refugiados. Aqui encontraram asilo, e a legislação brasileira criou um visto especial para eles, de modo que este visto é novo e especial para o Haiti, não havendo casos similares para imigrantes provenientes de outras nações. Depois que receber o documento, o haitiano passou a ter um prazo de até cinco anos para comprovar sua situação de emprego e residência no Brasil, com as autoridades imigratórias brasileiras.⁹

Na opinião do então ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, a aprovação dessa medida de regularização da entrada dos haitianos no País não representa o fechamento das fronteiras. “O Brasil não teve essa postura [de fechar as fronteiras], como não teve a postura de fazer deportações em massa. Não fechamos nada, apenas estamos regularizando a entrada dessas pessoas”.¹⁰

Ressalva-se que os haitianos são reconhecidos na categoria de Refugiados Ambientais que, conforme Cournil (2006), compreendem todos aqueles que têm de migrar por um motivo de ordem ambiental, ainda que o termo refugiado seja

⁸ O estado de pertencimento a uma organização. Tradução extraída do site: <<http://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/membership>>.

⁹ Informação disponível em: <<http://www.d24am.com/noticias/economia/numero-de-haitianos-supera-expectativa-em-mutirao-trabalhista-em-manaus/48717>>

¹⁰ Informação disponível em: <<http://arpn-sp.jusbrasil.com.br/noticias/2989940/conselho-nacional-de-imigracao-cria-visto-especial-de-trabalho-para-haitianos>>.

reservado, no direito, aos que obtêm o *status* de refugiado no sentido da Convenção de Genebra.

Como visto neste caso, o Brasil avançou em suas leis escritas para atender os refugiados em uma plataforma que considera as necessidades do outro (estranho). No entanto, também fica evidente que o despreparo social por parte do governo e da própria população, em diversas situações, fez com que o acolhimento previsto na lei não tivesse respaldo prático na partilha do espaço público em prol do acolher humano com dignidade a tais sujeitos.

Considerações finais

A teoria dos Direitos Humanos tem como referencial axiológico a construção histórica em torno da Dignidade da Pessoa Humana. Esse princípio implica a consideração de que as pessoas devem ser tratadas com igual consideração e respeito pelas ordens jurídicas de determinado Estado. Os refugiados são pessoas que necessitam, inclusive, de um amparo normativo diferenciado em razão de sua vulnerabilidade, quando comparado com os cidadãos natos de um país. O arcabouço teórico da dádiva contribui, como se demonstrou, para fundamentar e legitimar as políticas públicas estatais que buscam propiciar um acolhimento ao refugiado. A hospitalidade, como possibilidade de acolhimento humano do diferente, contribui para a necessária mudança cultural, em relação às resistências iracionais/injustificadas em relação às pessoas refugiadas.

No caso das leis escritas para o processo de refugiados no Brasil, nota-se o avanço para a acolhida ao estranho que busca um lar em detrimento da situação no seu país de origem. No entanto, é preciso ressaltar que esse quadro não pressupõe fator de civilidade ou de organização social, pois verificam-se vários conflitos e despreparo social para tais ações de hospitalidade no sentido prático, ou seja, nas leis não escritas. Logo, pensar na dádiva como possibilidade de fundamento teórico para o direito migratório e pensar na hospitalidade como possibilidade de fundamento ético para a convivência social é um exercício de desenvolvimento e aprofundamento da teoria e da prática dos Direitos Humanos.

Nesse contexto, visualiza-se uma percepção de mundo para além dos interesses de nossa sociedade movida prioritariamente pelo mercado, com relações de afeto, acolhida e proteção norteadores das ações humanas em prol do sentido de paz com o outro. Mauss (2008, p. 195) conclui seu trabalho ao refletir que uma parte considerável da nossa moral e da nossa própria vida permanece sempre nesta atmosfera da dádiva, da obrigação e, ao mesmo tempo, da liberdade. Felizmente, nem tudo está ainda classificado exclusivamente em termos de compra e venda. “As coisas têm ainda um valor de sentimento para além do seu valor venal, supondo a existência de valores que sejam apenas deste gênero”.

Referências

- BES, Cécile. *Cahiers d'Anthropologie du droit 2013-2014: cultures juridiques en quêtes de dialogue*, 2014.
- BREITWISSE, Liliane Graciele. Refugiados ambientais: breves notas sobre sua proteção jurídica internacional. *Revista de Direito Ambiental*, p. 57, 2009.
- BRUSADIN, Leandro Benedini; CAMILLOTO, Bruno. Planejamento participativo e descentralização política no Brasil: dificuldades e possibilidades. In: CALGARO, Cleide; PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; NODARI, Paulo César (Org.). *O hiperconsumo e a democracia: os reflexos éticos e socioambientais*. Caxias do Sul: Educs, 2016. p. 163-183.
- BRUSADIN, Leandro B.; PANOSO NETTO, Alexandre. La dádiva y el intercambio simbólico: supuestos sociológicos y filosóficos para la teoría de la hospitalidad en las sociedades antiguas y modernas. *Estudios y perspectivas en Turismo*, v. 25, n. 4, p. 520-538, 2016.
- COURNIL, Christel. Réfugié écologique? Quelle(s) protection(s) Quel(s) statut(s)? *Revue du droit public et de la science politique*, n. 4, p. 1035-1066, 2006.
- CHUEIRI, Vera Karan; CÂMARA, Heloisa Fernandes. Direitos humanos em movimento: migração, refúgio, saudade e hospitalidade. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 36, p. 158-177. Disponível em: <http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/7chueiri_camara36.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2017.
- DOMINGUEZ, Juliana Arantes; BAENINGER, Rosana. Programa de reassentamento de refugiados no Brasil. *Anais da Associação Brasileira de Estudos Popacionais*, 2006.
- GOMES, Orlando. *Direito de família*. Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- GORTÁZAR, Cristina; ROTACHE, Cristina J. Gortázar. *Derecho de asilo y "no rechazo" del refugiado*. Univ Pontifica Comillas, 1997.

HOBESBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2. ed. Trad. de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LAFER, Celso. A ONU e os direitos humanos. *Estudos avançados*, v. 9, n. 25, p. 169-185, 1995.

MARTIN, S. Averting forced migration in countries in transition. *International Migration Review*, v. 40, p. 25-37, 2002.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Trad. de António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 2008.

MOREIRA, Julia Bertino. A problemática dos refugiados na América Latina e no Brasil. *Cadernos Prolam/USP*, São Paulo, v. 2, n. 7, p. 57-76, 2005.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de. Direitos humanos e hospitalidade: a proteção internacional para apátridas e refugiados. *Atlas*, VitalBook file, ago. 2014.

PONTE NETO, Cândido Feliciano. Reassentamento de refugiados no Brasil: demonstração da solidariedade internacional – a dignidade recuperada. In: MILESI, Rosita (Org.). *Refugiados: realidade e perspectivas*. Brasília: CSEM/IMDH; Loyola, 2003. p. 155-171.

REIS, Rossana Rocha. *Soberania, direitos humanos e migrações internacionais*. Asociação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2006.

SANTOS, William Soares. Fundamentos para uma economia alternativa: abordagem teórica acerca da economia de comunhão (Edc), partindo da teoria da dádiva proposta por Marcel Mauss. *Revista Sociais e Humanas*, v. 26, n. 2, p. 384-401, 2013.

VENOSA, Sílvio de Salvo. *Direito civil: direitos reais*. 13. ed. São Paulo : Atlas, 2013. (Coleção direito civil, v. 5).

VITA, Álvaro de. Sociedade democrática e tolerância liberal. *Novos Estudos – CEBrAP*, n. 34, p. 61-81, 2009.

16

Barreiras científicas: as desacertadas da biopolítica

Norman Roland Madarasz*

Science is telling us all to revolt [and] there are many people
who are well aware of the revolutionary nature of climate science.
Naomi Klein (2013)

I

O conceito de biopolítica entrou há pouco de vinte anos nas ciências humanas, para dinamizar o campo de análise da sociedade. Por esta configuração conceitual, busca-se aproximar o ser humano e seu conceito jurídico de cidadão aos fatores que o definem como ser vivo socialmente desafiado, cujo êxito não era estudado na biologia tal como entendido pela academia. Recebendo sua formulação mais conhecida por Michel Foucault, no primeiro volume da *História da sexualidade*, em 1976, o conceito de biopolítica adquiriu abrangência apenas pela escola italiana de G. Agamben, T. Negri e M. Hardt, R. Esposito e M. Lazzarato, após a publicação póstuma dos cursos de Foucault, levando o título *Il faut défendre la société e Sécurité, territoire et population*, cursos proferidos em 1975-1976 e 1977-1978 e publicados na França em 1997 e 2004, respectivamente. Se Foucault usava este conceito na *Vontade de saber*, para introduzir um terceiro modelo da distribuição física do poder, ele também o encarregou de uma ambiguidade. Não há uma real diferença marcada por ele entre a *biopolítica* e o dispositivo do *biopoder*. Formatado a referir-se a uma forma de poder concomitante aos poderes soberano e disciplinar, o *biopoder* endereçava-se à abertura da sociedade pelos meios de transporte e de comunicação e aos modos de gestão que lhe são específicos. O curso mostra a plena extensão da transformação permitida por Foucault, na ideia de um poder que pode “dar a vida” a seus sujeitos pensados em forma de população, confundindo, por esta complexidade, muitos leitores quando ele o extraía da primeira teoria ordoliberal da economia. Eventos seguirão a análise de Foucault,

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

na segunda parte dos anos 1970, no que se denominará pouco tempo depois de neoliberalismo. Uma lembrança histórica rápida sobre o período dos ordenamentos do fundamentalismo do mercado da Escola de Chicago, nas vitórias eleitorais de Ronald Reagan, Margaret Thatcher, Brian Mulroney e François Mitterrand, ou pela perpetuação do terror de Estado, em regimes como o de Pinochet, parece fazer de Foucault um mensageiro ambíguo da transformação política e econômica em curso.

O fator constitutivo do sujeito político de um poder, que se manifesta no período das revoluções burguesas na Europa, na primeira parte do século XIX, faz do conceito de biopoder/biopolítica, inclusive, um instrumento interessante a conceptualizar no campo de direito e nas teorias de justiça. De fato, a área que parece mais produzir reflexões sobre biopolítica no Brasil se configura acerca de uma intersecção entre a filosofia política e a teoria de direito, em que questões éticas são filtradas por direitos fundamentais, seja eles direitos humanos, em uma renovação do discurso do Estado de Direito, que tenta deslocar o processo de representação legislativa do nexo que concretiza os avanços conquistados pelas democracias. Grande parte da terminologia conceitual específica das teorias e da hermenêutica da biopolítica parte do primeiro livro de G. Agamben publicado na série *Homo sacer*, em 1995; *O poder soberano e a vida nua*. O termo adquirirá um cunho mais deleuziano na aplicação feita por Toni Negri e Michael Hardt em *Império* (2000), e pela genealogia informativa fornecida por Roberto Espósito em *Bios* (2004) e niilista nas extensões economistas de Mauricio Lazzarato, em “From biopower to biopolitics” (2002). Na área do pensamento conceptual no Brasil, no âmbito de pesquisa aberto pela obra de Agamben e de filósofos, como Ricardo Timm de Souza e Castor Bartolemé Ruiz, o termo proporcionou um campo de exigência maior de ativismo na parte de juristas. Ora, no pretexto de combater a politicização crescente do Judiciário federal, contra as reformas políticas e sociais dos governos Lula da Silva e Dilma Rousseff, e culminando na vindicação do golpe de 2016, pelo Supremo Tribunal Federal, a biopolítica serviu aos juristas a se vestirem do manto rebelde enquanto bebiam da mesma fonte de privilégios da qual prospera o que Fernando Britto, entre outros, denomina a “casta” dos juízes e dos promotores.

Desta forma, a categoria de biopoder, e seu dobro ambíguo de biopolítica, vem ocupando um lugar útil num período de enfraquecimento das democracias

liberais desde o *Patriot Act*, lei de exceção introduzida pelo Congresso dos Estados Unidos, em resposta aos ataques terroristas do 11 de setembro de 2001. De acordo com as análises de Agamben, cujo livro *Estado de exceção* era publicada nessa mesma época e cujo teor o conduziu a suspender então suas atividades de ensino e de pesquisa nos Estados Unidos, a perspectiva biopolítica permite entender melhor como a exceção articula uma torsão lógico-espacial nos discursos constitucionais de Estados republicanos e liberais, pelo qual o respeito à liberdade dos cidadãos se espelha na liberdade do Estado, quando este último passa a suspender as liberdades conferidas à cidadania. A partir de uma análise histórica do discurso jurídico, o biopoder, como afirmamos, ocupa um lugar prático por uma intervenção singularmente jurídica na filosofia e na razão do Estado. No entanto, a filosofia da biopolítica almeja uma autonomia, no que diz respeito às relações de trabalho e ao funcionamento da economia financeirista, ou seja, os dois campos nevrálgicos em que uma intervenção apresenta uma real ocasião para a sociedade transformar as formas de manutenção classista de privilégios e dos modos tributários que facilitam à riqueza nacional concentrar-se em poucas mãos.

O que cabe indagar, e será isso que se pretende realizar neste texto, é: Em que medida o interesse investido nesta categoria de biopolítica não esconde outros motivos estratégicos, sendo tecidos pelo próprio campo do direito, quanto se convence que a soberania popular está minada internamente por um equívoco de ordem lógica. Seria possível também expressar esta ideia da seguinte forma: De tão abrangente que o termo se tornou, e tão reduzido a objetivos legalísticos, será que a biopolítica não desvia, no final das contas, qualquer crítica radical do funcionamento do espaço jurídico, para iniciar simplesmente um outro ramo do discurso vanglorioso do direito? Esta indagação se levanta não apenas, e talvez nem principalmente, em decorrência da marginalização do tópico das relações de trabalho, de classe e do esquecimento da escravidão nas pós-democracias. Nossa indagação almeja ainda uma relação com a ciência, agora reduzida na sua teoria a uma técnica de exploração de facetas diferentes da vivência das pessoas jurídicas, cuja expressão mais melancólica é típica da obra de Agamben. É por conta disso também que Lazzarato (2017) pode afirmar que “a categoria de biopolítica é demasiado geral”. Ele prefere falar de “política da dívida”, afastando-se desta forma da

alegada potência crítica do instrumento teórico da biopolítica. Outros exemplos, identificados nesta orientação mais radical, são os trabalhos de Penelope Deutscher sobre a biopolítica do útero (2017) e a necropolítica de Achilles Mbembe (2016). De fato, por uma configuração conceitual tão abrangente quanto a biopolítica, é de se espantar com a ausência de referências nela aos discursos do gênero sobre a singularidade teórica do corpo da mulher e a crítica do binarismo, e do pós-colonialismo sobre o racismo, pois, como escreve Mbembe, “se observarmos a partir da perspectiva da escravidão ou da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas”. (MBEMBE, 2016, p. 146). Em outras palavras, ao se focar principalmente na gestão capitalista das experiências vividas, mesmo ao conferir à morte um valor de troca, a biopolítica deixa conceitualmente invisível o sofrimento mais extenso nos arredores.

Ora, a reflexão brasileira sobre biopolítica começa realmente com Agamben. Em *Homo sacer*, o autor argumenta que uma biopolítica incrustada apenas no sentido de *bíos* é incompleta por esquecer o segundo sentido da vida, este mais geral e distribuído em todos os seres, que Aristóteles já contemplava quando teorizou o conceito de *zoé*. No seu livro *O poder soberano e a vida nua*, Agamben apresenta então a “produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* [a vida natural] e *bíos* [a vida política]”. (AGAMBEN, 2007, p. 187). Seu alvo nesta reativação da metodologia, que toma raiz no esquecimento filosófico, é ninguém menor que Michel Foucault. Contra Foucault, Agamben elimina a separação em vários domínios de produção do conceito de poder que Foucault apresentava, para então configurar um recorte histórico, a partir do qual cercar o funcionamento de poderes múltiplos, a saber, o poder disciplinar, psiquiátrico, pastoral e *bíos*. Se Agamben concorda com Foucault que a forma em que a filosofia tenha mais tradicionalmente tratado o poder é limitada a uma só, que ambos denominam “soberano”, Agamben insiste que o poder soberano sempre implique o biopoder. Neste gesto, ele se protege contra críticas que poderiam lhe atribuir um anseio de retornar à figura da substância, para pensar o poder, conquanto que ele assegure a reputação teórica a ter completado a obra foucaultiana, ao mostrar como até o poder soberano fez da morte uma estratégia vitalista.

Ora, Foucault apresentava o biopoder para dar conta de um pensamento político que se concentrava menos sobre o indivíduo ou a classe quanto em populações e nos modos de governabilidade que foram canalizados em direção aos objetivos crescentemente ditados pela economia. Sua exposição culmina com a estratégia instrumental, mas racional, de nacional-socialismo alemão a exterminar por genocídio uma parte da sua própria população, o povo judaico, Roma, comunista e LGBT, antes de estender o crime às demais populações da Europa e África. Focando no atributo da perda de humanidade nos campos de extermínio, no espaço de vinte páginas, por conta da ausência do conceito de *zoé* na obra de Foucault sobre biopoder/biopolítica, Agamben argumenta sobre a necessidade de complementar seu pensamento pelas análises da *vida nua* de Hannah Arendt, mesmo se não exima seu objetivo de almejar o esvaziamento de Foucault do campo da ontologia social. Por meio de Arendt, Agamben encontra o caminho livre para introduzir a sua terceira tese principal, segundo a qual a matriz da organização política atual é o campo invés da cidade, e bem especificamente, do campo de concentração. (AGAMBEN, 1995, p. 173). Mas a questão é saber se a refutação montada de Foucault por Agamben se justifica.

Uma segunda questão almeja saber se Agamben não erija por este afastamento da distribuição categorial foucaultiana, em nome de um discurso voltado às condições constitutivas do discurso jurídico, uma barreira contra as ciências exatas. Rapidamente atreladas às necessidades da técnica, as ciências escapam do poder, quando são entendidas não apenas como inovadoras, mas como profundamente revolucionárias. Uma ciência será revolucionária, por definição, quando criadora de um nexo de pensamento, ou em termos mais clássicos, de um sujeito genérico sem propriedades imediatamente discerníveis. Agamben desconfia da capacidade da ciência a alcançar esta projeção, e ele não perde tempo ao reduzi-la a uma função basilar, que faz da realização de uma tanatopolítica a sua vocação e seu destino. (AGAMBEN, 1995, p. 191). A dimensão experimental da ciência é descaracterizada por Agamben em *O poder soberano e a vida nua (Homo sacer I)* em exemplos que contemplam o corpo humano à luz de intervenções tecnológicas indistinguíveis de operações militares, cujo êxito é indiscernível da tortura.

Tomando Foucault como uma das suas expressões no âmbito da filosofia, Agamben articulou mais recentemente outra refutação equivocada de Foucault,

agora da sua teoria de corpo. Apesar do explícito programa a articular uma história dos modos de subjetivação que se determina por funções de veridicção, Agamben alega que “Foucault não parece ver, apesar do fato que a antiguidade pareceria lhe oferecer um exemplo de certa forma, é a possibilidade de uma relação com o *self* e uma forma de vida que nunca assuma a figura de um sujeito livre – isto é, se as relações de poder necessariamente remetem a um sujeito, em uma zona da ética completamente subtraída de relacionamentos estratégicos, de um não governável, que é situado além de estados de dominação e de relações de poder”. (AGAMBEN, 2015, p. 108). Se os argumentos histórico-conceituais de Agamben se comprovam no âmbito jurídico, o mesmo não pode ser visto tão facilmente no das ciências. A operação desta barreira no argumento de Agamben contra Foucault nos parece desacertar a natureza emancipadora de ciências revolucionárias, tais como a biolinguística, as ciências climáticas e o estudo de gênero.

II

O conjunto das definições nos estudos sobre biopolítica prolifera com interpretações e adaptações variadas. Serve, portanto, a delimitar de maneira formal algumas das definições fundamentais.

Por biopolítica, entende-se a estruturação de um espaço discursivo em que a produção de verdades em formas inovadoras de organização emancipada de comunidades de seres humanos amplia os critérios de pertencimento. Além de classes, de raças, de gêneros, inclui-se universalmente os viventes. O seu campo referencial é uma marca do antropoceno, mas já estava em articulação a partir da inflexão ocorrida no século XIX na doutrina europeia denominada vitalista, principal fonte epistemológica dos conceitos de biopoder e de vida configurados por Foucault. (1976; 1985). Entretanto, após três décadas de aprofundamento, o termo cada vez mais remete-se à comercialização e à gestão do espaço social livrado à produção das desigualdades, inclusive de processos que provocam a morte de cidadãos.

Por biopoder, entende-se a normalização de processos genéricos e geradores de estruturação, cujos limites são inclusionistas e universais. O que caracteriza o biopoder, independentemente da sua arqueologia conceitual, é a

convocação e provocação de áreas de pesquisa científica para reforçar os termos de produção de um conceito de identidade, que já ultrapassou a expressão moderna de “natureza humana”. O eclipse deste último conceito entregou o conceito de natureza a um caos de significações alicerçadas pelo campo do não humano. O recurso principal que o biopoder fornece, para padronizar o caos natural, está limitado às ciências de ponto, como a genética, mas cuja autonomia, sobretudo apontada na obra de Agamben, é frequentemente reduzida à captura teológica do direito e por extensão da política. É, a partir dessa ressignificação teórica, que a acumulação capitalista do patrimônio biológico, de diferentes estados-nacionais, inscreve a propriedade orgânica nas suas escaras de quantificação e de troca. O biopoder, como escreveu famosamente Foucault, pode bem “dar a vida e proteger da morte”; ele o faz principalmente ao transformar a vida em propriedade privada.

Por biolinguística entende-se o programa geral de pesquisa de Noam Chomsky e sua rede de colaboradores, em que defende a tese, de acordo com a qual apenas *homo sapiens sapiens* dispõem de uma faculdade ou de um fenótipo da linguagem. Isto se verifica, empiricamente, pelo uso de frases em qualquer uma das línguas humanas. Verifica-se teoricamente pelos critérios de adequação descritiva e explicativa que articulam um modelo simples, cujo êxito é explicar a “aquisição” da primeira linguagem por qualquer ser humano, assim delimitando pelo menos esta concepção de linguagem aos seres humanos. A faculdade da linguagem seria um sistema modular inato ao cérebro e vinculado ao organismo humano por duas interfaces: semântico-conceitual, a base pela qual o sentido é parcialmente descodificado, e físico-fonológica, a saber, a capacidade pela qual os produtos desta capacidade linguística são externalizados na forma da fala modulada fonologicamente. (HAUSER; CHOMSKY; FITCH, 2002). Os produtos desta faculdade são estruturas, sobremaneira, estruturas sintáticas, que não podem ser percebidas individualmente por um observador humano. Será em decorrência das imensas variações em estruturas sintáticas, que seres humanos plausivelmente descobriram as noções de infinito, de multiplicidade e de igualdade, pois palavras ou termos podem bem ser ilimitados em número, mas não infinito. A produção inata de estruturas sintáticas teria como efeito segundo uma capacidade criativa inata em qualquer ser humano, que varia em intensidade, em função das condições de desenvolvimento de cada sujeito. Em

outras palavras, os desafios, as oportunidades como as restrições, a intimidação, a normatização e a opressão determinarão, por parte, quais populações humanas proporcionam o melhor uso da criatividade intrínseca à capacidade linguística.

Teorias como a biolinguística estão entre os exemplos que nos fazem lembrar que não podemos desvalorizar, sequer condenar, os modelos e as teorias revolucionários da ciência pelo paradigma histórico da biopolítica. Neste paradigma, as diferenças fundamentais na vivência social humana parecem ser reduzidas ao domínio do teológico-jurídico, cuja face ocultada para a sociedade é o discurso da razão do Estado. Portanto, é possível argumentar que Agamben facilita, por seu modelo de poder soberano e pela categoria de exceção, a recuperação do discurso hegemônico da ciência experimental pelo Estado. Por sua parte, Chomsky se recusa a vincular o programa biolinguístico à tese da biopolítica. Ademais, ele mantém distância entre sua militância política e a concepção biolinguística do fenótipo linguístico, embora associe a “natureza humana” a uma visão irredutível de liberdade e de criatividade uniformemente distribuída nos seres humanos, cujo discurso histórico é o anarquismo. (CHOMSKY, 1987).

Agora que o último livro de Agamben se dedica quase por inteiro à genealogia da ética de Foucault, (*Homo sacer* IV, 2: *L'uso dei corpi* 2014, traduzido em português em 2017), pretende-se voltar a Foucault e ao modelo da descontinuidade arqueogenalógica, e questionar as bases da crítica à sua teoria de biopoder e biopolítica. Agamben as salientou na fineza da sua elaboração monumental de uma história de longa duração dos efeitos do poder soberano sobre a vida, e dos discursos que vieram firmá-los (por exemplo, na crítica da doutrina das Constituições (*politeía/politeuma/kyrion*: constituição/governo/poder soberano). Faz-se necessário reconsiderar as consequências e os efeitos da histórica da política que ele articulou, por meio do seu argumento que entrelaça as teses de Hannah Arendt com as de Foucault, em uma história que é ao menos contraproducente, para entender Foucault e a questão da subjetivação, a partir de um modelo histórico-conceitual que não se entrega a uma totalização.

Para começar, não parece que fora bem a morte, como alega Agamben em *Homo sacer I*, “que impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do

conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente a sua investigação". (AGAMBEN, 2007, p. 12). Não fora a morta nem específico, tampouco principalmente. Foucault não parece ter desenvolvido a pesquisa no sentido em que Agamben o ansiava, pois Foucault identificará um dispositivo de poder anterior, mas estruturante singularmente de um espaço aberto protossocial, que era o poder pastoral. Será a partir da análise deste poder, no âmbito das confissões da carne, que Foucault decidirá dar um passo a mais no passado na sua busca de entender os processos de subjetivação. (FOUCAULT, 1994). Ademais, antes mesmo que o abordasse, a discussão de Agamben sobre Foucault não é simplesmente uma observação, mesmo se não for dado na clareza de uma refutação. Porventura é apenas no livro *O uso dos corpos* que Agamben volta a reconhecer esta ambição, que o conduz às conclusões apressadas, como supracitadas.

Esta antecipação teve um conjunto de impactos que parecem ser problemáticos por uma teoria radical de política moderna. Primeiro, o argumento de Agamben sobre a omissão que Foucault teve na dupla noção de vida em Aristóteles, entre *bíos* e *zoé*, não parece prejudicar a opção que se apresentou a Foucault. Tendo chegado ao dispositivo de poder correspondente à sociedade europeia das revoluções nacionais do século XVIII até as políticas eugenistas, racistas e nazistas, que se legitimaram por um darwinismo social, Foucault mostrou que uma teoria crítica dos modos de subjetivação não poderia ser formada a partir da análise do poder. No entanto, ele não voltou a trás nas teses arqueológicas do pós-humanismo. Entende-se que a transferência do projeto de pesquisa, que analisa modos de governamentalidade constitutivos da normatividade das práticas fundadoras do espaço público, ocorreu em ruptura com a análise da razão do Estado. (FOUCAULT, 1997; 2004). Segundo Agamben acaba reduzindo este rompimento à figura do Estado de Exceção. Ao contrário da exceção, a multiplicidade irredutível da subjetivação não segue o oxímoro pelo qual Agamben situa a exceção em um ponto topográfico exterior à política constituinte, mas entrelaçado de maneira em que o biopoder a interioriza no Estado constitucional. Terceiro, o campo de concentração denomina um paradigma do espaço social com sua tanatopolítica dramatizada à semelhança da democracia com formas autoritárias de governo. Mas o mesmo termo não mantém um significado contínuo, quando se remete a formas de constituições

radicais fora do domínio europeu, como no Chile, no início dos anos 1970, no Vietnã e na Argélia, cujos avanços foram todos obliterados por poderes coloniais e imperiais. Se a biopolítica fora reduzida ao poder soberano, em que a Constituição integra o oxímoro e o campo de concentração ativaría a vida nua na forma pela qual o Estado já a representa, então é a categoria de diferença que desaparece. Finalmente, por mais elucidativas as teses de Agamben sobre a carga semântica transmitida pela História à política, a ciência não pode reduzir-se simplesmente às biotecnologias, a não ser que a filosofia se imobilize em uma estetização dos modos de existência, cujo fundo teológico não se esconde, mesmo quando seu discurso migra para o campo do direito.

Era em função das consequências epistemológicas da atuação teórica pela qual se organiza uma análise do político que Foucault, na verdade, se desviou do modelo biopolítico. Em termos de potência emancipadora, Foucault identifica os limites da categoria de biopolítica, quando afirma em uma conferência proferida nos Estados Unidos em 1982, em termos agambenianos, que “a tanatopolítica é o avesso da biopolítica”. (FOUCAULT, DE, IV, 1982, p. 826).¹ Lendo a progressão conceitual da obra hoje disponível, Foucault não seguiu, tampouco se convenceu, daquilo que lhe parecia, em 1976, ser o apagamento do escopo da emancipação pelo modelo do biopoder. *Homo sacer I* data de 1995, apenas um ano depois da publicação dos *Dits et écrits* de Foucault, mas dois anos antes da publicação dos cursos de 1975-1976, apresentados como *Il faut défendre la société* (*É preciso defender a sociedade*). Sem que Agamben tivesse assistido aos cursos de Foucault no Collège de France, ele não poderia ter tido a visão nítida deste caminho emprestado por Foucault a capturar o surgimento da subjetivação, antes que se cristalizasse na soberania. Talvez nem Foucault o tinha, pelo menos não antes dos cursos de 1983-1984, e a intensificação da sua colaboração na Universidade de Califórnia em Berkeley. Mas uma coisa é nítida: em todos os *Dits et écrits*, vol. IV, que reunem os artigos, as entrevistas, os resumos e as ementas dos cursos de Foucault, escritos entre 1980 e 1984, com publicações indo de maneira póstuma até 1988, não aparecem mais as palavras

¹¹ DE, IV, p. 826: 364 *La technologie politique des individus* “The Political Technology of Individuals” (“La technologie politique des individus”; université du Vermont, octobre 1982; trad. P.-E. Dauzat), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L. H.), éd., *Technologies of the Self A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts, 1988, p. 145-162.

biopolítica e biopoder, salvo pela referida conferência. Não fora a morte que impediu que Foucault desse continuidade a sua pesquisa nestes conceitos, mas a necessidade de mudar de registros e de categorias.

Portanto, da perspectiva da erudição, as declarações feitas por Agamben sobre Foucault em *Homo sacer*, 1, não parecem justificar a fusão do dispositivo do poder soberano com o biopoder. Se as conclusões apresentadas por Foucault, no curso *Sécurité, population, territoire e naissance de la biopolitique*, parecem apontar uma construção dos parâmetros da sociedade civil pela ordem econômico-jurídica do Estado, particularmente nítido no caso do contexto histórico do surgimento do neoliberalismo analisado por Foucault, no ordoliberalismo alemão e da Escola de Chicago, a produção de ciências que conceptualiza a subjetivação, a partir de um processo emancipador, entrelaçado à criação de modelos teóricos, não segue de maneira doutrinal as diretrizes do Estado.

Agamben voltará a Foucault de maneira mais atualizada, isto é, depois da publicação da integralidade dos cursos do Collège de France de Foucault: primeiro, em *Homo sacer IV, 1: Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida* (2011), e depois em *Homo sacer IV, 2: O uso dos corpos* (2014). Ora, se houvesse desvio na progressão da analítica do poder em direção à arte de governar e finalmente aos modos históricos do governo de si, por meio do governo dos outros, isto é, no modo de subjetivação intrinsecamente *relacional*, é que Foucault encontra na análise do poder pastoral as condições de surgimento de *contrapoderes* e, sobremaneira, de *lutas ou oposições*² que *redefinam as condições de subjetivação*. A partir desta constatação, Foucault reorienta sua análise para configurar o “dizer verdadeiro” em uma produção do *érgon criativo-critico*, isto é, a *obra específica* pela qual o sujeito se projeta além da sua situação. A consequência desta nova compreensão da subjetivação será a atenção dada por Foucault ao impulso emancipador, que é infinito e irredutível

² Foucault estabelece três tipos destas oposições em “The Subject and Power” (“Le sujet et le pouvoir”; trad. de F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 208-226: “on peut dire qu'il y a trois types de luttes: celles qui s'opposent aux formes de domination (ethniques, sociales et religieuses); celles qui dénoncent les formes d'exploitation qui séparent l'individu de ce qu'il produit; et celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres (luttes contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission)”.

às relações de poder existentes, ao contrário da alegação supracitada feita por Agamben. (FOUCAULT, 1994, vol. III: p. 205 (1978), p. 538 (1978), e nota 1).

Desta forma, Agamben parece tanto hipostasiar quanto totalizar estes avanços em Foucault ao pensar formas diferenciais de contrapoder. Ademais, ao reduzir a categoria de acontecimento (*événement*) ao conceito de exceção (fundamentado pelos operadores lógicos de aporia, anfibologia e paradoxo), Agamben não apenas reduz a biopolítica à forma matricial do campo de concentração, como reduz as formas de emancipação à exceção jurídico-constitucional, no âmbito teocrático e imperial. Os limites do seu modelo são então encobertos pelo artifício da alegoria, cujas fontes são sobremaneira uma literatura voltada ao moralismo trágico do ser humano, invés de valorizar as conquistas modestamente logradas contra este mesmo moralismo.

III

No último volume de *Homo sacer*, Agamben conclui seu projeto de uma redefinição do conceito de vida no biopoder de Foucault, pela distinção entre *bíos* e *zoé*. A consequência da sua monumental meditação é que qualquer política que se fundamenta no discurso constitucional arrisca principalmente transmitir a condenação jurídica e política da margem dissidente a um espaço fora da lei, em que se perde a cidadania e os direitos para se manter em vida. Em um gesto tipicamente heideggeriano, Agamben problematiza este espaço, do qual ele infere que a superação da dominação biopolítica se encontra neste mesmo espaço, se e somente se a divisão entre *bíos* e *zoé* fosse entendida agora em função da criação de uma *forma de vida*.³ Esta forma de vida tece muitas semelhanças ao conceito de subjetivação e de sujeito genérico, mas Agamben prefere reforçar a referência de Hannah Arendt com o conceito redobrado de *vida nua*, ou ainda a projeção messianista de Walter Benjamin, assim como farão os estudiosos de Foucault, que forçam a aproximação com a Escola de Frankfurt.

³Antonio Negri leia Agamben no capítulo *Intermezzo II* como tendo abandonado Heidegger definitivamente neste livro. (NEGRI, 2017). Concedemos que Agamben tece uma crítica radical de Heidegger, a partir dos limites postos ao conceito de animalidade. No entanto, percebemos a persistência da lógica aporética de Heidegger na articulação do novo conceito, *potere destinante* assim como em *uso inoperoso*. Ademais, a mesma lógica será usada com efeito para desqualificar Foucault, por não ter reconhecido sua própria dívida a Heidegger.

Pelo título do livro, *O uso dos corpos*, Agamben se propõe a articular uma genealogia do conceito de “uso”, evocando ao mesmo tempo o segundo volume da *História da sexualidade, O uso dos prazeres*. No gesto que perpetua em *Homo sacer*, Agamben demonstra seu anti-foucaultismo ao lembrar que Aristóteles definia o escravo como aquilo em que o corpo era “usado”. Desta forma, ele reduz historicamente o conceito de “uso” feito por Foucault a uma concepção de submissão ao poder soberano na Grécia, que faria então com que a base da subjetivação em Foucault estivesse errada, pois glorificaria o escravo ainda na sua condição de servidão, caso que Agamben acredita cercar pelo termo nitidamente antitrabalhista de *uso inoperoso*. Mas, como Agamben se justifica diante de uma objeção, implicando que ao não tratar os obstáculos a se criar uma forma de vida, ele entrega populações inteiras a uma escravidão perpétua?

A aporia, no modo de argumentação de Agamben, não é paradoxal quando se esforça realmente a se situar fora do campo teórico (ou de concentração). Daí não há biopolítica, pois não há a menor inclusão dos humanos cujo problema não é tanto de ser tratado como humano sem direito, quanto de vivente sem humanidade. O campo dos direitos estendido aos súditos já é um campo de privilégios, mas nem o Leviatã apaga o estado da natureza. As teorias contratualistas pressupõem a continuação e a coextensividade do estado da natureza, em relação ao estado do direito. De outra forma, não haverá nenhuma conceptualização possível do estado natural, que não seja puramente invenção, assim tornando todas as teses sobre seus elementos (guerra ou paz, escassez dos bens ou abundância dos artefatos, bens pelo roubo, propriedade pelo trabalho, etc.) em recursos arbitrários. O estado de natureza, pela perspectiva dos interesses que caracteriza a obra de Agamben, não é do não humano, mas do não cidadão. No contexto da recente história da civilização ocidental, os excluídos do contrato social se mostram ser determinados pelo gênero e pela raça.

É impressionante a conclusão que Agamben avança para desacreditar novamente Foucault, no fim do limiar que parece celebrar a aplicação a seu próprio corpo as relações de submissão e de dominação que o preocupava, desde seus escritos literários na esteira da *História da loucura na idade clássica*. Após deixar entender que ele considera que a relação entre Pierre Hadot e Foucault não era tão harmoniosa quando parece pela narrativa acadêmica, e que

Hadot era responsável por não entender o que Foucault projetava com a antiguidade tardia, é como se Agamben logo retornasse contra Foucault, para salientar que o pensamento mais radical não é um que se organiza enquanto contrapoder, mas um que se negocia enquanto forma de vida pelo gesto de *potere destituent*e (potência destituente). (AGAMBEN, 2016, p. 274-175). No final das contas, trata-se de um tipo de messianismo politizado que aposta tudo na diferença, mas uma diferença cuja forma lógica está apagada deste mundo. A sua formulação absoluta, que é ao mesmo tempo um ponto zero, sustenta seu apelo para terminar com o poder constituinte. Tal potência é nada menos que um poder acontecimental cuja violência seria de ordem transumana, destituindo o humano enquanto tal.

IV

Desvenda-se então um Agamben decepcionante neste retorno a Foucault, uma volta que teria mais força se fosse estendida em direção da descontinuidade e da delimitação de campos de conceptualidade ao invés de manter a relação intricada e sem positividade entre biopolítica e tanatopolítica. Por isso, faz-se necessário delinear alguns parâmetros, a partir dos quais é possível discernir formas singulares de subjetivação conceptual e a produção de tipos de verdade que lhes são específicas. O campo da política, ou do político, não é passível de totalização histórica pela longa duração, a não ser que elimine formas não imediatamente políticas de produção de verdades, por exemplo, as formas científicas. A história pode bem ser uma narrativa interrompida de várias experiências, em que comunidades tentavam se emancipar. Não é por ter sido derrotadas que perdem a veracidade.

Para tanto, torna-se interessante destacar a ausência de discussão atual, tanto nos escritos de Agamben quanto na filosofia, da ciência linguística e da filosofia da linguagem de Chomsky, especialmente nos seus desdobramentos mais recentes, no modelo ontológico e biológico denominado “programa biolinguística”. Salvo erro da nossa parte, a última menção encontrada sobre a linguística chomskyana, nos escritos de Agamben, não é feliz, tampouco detalhada. Ocorre em 1983 na “postila” ao texto “Aby Warburg e a ciência sem nome” (*Potentialities*, publicado em 2000, p. 88-103). Neste texto, o autor se

decepciona com Chomsky por aquilo que seria a falta de um projeto abrangente sobre o humano. Agamben reconhece “a guinada massiva em rumo à linguística formalizada de Chomsky, que está ainda sendo frutífera hoje, mesmo que seu horizonte epistemológico não parece admitir algo como uma ciência geral do homem”. (AGAMBEN, 2000, p. 101). Esta última observação é pelo menos curiosa, se lembarmos a famosa incompreensão que se tramou entre Chomsky e Foucault no debate de 1971, justamente em torno da noção de natureza humana. Ora, a filosofia de Chomsky não é nada se ela não é uma *general science of the human*. (Idem.). Dois títulos de publicações muito recentes de Chomsky são indicativos disto: *What kind of creatures are we?* (2016), e em coautoria com Robert Berwick, *Why only us?* (2016).

Desta forma, o problema filosófico capital, que apresenta o que denominaremos de sistema ontolinguístico de Chomsky, é como tornar inteligível a aproximação entre sua visão política e as consequências emancipadoras da sua ciência e filosofia.

A ciência revolucionária era um tópico de viva discussão, desde os escritos maduros de Marx, até o fim dos anos de 1960, no estruturalismo francês. Este projeto não foi refutado pela história apesar de ter sido ocultado e consequentemente esquecido. Ora, a descontinuidade e a análise sincrônica são perspectivas que permitem ensejar esta ocultação, menos em termos de uma origem que pelas consequências que afetam um campo teórico. Exige que a ontologia do sistema chomskiano seja também articulada conforme suas últimas transformações.

Cabe também salientar que a linguística de Chomsky, e não apenas seus escritos políticos, é regularmente alvo de críticas por parte de escritores conservadores por seu alegado teor político. Por isso, eis uma demonstração de excessiva fidelidade quando se adere à proibição mitigada decretada por Chomsky contra as tentativas para unir a linguística e a política enquanto os demais críticos conservadores percebem a sua relação, condenando-a em função de uma agenda política implícita à neutralidade científica da linguística. A proibição é sumariamente resumida pela tese hoje abrangente segundo a qual não se produz a semântica-pragmática pela sintaxe. Mas como Chomsky bem mostrou (depois de Benveniste), a sintaxe não é independente da semântica, sendo que aquilo que muitos denominam de semântica é nada mais que sintaxe.

(CHOMSKY; McGILVRAY, 2012; CHOMSKY, 2016). A tese abrangente de Chomsky é que a semântica não existe independentemente de um sujeito. Por isso, a semântica é forçosamente a pragmática, os dois remetendo à capacidade linguística singular nos seres humanos. Pelo seu nexo recursivo, “produtor a partir de poucos meios de variações infinitas”; conforme a intuição de Wilhelm von Humboldt, encontra-se na ciência chomskiana uma das definições mais potentes da subjetivação. O efeito da externalização da faculdade linguística é visto como força e obra (*érgon*) emancipadora de práticas, e vetor (embora indiscernível enquanto objeto) da alteridade em situação.

Recapitularemos esquematicamente cinco pontos da teoria da Gramática Universal de Chomsky, para demonstrar o teor desta ciência revolucionária:

1. a linguagem não existe enquanto tal para Chomsky. Ela é produzida por uma capacidade inata ao ser humano, que é o fenótipo linguístico, ou também denominado faculdade *da* linguagem (FL). Esta faculdade *da* linguagem é composta por um mecanismo computacional, cujo resultado é a produção de variações infinitas por poucos meios de estruturas consideradas por Chomsky de “sintáticas”. A computação é uma função recursiva, denominada por Chomsky *Merge*, que forma conjuntos de termos podendo ser prolongados em complexidade sem limites. Desta forma, uma frase é uma multiplicidade não linear, mas estrutural, hierarquicamente organizada. (A demonstração de que a proximidade das palavras em uma frase não é linear mas estrutural se encontra no seguinte protótipo: “*Is the man who is tall happy?*”, outra frase sendo “*Birds that fly instinctively swim*”.) Acrescentado à FL são duas interfaces que recebem “representações”, ou traços de inscrição (em proximidade com a terminologia em outros teóricos de operações não conscientes do sujeito, como em Freud, Lévi-Strauss e Derrida). Estas interfaces são a físico-fonológica (composição morfológica e fonológica interna / escuta), e a conceitual-semântica (a formação de uma linguagem de pensamento, parcialmente audível na voz interna, cujo fluxo é nitidamente impossível de parar). Portanto, a teoria que articula as bases funcionais da FL é a “gramática universal”, sendo que por tal teoria não se trata de uma gramática, mas um sistema gerativo de estruturas inato ao organismo. Configura-se, portanto, um sistema que produz multiplicidades de infinito discreto;
2. Chomsky chama de “desafio de Galileu” o programa biolinguístico, que, devido à natureza dos processos, depende de um influxo de dados empíricos, embora seu arcabouço seja sem referência causal. Enquanto sistema visto a partir da filosofia, a teoria geral da UG é o mais sofisticado modelo ontológico que temos hoje, pois a FL não tem localização, apenas estimativas estatísticas desta, mapeadas pela psiquiatria, as neurociências e as tecnologias de neuroimagens. Por meio de parâmetros de adequação descritiva e explicativa,

de uma capacidade intrinsecamente formal ao “ser” ou “organismo” humano, a FL é produtor não apenas de consciência, mas da mente. Mais ainda, por meio deste fluxo de processo, é sustentável que a FL seja produtora também do aspecto criativo da linguagem em uso, a saber, da sua liberdade, em relação à qual se postula a produção concomitante da subjetividade. Neste aspecto, a linguagem não é determinada, mas se adapta às circunstâncias;

3. a teoria não fundamenta o fenômeno natural da comunicação por símbolos, expressões, ou palavras, tampouco da origem do sentido ou do significado. FL é uma língua interna, cuja externalização parece ser apenas secundária, sendo que a sua função basilar seria regulatória para a linguagem conceptual inata à mente, e cujas produções são traços neuronais governados pela dotação genética do ser humano;
4. desta forma, a FL “ocorre” no, e ao ser humano independentemente da quantidade ou da pobreza dos estímulos vindos do meio, sendo que a jovem criança não aprende a falar, a partir das regras institucional e historicamente constituídas de um idioma. As palavras são cooptadas do meio, mas as estruturas, que formam a unidade discreta das frases, seguem a capacidade desenvolvida pelo organismo.
5. não se trata de uma tese sobre a origem da linguagem. Chomsky não é um darwiniano ortodoxo. A linguagem não evoluiu, mas *aconteceu* plausivelmente por uma mutação genética.

No final desta lista parcial, em que se recorre à tese sobre as propriedades sistêmicas da produção interminável de formas estruturais, Chomsky é categórico: a natureza humana existe, mesmo que as propriedades exatas desta natureza não são conhecidas. Com o conceito *barreiras científicas*, evoca-se um conceito de G. Bachelard ou mais ainda de G. Canguilhem, *obstáculos epistemológicos*. Para aprofundar a tese sobre a forma revolucionária da ciência, é possível apontar dois ramos da ciência que ainda lutam para integrar o campo mais abrangente e transformador da racionalidade, apesar de serem nitidamente *biopolíticos*. No campo da ciência, tal processo depende tanto da criatividade quanto da luta contra tais obstáculos.

O primeiro ramo é o das ciências climáticas. O artigo de jornal publicado por Naomi Klein citado no início deste artigo é de 2013, na época da publicação do seu livro, *A Doutrina do Choque*. O contexto era o crescimento de medidas repressivas tomadas por governos liberais contra as conclusões de estudos sobre a mudança climática. Em um gesto desconhecido no Canadá desde os anos 1950,

o então Primeiro Ministro Stephen Harper deu ordens de silêncio aos “*climate scientists*” de duas agências governamentais – *Department of Fisheries and Ocean Canada (DFO) Environment Canada* –, cuja pesquisa era fomentada diretamente pelo governo federal daquele país, proibindo-lhes qualquer contato com a mídia.⁴ Para um dos países na vanguarda da causa ecológica, mas cujo engajamento com o movimento ecologista era decrescente desde o fim do século passado, este incidente apontava a necessidade de separar ramos distintos de pesquisa científica para não confundir o inovador com o radicalmente criativo. Desde então, as teses sobre mudança climática se ampliaram até a área da história, com a introdução do conceito de antropoceno a seu campo referencial. (CHAKRABARTY, 2013). Se o clima não pertence ao campo biopolítico, então a crítica biopolítica da indústria farmacêutica é mera lamentação derrotista.

Enquanto certos biólogos (por exemplo, Laland, 2017) perdem o tempo de leitores interessados ao argumentar que a inclusão de processos epigenéticos na síntese moderna da biologia evolutiva refutaria as teses de T. Kuhn ou de K. Popper sobre mudança de paradigmas ou falsificabilidade, a radicalidade no nível da produção científica se encontra algures. Para que se constituam condições para transformar a compreensão do fenômeno em uma responsabilidade ecológica, um cruzamento entre ciência natural e social se torna necessário para fundamentar as ciências climáticas. Entretanto, uma ciência nova simplesmente não consegue tão facilmente demonstrar a ruptura consequente à confirmação das suas teses, pois a comunidade de fomento à pesquisa, sequer a mídia, anda conforme objetivos que não são sempre os das ciências. Obras que buscam criar esta nova topologia teórica, como a de C. Wright and D. Nyberg (2015), ou de C. Shaw (2015) sobre a política de autodestruição criativa do meio ambiente, conduzida pelo poder econômico, devem ainda ser conciliadoras com respeito à

⁴ OGDEN, L. E. Nine Years of Censorship. *Nature*, 3/05/2016. Disponível em: <<https://www.nature.com/news/nine-years-of-censorship-1.19842>>. “The crackdown on government scientists in Canada began in 2006, after Stephen Harper of the Conservative Party was elected prime minister. During the nine-year Harper administration, the government placed a priority on boosting the economy, in part by stimulating development and increasing the extraction of resources, such as petroleum from the oil sands to Alberta. To speed projects along, the administration eased environmental regulations. And when journalists sought out government scientists to ask about the impacts of such changes, or anything to do with environmental or climate science, they ran into roadblocks.”

recepção social na opinião pública de teses, que não infrequentemente recusam as evidências convenientes de uma época. Diante das análises de Wright e Nyberg, torna-se nítido, como os executivos das corporações mais poderosas preferem ver a Planeta se destruir, ao invés de arriscar baixas na produtividade empresarial. Articula-se desta forma um desprezo da sociedade pela ciência e a filosofia, que, no final das contas, é moralmente repreensível, quando não juridicamente criminosa, pois asseguram a concentração de riqueza mediante políticas tributárias e sonegação fiscal. Que os modelos de Kuhn, Popper ou até Lakatos foram possivelmente superados e não se nega que haja uma convergência em curso entre o demonstrativo e o normativo, que derrubará atitudes acadêmicas e empresariais sobre quais ciências merecem receber fomento para a pesquisa.

De maneira semelhante, é pelo menos curioso não encontrar nos estudos de Agamben sobre *biopolítica* e o *uso dos corpos* referência alguma aos estudos de gênero. Será que é tão simples esquivar-se da conceptualização do corpo sexuado, articulada por Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Judith Butler e Oyèrónké Oyewùmí (1997; 2005), por meio da referência erudita aos escritos de Aristóteles? Além das consequências radicais pelo estudo de gênero sobre a representação “binarista” da diferença sexual, existe uma discriminação aguda na relação entre dar a vida e produzir a morte nas políticas de Estado, quando da reprodução da elite e a exclusão de meios oferecidos, para que os pobres possam superar a miséria à qual foram destinados por políticas públicas regressivas. Não há como sustentar a desconstrução totalizante que Agamben confere à biopolítica, quando a confronta com as críticas levantadas pelas pesquisadoras do gênero sobre o anti-antiessencialismo na definição da mulher e da vida. Mais uma vez, a questão é saber se uma configuração tão abrangente evidenciada pelo conceito de biopolítica para as ciências sociais, mas cujo nexo é essencialmente jurídico, se não teológico, não esteja desacertando seu campo referencial. Certamente, as filósofas Ruth Miller e Penelope Deutscher a acham, quando argumentam que a matriz biopolítica é muito mais o “útero” que o campo de concentração. Desta forma, Deutscher (2017) promove uma intervenção teórica que sustenta a posição de uma “irresponsabilidade antissocial feminina” (*anti-social feminine irresponsibility*, p. 57) para melhor ressaltar o caráter da luta para “os direitos reprodutivos” (*reproductive rights*).

De certa forma, esta luta confirma a tese de Agamben segundo a qual toda guerra civil ocorre no campo privado do lar, se bem que a origem do conflito não explica as razões da sua perpetuação nem a resistência violenta da *Polis* perante a emancipação das mulheres.

De toda forma, estas três orientações científicas, a biolinguística, a ciência climática e o estudo de gênero se convergem radicalmente nos contextos, em relação aos quais futuras rupturas científicas possam surgir. Mas, quando a doutrina da biopolítica as encontra, ela as passa sob silêncio, ou sob uma rápida condenação, em que Agamben faz pouco mais que seu mestre Heidegger, quando este erigia as bases esquecidas do homem ocidental e da sua natureza. Foram nestes paradigmas que a diferença binária fazia retorno com a violência destrutiva, que sempre caracterizava a sua predação, para marginalizar a vida ativa de contestação, de crítica e de criação, quando esta se colocava fora do alcance da ordem, do Estado e, se quiser, da Lei.

Apreciações conclusivas

O campo de pesquisa em biopolítica tem sido recebido com entusiasmo pela área da filosofia do direito e da sua história, já que a filosofia do direito constitui o discurso do Estado, fornecendo-lhe mais, especificamente seus protocolos de legitimidade; este fato histórico não pode deixar de ensejar uma perspectiva filosófica mais social, que critica aspectos diferentes da legitimidade da razão do Estado. Faz-se então necessário fazer um levantamento das condições de apropriação pelo Direito deste discurso. Tendo Agamben como principal referência, ao invés de Negri, por exemplo, ou até mesmo Foucault, a construção deste discurso demonstra certas curiosidades, se for interpretada como tendo uma função radicalmente crítica da falácia democrática do atual Estado do Direito. Por um lado, as decisões metodológicas de Agamben, que buscam valorizar a visão política de Hannah Arendt, em detrimento das de Foucault, reduz a complexidade da temática da governamentalidade do segundo, ao modelo do poder soberano. Por uma redução arbitrária, Agamben promove a aparência de ter superado Foucault. Segundo, ao reduzir modelos de análise econômica ao discurso do teológico político, Agamben varre da política aqueles que Mbembe denomina de os “mortos vivos”. De acordo com Mbembe, “a

noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. [...] A noção de necropolítica e necropoder [explica] as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de “mortos-vivos”. (MBEMBE, 2016, p. 146). Em outras palavras, o discurso de Agamben se endereça àqueles que já têm o privilégio da cidadania e por razões principalmente irracionais temem perdê-lo, ao invés de buscar uma inclusão na teoria daqueles que ainda não o tem por motivos de gênero, raça e etnia.

Por fim, ao reduzir formas científicas radicalmente novas à instrumentalização da vida na biopolítica e a história da ciência ao teológico político, Agamben leva prejuízo a uma filosofia da ciência ainda em fase de reformulação na filosofia francesa e italiana, para nada dizer sobre a brasileira. Verdadeiro canto da sereia, o projeto *Homo sacer* de Agamben proporciona uma dispersão do pensamento militante, em nome de um messianismo em que a natureza, seja humana ou não, é desperdiçada. O resultado para a teoria da biopolítica enquanto tal só pode ser o de ter desacertado seu campo referencial.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer IV, 2: the use of bodies*. Translated by A. Kosko. New York: Stanford University Press, 2016.
- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nuda*. Trad. de Henrique Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007.
- _____. *Potentialities: collected essays in philosophy*: edited, translated and with an introduction by Daniel Heller-Roazen. New York: Stanford University Press, 2000.
- BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. t.1 Faits et mythes. t.2 L'expérience vécue. Paris: Gallimard, 1949. *O segundo sexo*. 2. ed. Trad. bras. de Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BERWICK, R.; CHOMSKY, Noam. *Why only us?* Cambridge: The MIT Press, 2016.
- BOLHUIS, J.J.; et al. How Could Language Have Evolved? *PLoS Biol*, v. 12, n. 8, p. 100, 1934.

BUTLER, Judith. *The psychic life of power: theories in subjection*. New York, NY: Stanford University Press, 1997. Trad. Brás.: *A vida psíquica do poder: teorias de subjetivação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge, 1990. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, S. *Racismo, sexism and desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CHAKRABARTY, D. O clima da história: quatro teses. *Sopro* 9, jul. 2013.

CHOMSKY, Noam. *What kind of creatures are we?* New York: Columbia University Press, 2016.

_____. *On language: Chomsky's classic works language and responsibility and reflections on language*. New York: The New Press, 2007.

_____. Language and Freedom. *The Chomsky Reader*. Edited by James Peck. New York: Knopf Doubleday, 1987. Disponível em: <<https://chomsky.info/language-and-freedom/>>. Acesso em: 4 out. 2017.

CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel; RAJCHMAN, John. *The Chomsky-Foucault debate*. New York: The New Press, 2006.

CHOMSKY, Noam; McGILVRAY, James. *The science of language*. New York: Cambridge University Press, 2012.

DEUTSCHER, P. *Foucault's futures: a critique of reproductive reason*. New York: Columbia University Press, 2017.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

FOUCAULT, M. *Le corps utopique: les hétérotopies*. Présentation par Daniel Defert. Paris: Éditions Lignes, 2009.

_____. *História da sexualidade 1*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *Dits et écrits: 1976-1979*. Paris : Gallimard, 1994. v. 3. (Coll. Bibliothèque des Sciences humaines).

_____. *Dits et écrits: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994. v. 4 (Coll. Bibliothèque des Sciences humaines).

_____. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard, 1997.

- _____. *Sécurité, population, territoire*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.
- GILROY, Paul. *The black atlantic. Modernity and double consciousness*. London: Verso, 1993.
- HAUSER, M. D.; CHOMSKY, Noam; FITCH, Tecumseh. The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve? *Science*, [s.l.], v. 298, n. 5598, p.1569-1579, 22 nov. 2002. American Association for the Advancement of Science (AAAS).
- KLEIN, N. How Science is telling us all to revolt. *The new statesman*, 29 october 2013. Disponível em: <<https://www.newstatesman.com/2013/10/science-says-revolt>>.
- _____. *The shock doctrine: the rise of disaster capitalism*. Toronto, Canada: Random House, 2007.
- KNIGHT, Chris. *Human nature and the origins of language*. Disponível em: <<http://www.chrisknight.co.uk/wp-content/uploads/2007/09/Interview-with-Noam-Chomsky.pdf>>. Acesso em: 4 out. 2017.
- LALAND, K. Descobertas contestam hegemonia de Darwin e recuperam Lamarck. *Folha de S. Paulo, Ilustríssima*. 11 mar. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/03/descobertas-contestam-hegemonia-de-darwin-e-recuperam-lamarck.shtml>>.
- LAZZARATO, M. A política da dívida é a “verdadeira” biopolítica. Entrevista especial. *Revista IHU*. Por: Ricardo Machado. Trad. de Vanise Dresch, 12 out. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/572574-a-politica-de-guerra-da-divida-entrevista-especial-com-maurizio-lazzarato>>.
- MADARASZ, N. Foucault: Arqueólogo estrutural. In: MADARASZ, N. et al. (Org.). *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 21-43.
- MADARASZ, Norman. The Biolinguistic Challenge to an Intrinsic Ontology. *Badiou and Hegel*.
- MBEMBE, Achilles. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. *Temáticas*, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.
- McGILVRAY, James. *Chomsky: language, mind, politics*. 2nd Edition. New York: Polity Press, 2014.
- MILLER, R. A. *The limits of bodily integrity: abortion, adultery, rape legislation in contemporary perspective*. New York: Ashgate, 2007.
- NEGRI, A. A inoperosidade é soberana. *Blog do Boitempo*, 25 abr. 2017. Disponível em: <<https://blogdabotempo.com.br/2017/04/25/a-inoperosidade-e-soberana-negri-sobre-o-novo-livro-de-agamben/>>.
- OYÉWÙMÍ, Oyérónkè. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: OYÉWÙMÍ, Oyérónkè (Ed.) *African gender studies: a reader*. New York: Palgrave MacMillan, 2005. p. 3-21.

_____. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997.

REIS, Leonardo Bastos. Natureza humana e política: O ponto de vista chomskiano. *Kínesis*, v. I, n. 2, p. 309-326, out. 2009,

SHAW, Christopher. *The two degrees dangerous limit for climate change: public understanding and decision Making*. London: Routledge, 2015.

WRIGHT, Christopher; NYBERG, Daniel. *Climate change, capitalism, and corporations: processes of creative self-destruction*. Cambridge University Press, 2015.

Posfácio

Magno Federici Gomes*

É uma verdadeira honra elaborar o posfácio do livro intitulado SOCIEDADE E AMBIENTE: DIREITO E ESTADO DE EXCEÇÃO, cujo convite partiu da Profa. Cleide Calgaro. Também gostaria de agradecer o privilégio aos Profs. Itamar Soares Veiga e Norman Roland Madarasz pela aceitação de meu nome como o responsável pelo fechamento desta relevante obra.

Sabe-se que a sociedade se desenvolveu e superou inúmeros obstáculos, cada qual atrelado a uma determinada época. Sem embargo, a atuação do homem sobre o meio ambiente foi se intensificando, decorrente do aumento da população e da evolução tecnológica.

Para Bauman (2001), a sociedade industrial clássica quebrou os modelos que a criou. Suas estruturas são, nos dias atuais, extremamente mutáveis, em uma velocidade nunca antes imaginada. A nova sociedade contemporânea deve ser vista como sociedade do conhecimento, em rede, do indivíduo conectado e fluida, ou seja, líquida. Ela não pode ser mais encarada como uma sociedade de critérios rígidos e estratificados, do indivíduo-engrenagem, como a de antigamente. As relações fluidas da pós-modernidade nesta sociedade líquida decorrem de uma estratégia de poder.

Mas a desintegração social é tanto uma condição quanto um resultado da nova técnica do poder, que tem como ferramentas principais o desengajamento e a arte da fuga. Para que o poder tenha liberdade de fluir, o mundo deve estar livre de cercas, barreiras, fronteiras fortificadas e barricadas. Qualquer rede densa de laços sociais, e em particular uma que

* Pós-doutor em Direito Público e Educação pela Universidade Nova de Lisboa-Portugal. Pós-doutor em Direito Civil e Processual Civil, Doutor em Direito e Mestre em Direito Processual, pela Universidad de Deusto-España. Mestre em Educação pela PUC Minas. Professor no Mestrado Acadêmico em Direito Ambiental e Sustentabilidade, na Escola Superior Dom Helder Câmara. Professor Adjunto na PUC Minas e professor titular licenciado da Faculdade de Direito Arnaldo Janssen. Advogado-sócio do Escritório Moraes & Federici Advocacia Associada. Integrante dos grupos de pesquisa: Regulação Ambiental da Atividade Econômica Sustentável (REGA)/CNPq-BRA, Centro de Investigação & Desenvolvimento sobre Direito e Sociedade (Cedis)/FCT-PT e Núcleo de Estudos sobre Gestão de Políticas Públicas (Negesp)/CNPq-BRA. ORCID: <<http://orcid.org/0000-0002-4711-5310>>. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/1638327245727283>>. E-mail: federici@pucminas.br

esteja territorialmente enraizada, é um obstáculo a ser eliminado. (BAUMAN, 2001, p. 21-22).

De seu turno, Foucault (1979, p. 94-99) usa, em seu trabalho, a teoria jurídica clássica, segundo a qual o poder é considerado um direito de propriedade passível de alienação e a da concepção marxista geral de poder, baseada, principalmente, na funcionalidade econômica do poder. No final, elabora dois grandes sistemas de análise de poder: o esquema contrato-opressão e o esquema dominação-repressão ou guerra-repressão.

Assim, a antiga sociedade, que possuía estratificação em estruturas sólidas, deixou de possuir na pós-modernidade sua composição rígida. A desintegração social tornou-se uma estratégia e uma consequência dos novos instrumentos de poder, para efetivar a dominação completa, segundo Bauman. (2001, p. 16-22). Hoje, notam-se aplicativos (*softwares*) capazes de instituir as maiores redes de locação de veículos e filmes do mundo,¹ o que altera a atual concepção de mundo.

Agrava-se o fato de essa sociedade ainda poder ser qualificada como de risco. Na lição de Beck (2011, p. 09), a sociedade, no século XIX, objetivou controlar a natureza. Por sua vez, após a consecução de tal pretensão, passou a explorá-la de maneira exagerada, isso no final do século XX.

Como resultado, surgiu um cenário de abundância material de setores da população, sem prejuízo da pauperização da civilização pós-moderna, em flagrante injustiça socioambiental.² Esse fenômeno de transformação da sociedade clássica em “sociedade de risco”, também denominada sociedade industrial moderna, foi colocado em xeque por Beck:

Se hoje for comprovado de forma social vinculante que o formaldeído, DDT etc., nas suas concentrações em que essas substâncias químicas são encontradas nos objetos de uso cotidiano e nos alimentos, têm efeitos danosos à saúde, essa constatação seria equivalente a uma catástrofe, pois elas estão presentes em toda parte. Isto torna claro que, o potencial de ameaça das forças produtivas a margem de manobra para a pesquisa

¹ Exemplifica-se com o Uber e o Netflix, respectivamente.

² Conforme Acselrad, Mello e Bezerra (2009, p. 21): “Procurou-se tornar evidente que as forças de mercado e práticas discriminatórias das agências governamentais concorriam de forma articulada para a produção de desigualdades ambientais”. Tais autores (2009, p. 47) apresentaram pesquisas do Brasil, que buscam demonstrar a coincidência entre degradação ambiental e locais de população de baixa renda.

científica torna-se cada vez mais estreita. Hoje em dia, admitir que se cometeu um erro na estipulação de tetos para a tolerância de pesticidas – o que, no fundo, é o que normalmente acontece na ciência –, equivale ao desencadeamento de uma catástrofe política (ou econômica), devendo por isso mesmo ser evitada. (BECK, 2011, p. 65).

Portanto, a sociedade de risco posterga as ameaças por ela mesma produzidas, publicizando degradações ambientais, sociais e econômicas, que geram maior comoção social. Assim, os riscos tornam-se fatos públicos e notórios, passando a ser entendidos como fatores políticos. Dessa maneira:

[...] o que conta decisivamente em favor disso é uma sintomática e simbólica ‘superação’ do risco. Os riscos precisam aumentar com sua superação. Na verdade não devem ser superados em suas causas, em suas fontes. Tudo acontece no âmbito da cosmética do risco: embalagem, mitigações sintomáticas da poluição, instalação de filtros purificadores ao mesmo tempo em que se mantêm as fontes poluidoras. Ou seja, nada preventivo, mas apenas uma indústria e uma política simbólicas de superação da multiplicação dos riscos. (BECK, 2011, p. 68).³

Nesse ínterim, a sociedade industrial se situa sobre os riscos por ela gerados, produzindo desequilíbrios social, econômico e político, sem se perguntar sobre as vantagens dessa suposta evolução pela qual passou. Conforme Beck:

As ciências, portanto, da maneira como estão constituídas – em sua ultraespecializada divisão do trabalho, em sua compreensão de métodos e teorias, em sua heterônoma abstinência da práxis –, não estão em condições de reagir adequadamente aos riscos civilizacionais, de vez que têm destacado envolvimento em seu surgimento e expansão. (BECK, 2011, p. 71).

Nesse contexto surge a profissionalização sistêmica em atividades específicas, “mas ninguém é competente para lidar com os riscos da modernização”. (BECK, 2011, p. 74). De modo que a “trapaça científica” aparece como forma de sobrepor-se a racionalidade social, na avaliação dos riscos. Assim:

³ Em análise à teoria de Beck (2011), explicitou-se que “os riscos são científicos e ao mesmo tempo são comercializados. Se a fome pode ser superada em boa parte do mundo, mas não nele todo, os riscos se tornam um novo produto, um ‘saco sem fundo’, que não pode ser exaurido e nem aplacado”. (GOMES; MESQUITA, 2016, p. 18).

O reverso da natureza socializada é a socialização dos danos à natureza, sua transformação em ameaças sociais, econômicas e políticas sistêmicas da sociedade mundial altamente industrializada. Na globalidade da contaminação e nas cadeias mundiais de alimentos e produtos, as ameaças à vida na cultura industrial passam por metamorfoses sociais do perigo: regras da vida cotidiana são viradas de cabeça para baixo. Mercados colapsam. Prevalece a carência em meio à abundância. Caudais e demandas são desencadeados. Sistemas jurídicos não dão conta das situações e fatos. As questões mais prementes causam desdém. Cuidados médicos falham. Edifícios de racionalidade científica ruem. Governos tombam. Eleitores indecisos fogem. E tudo isso sem que a suscetibilidade das pessoas tenha qualquer coisa que ver com suas ações, ou suas ofensas com suas realizações e ao mesmo tempo em que a realidade segue inalterada diante e nossos sentidos. (BECK, 2011, p. 10).

Desse modo, alguns perigos atuais são conhecidos e podem ser facilmente controlados. Todavia, existem riscos não dedutíveis, isto é, que não são de conhecimento geral. Esses últimos envolvem o estudo da precaução ambiental,⁴ anulada pelo estado de exceção.

Nesse compasso e em conformidade com Acselrad, Mello e Bezerra (2009, p. 14), surgiu a expressão *modernização ecológica*, que trata de uma série de estratégias de cunho neoliberal, com ênfase na adaptação tecnológica, de forma a conciliar o crescimento econômico e a resolução de problemas ambientais, legitimando o livre-mercado, como melhor instrumento de equilíbrio ecológico, mas sem considerar a desigualdade social. Esta finalidade buscou nos problemas ambientais uma razão a mais para realizar o programa de reformas liberais.⁵

Diante disso, recomenda-se este livro pelas análises filosófico-jurídicas elaboradas, bem como pela denúncia da desigualdade ambiental, que pode ser disfarçada pelos poderes.⁶

Mesmo que o Direito não acompanhe, em velocidade e eficiência, essa sociedade de risco líquida e as ondas econômicas reformistas neoliberais, ele pode ser entendido como limitador das novas técnicas de poder, que destroem os diques da antiga sociedade rígida, evitando, com isso, a sua dominação.

Os direitos fundamentais devem ser efetivados e desenvolvidos pelo Estado Democrático de Direito, para consubstanciar a dimensão jurídico-política do

⁴ Para aprofundamentos, ver: GOMES; MESQUITA, 2016, p. 16-33.

⁵ Contra tal postura, ver: GARCIA, 2016, p. 133-153.

⁶ Em sentido equivalente: ENRIQUEZ, 2001, p. 54.

desenvolvimento sustentável,⁷ evitando o estado de exceção da modernidade ante o meio ambiente.

Esta obra demonstra as mutações interpretativas do Direito, com respaldo filosófico, a partir da nova sociedade de risco líquida.

Portanto, louváveis são os trabalhos que contribuem ao esclarecimento de realidade pragmática, típica dos dias atuais. Editora e autores merecem felicitações por disponibilizarem à comunidade jurídica estudo de ótimo nível sobre temas relevantes e atuais.

Referências

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello do Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad. de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*: rumo a uma outra modernidade. 2. ed. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: 34, 2011.

ENRIQUEZ, Eugène. Instituições, poder e desconhecimento. In: ARAUJO, J. N. G.; CARRETEIRO, T. C. *Cenários sociais e abordagem clínica*. São Paulo: Escuta, 2001. p. 49-74.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. Disponível em: <http://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/A_Microfisica_do_Poder_-_Michel_Foucault.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2018.

GARCIA, Denise Schmitt Siqueira. Dimensão econômica da sustentabilidade: uma análise com base na economia verde e a teoria do decrescimento. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 133-153, jan./abr. 2016. Disponível em: <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/487>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

GOMES, Magno Federici; FERREIRA, Leandro José. A dimensão jurídico-política da sustentabilidade e o direito fundamental à razoável duração do procedimento. *Revista do Direito*, Santa Cruz do Sul, n. 52, v. 2, p. 93-111, maio/set. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.17058/rdunisc.v2i52.8864>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

GOMES, Magno Federici; MESQUITA, Leonardo Paiva de. Sociedade de risco, sustentabilidade para gestão e princípio da precaução. *Revista do Direito*, Santa Cruz do Sul, n. 50, v. 3, p. 16-33, set./dez. 2016. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/direito/article/view/7863>>. Acesso em: 24 jan. 2018.

⁷ Para analisar a dimensão jurídico-política da sustentabilidade, ver: GOMES; FERREIRA, 2017, p. 93-111.

