

Extremismos

Reflexões sobre política, direito e democracia

Maria Cecília Pedreira de Almeida & Marco Antônio Sousa Alves
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Extremismos

Reflexões sobre política, direito e democracia

Conselho Editorial

Maria Cecília Pedreira de Almeida

Luiz Paulo Rouanet

Marco Antônio Sousa Alves

Helena Esser dos Reis

Douglas Ferreira Barros

Extremismos

Reflexões sobre política, direito e democracia

Maria Cecília Pedreira de Almeida

Marco Antônio Sousa Alves

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E96

Extremismos: reflexões sobre política, direito e democracia / organizadores, Maria Cecília Pereira de Almeida e Marco Antônio Sousa Alves - (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
156 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-235-2

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

A emergência de uma nova era dos extremos?	11
---	-----------

Republicanismo, conflito político e tumultos	19
---	-----------

Vital Alves

Crise da democracia como crise do governo representativo	33
---	-----------

Cássio Corrêa Benjamin

A amizade como uma virtude republicana em Arendt.....	59
--	-----------

Rosângela Chaves

A filosofia do direito na concepção de Habermas: seus limites na construção da emancipação humana	73
--	-----------

Caio César Pinto Fernandes

Christoph Menke's critique of law or "a struggle over how to understand the concept of law"	83
--	-----------

Vanja Grujic

Retórica fascista e retórica democrática: a análise retórico- dissociativa e as novas formas de fascismo social	103
--	------------

Narbal de Marsillac

Uma opressão extrema: o silenciamento de si.....	127
---	------------

Helena Esser dos Reis

Como o conservadorismo pode se tornar autodestrutivo: notas sobre a polarização social a partir do debate entre Leo Strauss e Carl Schmitt quanto à natureza do "político"	145
---	------------

Bruno Cardoni Ruffier

A emergência de uma nova era dos extremos?

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.00>

Criado em outubro de 2004, durante o XI Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, o GT Filosofia e Direito congrega pesquisadores de diversas universidades do Brasil com a finalidade de desenvolver pesquisas em torno da fundamentação teórica, histórica e filosófica dos direitos. O campo de investigação deste grupo é vasto: abrange as reflexões, ao longo da história da filosofia, sobre as relações entre a filosofia e o direito, tendo como eixo a tradição crítica do direito natural antigo e do moderno. Formado por professores e pesquisadores de todas as regiões do país, o GT acolhe as pesquisas em torno da retórica, da teoria crítica, da teologia política, de matrizes do republicanismo, perpassando diversas perspectivas da filosofia política moderna e contemporânea. A preocupação com problemas contemporâneos não é negligenciada, e não raro são discutidos problemas aplicados da social-democracia até questões engajadas à visão marxiana do mundo. O que une estas cosmovisões é justamente compreender a razão e a justiça como pontos de referência e ancoragem para a política e para o direito, por um lado, e, por outro, a compreensão dos direitos humanos como centrais para a modernidade e como frutos de uma intensa luta social. Todos os pesquisadores se debruçam sobre as repercussões dessa ambiguidade, sobretudo quando está em jogo a explicitação das reivindicações dos direitos. Sem dúvida, esta é uma característica singular deste grupo: formado por professores da

Academia, mas que pretende discutir com ela e fora dela, com os olhos voltados para os autores do passado, mas com os dois pés fincados no presente.

Os textos aqui reunidos foram apresentados no XX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Recife em outubro de 2024, centrados no tema **“Extremismos: reflexões sobre política, direito e democracia”**, com o intuito de aproveitar o momento privilegiado de intercâmbio entre diversos pesquisadores de vários lugares do país, bem como de estudantes presentes para discutir as diversas facetas do extremismo político e seus impactos na sociedade contemporânea.

O século XXI apresenta desafios políticos que, por um período, pensava-se terem sido ultrapassados. Hoje é possível observar, do ocidente ao oriente, o ressurgimento de extremismos políticos que ameaçam os fundamentos da democracia e da convivência social. Ultimamente, tem sido corriqueiro noticiar-se em jornais casos concretos de líderes políticos que exploram o medo, a xenofobia, o nacionalismo e o autoritarismo para promover suas agendas. Este fenômeno tem levado antropólogos, sociólogos e cientistas sociais à investigação da dinâmica operada por esses novos agentes políticos, bem como os perigos associados a esses movimentos políticos extremistas.

O tema escolhido é um desafio para pesquisadores em filosofia. Trata-se de analisar um assunto sobejamente debatido e esmiuçado, mas, ao mesmo tempo, ao considerarmos o tempo presente, reconhecer que estamos longe de dominá-lo ou compreendê-lo adequadamente. Efetivamente, são muitos os trabalhos que tratam de conservadores como Burke ou Tocqueville, Leo Strauss ou Carl Schmitt. No entanto, observando-se detidamente o fenômeno que temos diante dos olhos, nenhum deles dá conta ou esclarece inteiramente o que se passa no Brasil e em vários lugares do mundo.

Não há novidade em se afirmar que o extremismo político tem se tornado uma preocupação crescente em diferentes partes do mundo, desafiando os princípios democráticos e colocando em risco a estabili-

dade e a coesão social. Neste volume, os autores buscam explorar as raízes, manifestações e consequências do extremismo político em suas diversas formas, incluindo extremismos de espectros políticos, religiosos, nacionalistas e populistas.

É evidente que o assunto não é novo. Sempre houve conservadores no Brasil. Sempre houve partidos de direita no Brasil, mas eles guardam especificidades: a busca primeiramente pela ordem e não a transformação, a prevalência do ideal de liberdade e não de igualdade são algumas delas. A radicalidade ou a ruptura com a ordem, própria de ideologias extremistas, não fazia parte deste conservadorismo político. Se, sem dúvidas, tivemos ao longo de nossa história alguns episódios extremistas, nunca tivemos uma extrema direita representativa, com voz e maioria no parlamento brasileiro. Reconhecer que estamos lidando com um fenômeno inédito e com características globais é um primeiro passo para a sua compreensão.

Neste contexto, os autores deste volume procuram elucidar diversos vieses. O texto de Vital Alves, “Republicanismo, conflito político e tumultos”, propõe uma releitura das tradições republicanas para demonstrar que o conflito político, longe de ser sinônimo de desordem, é um elemento inerente e, quando canalizado por mecanismos institucionais de equilíbrio, pode impulsionar a renovação e a consolidação das democracias. A partir das análises de Maquiavel e Harrington, o texto revela que os tumultos e as disputas – que em Roma contribuíram para o surgimento de leis e instituições capazes de assegurar a liberdade – ilustram uma tensão produtiva entre diferentes interesses, sobretudo quando vinculados à questão da propriedade. Enquanto Maquiavel enaltece a vitalidade dos conflitos como motor da transformação política, Harrington ressalta a importância de um equilíbrio que previna a degeneração dos confrontos, apontando para a relevância desses debates na compreensão dos extremismos atuais e na busca por caminhos que fortaleçam a representatividade e a efetividade do direito nas sociedades contemporâneas.

A contribuição de Cássio Correia Benjamim, “Crise da democracia como crise do governo representativo”, problematiza a atual crise democrática a partir da própria estrutura da representação, ressaltando que a distância inerente entre representantes e representados – conceito aprofundado por Pitkin (1967) e reconfigurado por Manin (1995) – se transforma em separação quando ultrapassa os limites do necessário para a autonomia do representante, minando a identificação e a confiança dos eleitores. Nesse cenário, as eleições, enquanto principal instrumento de legitimação democrática, assumem o primeiro plano, abrindo espaço para lideranças carismáticas que reivindicam uma representação mais autêntica. Assim, o artigo propõe que a crise da democracia reside, fundamentalmente, na insuficiência de uma representação que consiga efetivamente aproximar o governo dos representados e, nesse sentido, pode contribuir para o surgimento dos extremismos contemporâneos.

O artigo de Rosângela Chaves propõe que a amizade, entendida a partir das reflexões de Hannah Arendt, transcende as esferas íntima e privada para se consolidar como uma virtude republicana fundamental na vida política, contribuindo para a construção de uma esfera pública baseada na solidariedade, igualdade e respeito mútuo. Ao articular a ideia de “amor mundi” com a experiência dialógica do pensamento, Arendt revela que a amizade cívica não só fortalece os vínculos entre os cidadãos, mas também atua como um poderoso antídoto contra os efeitos desumanizadores do totalitarismo e da sociedade capitalista de massas, que tendem a isolar e mercantilizar as relações humanas.

Em “A filosofia do direito na concepção de Habermas: seus limites na construção da emancipação humana”, Caio César Pinto Fernandes explora a teoria jurídica de Jürgen Habermas, destacando sua ênfase na ação comunicativa e no princípio discursivo como fundamentos para uma democracia radical e a gênese democrática do direito. Habermas propõe que a legitimidade das normas jurídicas deve ser

alcançada por meio de processos discursivos e participativos, visando a integração social e o equilíbrio entre autonomia privada e pública. No entanto, o artigo critica a hesitação de Habermas em enfrentar as contradições entre capitalismo e democracia, apontando para a dificuldade de sua teoria em superar a complexidade do mercado capitalista e avançar em direção à emancipação humana.

O artigo de Vanja Grujic explora a crítica ao direito desenvolvida pelo filósofo alemão Christoph Menke, enfocando três metáforas centrais: o direito como violência, o direito como dominação e o direito como paradoxo. Menke parte da crítica social de Marx, mas avança para uma análise ontológica da relação entre política e direito, destacando como a forma do direito burguês, embora aparentemente neutra, perpetua novas formas de dominação social. A crítica de Menke revela que a igualdade prometida pelos direitos subjetivos nas democracias liberais é contraditória, pois, ao mesmo tempo em que proclama a autonomia individual, reforça estruturas de poder que marginalizam e excluem. Essa análise conecta-se diretamente à reflexão sobre extremismos na política, ao demonstrar como a falha em superar as contradições inerentes ao direito liberal pode levar à despolitização e ao fortalecimento de formas autoritárias de governo. Menke propõe uma radicalização da crítica ao direito como caminho para uma democracia mais justa, questionando as bases normativas e os processos de normalização que sustentam as desigualdades nas sociedades contemporâneas.

A retórica fascista é o tema do texto de Narbal de Marsillac. A partir da metodologia da análise retórico-dissociativa, destaca como a retórica fascista se caracteriza por ser impositiva, excludente e violenta, enquanto a retórica democrática se baseia na inclusão, na ponderação e no reconhecimento de sua própria precariedade. A retórica fascista, ao negar sua natureza retórica e apresentar-se como atópica e definitiva, busca silenciar o outro e impor uma única verdade, legitimando a exclusão e a dominação. O autor explora diferentes formas de fascismo

social, como o apartheid social, o fascismo financeiro e o neopentecostal, mostrando como essas manifestações coexistem com regimes democráticos, corroendo a inclusão e a dignidade humana. A análise retórico-dissociativa serve como ferramenta para desconstruir essas práticas discursivas, evidenciando a urgência de resistir ao extremismo político e promover uma sociedade mais justa e plural. O artigo conecta-se diretamente à reflexão sobre extremismos ao demonstrar como a retórica fascista, em suas diversas formas, ameaça os fundamentos da democracia e da convivência democrática.

O texto de Helena Esser dos Reis analisa a concepção de democracia pluralista de Alexis de Tocqueville, destacando como, embora sua visão democrática inclua cidadãos marginalizados das sociedades europeias e anglo-americanas, ela falha em integrar povos e culturas não europeias, como indígenas e negros, de forma equitativa. Tocqueville, embora critique a opressão e a violência contra esses grupos, mantém uma perspectiva eurocêntrica que justifica a assimilação e a subordinação cultural como caminho para a "civilização". O artigo explora como essa lógica colonialista perpetua desigualdades e silenciamentos, mesmo em regimes democráticos, e conecta-se à reflexão sobre extremismos ao mostrar como a exclusão cultural e política pode reforçar estruturas de dominação e opressão, ameaçando a pluralidade democrática. A autora defende a necessidade de romper com a tutela civilizatória e ampliar o pluralismo democrático, reconhecendo e valorizando as diversidades culturais como fundamentais para uma democracia verdadeiramente inclusiva.

Por fim, o ensaio de Bruno Cardoni Ruffier analisa como o conservadorismo pode se tornar autodestrutivo ao adotar uma visão polarizada da política, inspirada no pensamento de Carl Schmitt, que define o político pela distinção entre amigos e inimigos. A partir do debate entre Schmitt e Leo Strauss, o autor argumenta que a crítica conservadora à modernidade, ao interpretar as demandas progressistas como uma ameaça histórica inevitável, pode levar a um niilismo político que

prioriza a destruição da ordem vigente em vez de sua preservação. Essa dinâmica, que se manifestou no niilismo alemão e no nazismo, ainda ecoa em movimentos extremistas contemporâneos, como o trumpismo e o imperialismo russo, que buscam derrubar instituições democráticas em nome de uma nova ordem indefinida. O artigo conecta-se à reflexão sobre extremismos ao mostrar como a polarização política, alimentada por uma visão pessimista e antissemita da história, pode levar à auto-destruição de sociedades e à erosão da democracia, destacando a armadilha retórica de Schmitt em transformar a descrição da polarização em uma profecia autorrealizável.

Todos os textos não escapam, cada um à sua maneira, de examinar qual é o território filosófico apropriado por movimentos extremistas. O apelo ao concreto, à simplificação grosseira, ao escamoteamento de fatos presta-se de maneira muito eficaz à mobilização do medo, do ódio e de preconceitos como afetos políticos, algo que a boa filosofia busca perpetuamente combater.

29 de fevereiro de 2025

Marco Antônio Sousa Alves

Professor Adjunto de Teoria e Filosofia do
Direito da Universidade Federal de Minas Gerais

Maria Cecília Pedreira de Almeida

Professora Associada do Departamento de Filosofia da
Universidade de Brasília e coordenadora do GT Filosofia e Direito

Republicanism, conflito político e tumultos

Vital Alves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.01>

1 Introdução

O republicanismo se inscreve na história do pensamento político mediante diversas matrizes: a romana, a italiana, a inglesa, a francesa e a americana. Pode-se afirmar que foi na matriz italiana (século XVI) que o “conflito político” e os “tumultos” (romanos) adquiriram uma importante evidência, sendo, posteriormente, também escopo de interesse da matriz inglesa, do século XVII. Entre os expoentes da matriz italiana, sem dúvida, é Maquiavel quem representa uma inflexão ao suscitar rupturas com as concepções políticas antiga e medieval, e ele não se esquivava do conflito na política, mas o vê como parte do jogo do poder. No século XVII, James Harrington, pensador vinculado à matriz inglesa, possivelmente sofreu uma influência do pensamento de Maquiavel. Todavia, apresenta uma interpretação distinta da maquiaveliana no que se refere ao conflito na política. Maquiavel e Harrington não só analisam o conflito político ao examinarem tumultos e sedições como oferecem reflexões distintas concernentes às contendidas ou

¹ Doutor em Filosofia (UFG), vinculado ao Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau, ao GT Filosofia e Direito/ANPOF, ao Grupo de Pesquisa Matrizes do Republicanismo USP/CNPq e a ABES18 – Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII. Atualmente realiza pesquisa de Pós-doutorado no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP e é Bolsista de Pós-doutorado júnior do CNPq.

disputas no âmbito da política. Buscando examinar a presença da questão do “conflito político” no republicanismo, tendo Maquiavel e Harrington como companhia, o presente artigo será dividido em três momentos: primeiro, pretende-se investigar a presença da ideia de “conflito político” no republicanismo de Maquiavel; segundo, ambiciona-se examinar a presença do mesmo fenômeno no republicanismo de Harrington, terceiro, em nossas considerações finais, será promovida uma correlação entre as perspectivas de Maquiavel e Harrington a respeito da questão do “conflito político” e se esses expoentes do republicanismo disponibilizam não só ferramentas teóricas para refletirmos sobre as disputas políticas no cenário contemporâneo como se apontam caminhos possíveis para enfrentá-los.

2 O conflito político em Maquiavel

A obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*², de Maquiavel, possui uma notável ênfase em torno da questão do conflito político. Afirmar que a ênfase notada teve início na aludida obra de Maquiavel não me parece um despropósito, pois o texto evidencia uma ruptura com a tradição do critério da concórdia. Evidentemente, que nem mesmo de imediato todos os teóricos recepcionaram bem essa alteração de perspectiva: reações preliminares expressavam, em sua maioria, certa tranquilidade, ou esboçaram a pretensão de se construir embasamentos contrários ou mesmo capazes de respaldar a nova perspectiva³.

Atentando para questão do conflito no âmbito da teoria política de Maquiavel, cabe indagar: em que consiste a ideia de “conflito” na

² Doravante, ao me referir a essa obra vou denominá-la apenas de *Discursos*.

³ Após tais reações serem mitigadas, a visão elogiosa de Maquiavel sobre o conflito passou a ser alvo de veementes desaprovações deflagradas por volta de 1570, quando Gentillet (1535-1588) valeu-se da tese dos conflitos nos *Discursos* para engendrar um dos chavões mais perduráveis da tradição anti-maquiaveliana, defendendo que o pensamento político de Maquiavel foi um dos insufladores do “massacre de São Bartolomeu” (1572). Ver mais em *Contre-Machiavel*, Innocent Gentillet (1974).

reflexão de Maquiavel que se constata nos *Discursos*? O procedimento teórico empreendido por Maquiavel em seus *Discursos* expõe algo sem precedentes⁴. Na obra, o secretário florentino assume uma nova linha interpretativa, evidenciando uma forma peculiar de explanação na qual se direciona a um único texto elegendo os extratos que pretende debater, mas curiosamente não reprisa a obra debatida e tampouco se baliza a crítica textual⁵. O desafio ao qual Maquiavel se propõe nos *Discursos* refere-se a extrair francamente de Tito Lívio⁶ o que avalia ser a matriz de toda cultura e inteligência política: “a experiência prática de Roma”.

Verifica-se nos *Discursos* que a Maquiavel não interessa nos apresentar uma mera restauração histórica: o que se sobressai em seu texto, acima de tudo, é o ardor que o autor expressa ao se referir ao passado em oposição ao presente. Ele parece ter a intensão de dividir com o leitor a íntima convicção de que o espólio mais inestimável que os antigos nos deixaram foi o da *vita activa* e que a experiência factível romana personifica bem isso. Assim, devemos resgatar esse espólio principalmente nas narrativas históricas e não nos célebres tratados filosóficos. Nesse sentido, eximindo-se de escrever mais um tratado nos moldes aristotélicos, Maquiavel opta por arrolar Tito Lívio na lista dos grandes pensadores políticos, posição em que dificilmente os historiadores do período antigo eram colocados. Ora, essa atitude maquiaveliana seguramente confere um ar de modernidade aos *Discursos*. Observando isso, Leo Strauss (1953) defende que o encanto nutrido pelo

⁴ Sobre isso, Carlo Dionisotti (1980) salienta que antes dos *Discursos*, de Maquiavel, não se tem notícia de nenhum comentário de qualquer natureza acerca de Tito Lívio e nada parecido referente a qualquer outro historiador clássico.

⁵ Para Gabriele Pedullà (2018), com quem estou de acordo, ao adotar esse caminho interpretativo Maquiavel rompe com as exegeses convencionais adotadas até então nos comentários universitários dos escolásticos, dos juristas e dos humanistas.

⁶ A metodologia teórica aplicada pelo secretário florentino representa uma inovação na conjuntura política do Renascimento. Ao inserir Tito Lívio em um elenco de teóricos no qual Aristóteles predominava, Maquiavel concede à história um papel inigualável, isto é, imprimindo-a como opúsculo da *vita activa*.

pensador de Florença em relação à práxis política testemunhada na Antiguidade clássica, em especial da Roma republicana, corresponde apenas à outra face da moeda de sua objeção à filosofia política clássica. Seguindo a rastro da defesa de Strauss, faz-se necessário ponderar que o secretário florentino, mesmo tendo gregos e romanos como referência, impulsionou uma ruptura com a forma de escrita dos antigos e estreou um tipo de abordagem filosófica inteiramente distinta cotejada aos antigos e dotada de uma inquestionável originalidade por meio dos *Discursos*.

Maquiavel discorre nas primeiras páginas dos *Discursos* que a organização política romana mais “perfeita”⁷ foi resultado de um extenso processo. Um dos pontos nevrálgicos dessa dissertação referente aos acontecimentos que conduziram Roma à aludida organização, parece-me ser a preconização da polêmica tese de que Roma conquistou tal “perfeição” “devido à desunião que havia entre a plebe e o senado” (Maquiavel, 2007, p. 18). A empreitada mais atrevida de Maquiavel surge, dessa maneira, com a defesa da “desunião”, precisamente das discórdias internas no cerne da ordem política romana. Observa-se aqui a inserção de um pressuposto crucial na teoria política de Maquiavel. Deve-se recordar que a entonação utilizada pelo escritor florentino, um pouco mais adiante, no título do capítulo 4 do Livro Primeiro, dos *Discursos*: “A desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa à república romana”, já circunscreve diretamente uma oposição à predominante ideia de concórdia e harmonia. Portanto, ao exaltar a desunião romana, Maquiavel está confrontando a ideia de concórdia que esculpia o centro da reflexão clássica e humanista a respeito da vida civil.

⁷ Trata-se da Constituição mista. Maquiavel versa sobre ela no Cap. 2, Livro Primeiro, dos *Discursos*. Tal constituição é vista pelo florentino como a melhor possibilidade de ordenação para se efetivar o controle recíproco das magistraturas que torna o Estado “mais sólido e estável”.

Ao tomar partido de Roma, Maquiavel não somente tece elogios aos conflitos entre patrícios e plebeus, mas também desfere golpes e atribui aos seus predecessores uma incapacidade: a de entenderem a configuração histórica romana. Nos *Discursos*, o secretário florentino evidencia que seus contemporâneos falham ao recorrerem aos antigos porque, quando o fazem, se isentam de instaurar as questões mais pertinentes – aquelas que nos conduziriam, ao invés de simplesmente admirar exemplos de virtude, e passar a imitá-las.⁸ Os modernos não conseguem sugar a essência da política dos antigos se limitando apenas à atividade da admiração. Trata-se de uma denúncia assinalada enfaticamente por Maquiavel. Em sua percepção, os leitores de Tito Lívio e de outros historiadores clássicos apenas nadam na superfície do vasto oceano dessas obras, isto é, posicionam seus olhares unicamente nas aparências, evitando mergulhos profundos que proporcionariam uma apreensão mais exata da amplitude política da Roma antiga⁹.

Buscando alicerçar sua teoria política a partir da “experiência prática de Roma”, Maquiavel complementa que os plebeus e o Senado romano amiúde travavam litígios entre si concernentes à promulgação de leis, suspensão de dívidas, partilha de terras e eleição de magistrados. Essas disputas internas, contudo, não reverberaram em golpes; sucederam tão somente divergências e rixas, mas dentro dos limites estabelecidos pelas leis que eram compostas à custa da abertura de concessões recíprocas. Atesta-se na teoria política maquiaveliana como o encadeamento contínuo e infalível dos conflitos contribuiu decisivamente para a grandeza dos romanos. Assim, a tese exposta pelo secretário florentino no início dos *Discursos* de que a desunião entre atores políticos em Roma influenciou o desenvolvimento político e tornou Roma uma república “livre e poderosa” vai sendo confirmada ao longo da obra.

⁸ Sobre a acepção da “imitação” dos antigos em Maquiavel, sugiro a seguinte leitura: “*Maquiavel e a verità effettuale*”, de Claude Lefort (1999).

⁹ Como bem assinala Claude Lefort (1999).

Ao analisar as instituições políticas, Maquiavel efetua uma profunda metamorfose no que tange à maneira como até então o passado era visto. O seu enfoque inovador acerca dessas instituições pode ser comprovado em diversas partes dos seus *Discursos*. Convém recordar que uma parte significativa dos humanistas compartilhava com os medievais a concepção de que a concórdia, em suas inúmeras expressões, era considerada um pressuposto fundamental para a boa política. Impedir que os conflitos viessem à tona, ou abafá-los, desenhava-se como o objetivo a ser alcançado por todo bom governante. Ora, como se lê, nas primeiras páginas de seus *Discursos*, Maquiavel articula uma verdadeira demolição desse crédito depositado na ideia de concórdia. Diferentemente, sustenta que a discórdia e o conflito não devem ser evitados, pois fazem parte do jogo político e podem contribuir para tornar as ordenações políticas “poderosas e livres”. Diante do exposto, passemos para um exame sobre o “conflito político” no republicanismo de Harrington.

3 Harrington e o conflito político

No século XVII, o republicanismo de Maquiavel foi recepcionado na Inglaterra por diversos pensadores republicanos, entre eles, James Harrington. No que tange a essa recepção, pode-se afirmar inicialmente que Harrington elaborou uma reinterpretação e acomodou a obra de Maquiavel ao contexto inglês do século XVII. Todavia, o pensador inglês apresenta ressalvas acerca do elogio de Maquiavel ao “conflito político”. Assim, em que pese a influência do pensamento de Maquiavel na teoria política harringtoniana, o autor de *The Commonwealth of Oceana*¹⁰ desempenhou sobretudo a função de divulgador dos escritos de Maquiavel no ambiente inglês.

¹⁰ Daqui por diante, mencionarei essa obra apenas como *Oceana*.

Em se tratando da questão do “conflito político”, segundo Harrington, Maquiavel cometeu um equívoco relacionado ao motivo do conflito político nas repúblicas, pois desconsiderou a presença da questão da propriedade como escopo do conflito. Verifiquemos algumas interpretações que gravitam em torno dessa leitura harringtoniana:

Em quase todos os lugares onde Harrington corrige ou discorda de Maquiavel, a base de sua crítica é que ele falhou explicitamente em ver o princípio do equilíbrio como uma chave necessária para uma compreensão total da situação. (Raab, 1965, p. 190).

Seguindo essa linha interpretativa, atestamos em outro comentário que se apoia na experiência da república romana as seguintes palavras: “a hostilidade entre povo e nobreza descamba em assassinatos e guerras civis” (Barducci, 2013, p. 68). E, ainda que: “nessa falha em reconhecer a relação entre propriedade e poder, Harrington acredita que Maquiavel errou como observador e como teórico” (Downs, 1977, p. 29).

Nesse sentido, vale destacar duas observações. A primeira é a de que a crítica de Harrington endereçada a Maquiavel não significa que o pensador inglês recuse terminantemente o conflito em si mesmo, mas que sugere outros enfoques para pensarmos a questão¹¹. O que Harrington preconiza, assevera Falcão (2020), é que o motivo do conflito é a interação entre as riquezas do povo e dos nobres, que pode ou não desencadear violência. Quando eclodem assassinatos e guerras civis é em decorrência da predominância da propriedade. Logo, a estrutura conceitual transita primeiramente pela explanação de que é o “equilíbrio” a causa do conflito e a “prevalência” o motor da violência no conflito. Em função dessa diferença, Harrington parece pressionado a admitir seu débito com Maquiavel, nas palavras do pensador inglês:

¹¹ Recorremos aqui ao suporte teórico de Luís Falcão (2020).

O equilíbrio como eu estabeleci, embora não tenha sido percebido por Maquiavel, é o que se deve interpretar dele e o que ele confirma por seu julgamento em vários outros lugares.¹² (Harrington, 1992, p. 166).

Na percepção de Harrington, apesar de Maquiavel não ter defendido uma teoria do equilíbrio, ela se encontra subjacente em seu texto, logo, acrescenta o autor d'*Oceana*: “eu concordo com Maquiavel que a nobreza preponderando sobre o governo popular é a completa ruína e sua destruição” (Harrington, 1992, p. 166-7). Somado a isso, em sua leitura maquiaveliana que oscila entre a crítica e o elogio, nota-se que Harrington realiza uma leitura que busca identificar no pensamento de Maquiavel, ainda que de forma implícita, a existência do tema da condição igualitária nas repúblicas, em termos de propriedade. Porém, Harrington frisa que Maquiavel não se atentou que a igualdade de posses é também necessária no conflito político.

Quanto a segunda observação, cabe inicialmente remontarmos a Roma, em seu período republicano. Convém ressaltar que, sob a pena de Harrington, Roma se apresenta fundamentalmente como um modelo que exemplifica uma “patologia política”¹³ e, não exatamente um modelo de governo a ser “imitado”. Para o autor d'*Oceana*, as frequentes disputas entre patrícios e plebeus são julgadas como nocivas ao interesse público, em função disso devem ser coibidas mediante ordenações capazes de suscitar a anuência entre os segmentos que constituem a república.

Na interpretação de Barros (2015), existe no pensamento político de Harrington uma recusa a respeito da visão de Maquiavel de que os conflitos são imanentes a todo corpo político, e que é necessário engendrar recursos institucionais hábeis em encaminhar de forma saudável essas disputas para que delas emergam boas leis e, com efeito, a

¹² O pensador inglês tem como referência o Livro I, Cap. IV, dos *Discursos*, de Maquiavel.

¹³ Empregamos aqui o termo utilizado por Barros (2015), de quem também buscamos auxílio interpretativo.

liberdade. Na perspectiva harringtoniana, os conflitos e disputas sociais não são considerados saudáveis, tampouco uma manifestação com a capacidade de incitar e nutrir a virtude cívica. Nessa perspectiva, encontra-se, em contrapartida, a premissa de que Roma poderia ter grandjeado seu império sem os seus frequentes tumultos, os quais lesaram diretamente a sua estabilidade. Para Harrington, os conflitos protagonizados por patrícios e plebeus poderiam ter sido refreados à custa de dois mecanismos constitucionais: “impedir os patrícios de formar uma ordem distinta e hereditária; e proibir a participação do povo no debate público”. (Harrington, 1992, p. 80).

Em vista disso, Alan Cromartie (1998) defende que essa afirmação de Harrington, por si só, já seria o bastante para indagarmos acerca da visão edificada de que Harrington representou decisivamente o republicanismo maquiaveliano na conjuntura inglesa do século XVII¹⁴. Tornando-se assim desnecessário explicitar outros tantos pontos divergentes entre Harrington e Maquiavel, tais como, por exemplo, o papel da aristocracia em uma república, que o pensador inglês assinala como primordial para sua estabilidade; ou o conceito de virtude, utilizado por ele na acepção tradicional diametralmente diferente do de Maquiavel. Assim, pode-se advogar que o republicanismo de Harrington se avizinha mais a uma concepção de republicanismo antigo, mobilizado em buscar uma unidade e engendrar uma constituição harmoniosa que, cimentada na mistura e no equilíbrio de formas, teria dispositivos internos e robustos na prevenção das contendas sociais. Isto posto, passemos para a nossas considerações finais, momento em que

¹⁴ Decerto, como já foi dito, Harrington operou como um difusor da obra de Maquiavel na referida conjuntura e sofreu influência desse pensamento. Todavia, não nos cabe aqui avaliar o peso dessa influência. O que podemos observar é que o pensador inglês – embora leitor atento de Maquiavel – construiu um pensamento composto de diversos pontos divergentes daquele erguido pelo secretário florentino. Para entender melhor a provável influência de Maquiavel sob Harrington, sugere-se a seguinte leitura: *The Machiavellian moment*, John Pocock (1975).

estabeleceremos uma breve correlação entre as concepções de Maquiavel e Harrington em torno da questão do “conflito político”.

4 Considerações finais

Indubitavelmente, o exemplo que melhor clarifica a questão do conflito político refere-se à análise que Maquiavel realiza acerca dos “tumultos”. Visando compreender as circunstâncias que conduziram o advento do “tribunato”, Maquiavel alega que o “tribunato” foi o efeito do exórdio e do amplo conflito entre patrícios e plebeus. Por conseguinte, devemos enxergá-lo como a comprovação mais consistente de que as discordâncias civis podem trazer vantagens para as repúblicas. Rejeitando os preconizadores da concórdia a qualquer custo, o secretário florentino tece um elogio aos “tumultos” pela utilidade dos “tribunos”.

O elogio aos “tumultos”, contudo, não se restringe ao fato de eles terem sido uma mola propulsora para a criação dos “tribunos” e igualmente por, ao se desdobrarem, influírem na consolidação do regime misto. Na visão de Maquiavel, aqueles que desaprovam os “tumultos” entre “os nobres e a plebe” estão inelutavelmente rejeitando o principal fator da “liberdade de Roma”, e ao se concentrarem exclusivamente nas confusões e no barulho provocado pelos “tumultos” embaçam suas vistas para os resultados positivos¹⁵ gerados por eles. A despeito das implicações dos “tumultos” sobre as instituições, Maquiavel declara que a “experiência prática” romana nos ensina que

¹⁵ Decerto a leitura que Maquiavel realiza sobre os “tumultos” revela uma notável originalidade. Essa visão remonta a diversos predecessores, sejam eles clássicos ou humanistas. Tal constatação aguçou a busca pelas raízes dessa leitura, por exemplo, Gennaro Sasso (1978) a busca no *De oratore*, de Cícero, enquanto, Gabriele Pedullà (2018), por sua vez, rejeita que a leitura positiva maquiaveliana sobre os “tumultos” remeta a Cícero ou a Plutarco. Pedullà preconiza como provável influência o historiador Dionísio de Halicarnassus.

em toda república há dois humores¹⁶ diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio, raríssimas vezes em sangue (Maquiavel, 2007, p. 22).

Logo, não parece razoável afirmar que os “tumultos” foram deletérios para a república e também seria injusto classificar Roma de “desordenada”. Sobretudo porque nela encontramos diversos *exemplos de virtù* nascidos da boa educação, de boas leis e similarmente dos “tumultos” usualmente censurados por aqueles que não lhes dão a devida atenção. Maquiavel defende ainda que um exame ponderado a respeito das consequências dos “tumultos” nos permitirá reconhecer que eles não atentaram contra o bem comum; na realidade, contribuíram para o surgimento de “leis e ordenações benéficas à liberdade pública” (Maquiavel, 2007, p. 22). Entretanto, a frase mais inovadora desse momento dos *Discursos* seria declarada um pouco mais à frente quando o secretário florentino afirma: “toda cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, em especial as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes” (Maquiavel, 2007, p. 22). Ora, este parece ser o ponto fulcral e mais audacioso do argumento maquiaveliano em defesa dos “tumultos”, posto que aqui Maquiavel avança para um campo mais abrangente, isto é, não extrapola os limites da história de Roma e passa a delinear uma lei geral da política.¹⁷

Recuperando o pensamento de Harrington, é interessante registrar que, embora o pensador inglês pareça não se dedicar a examinar os “tumultos” romanos de forma específica, indiscutivelmente o tema do “conflito político” tem um lugar importante em sua reflexão.

¹⁶ Embora o tema dos “humores” seja uma questão excepcional em Maquiavel, não pretendo me deter em examiná-la pois isso acarretaria em um desvio do nosso foco principal, isto é, analisar os “tumultos”. Sobre os humores, recomendo a interpretação realizada por Newton Bignotto (1991 e 2003).

¹⁷ Como frisa Gabriele Pedullà (2018).

Aparentemente grande parte dos intérpretes de Harrington julgam que ele seja um crítico do “conflito político”, logo, um preconizador da harmonia, em decorrência do equilíbrio entre os poderes, favorece ao equilíbrio da república de maneira geral. No entanto, Luís Falcão (2020) nos chama atenção para o fato de que não há, *a priori*, contrariedade entre equilíbrio e conflito. No ponto de vista de Falcão, a interpretação de um Harrington avesso ao conflito se deve mais a uma extensão dos argumentos ciceronianos e humanistas, ou mesmo da conjuntura inglesa na qual ele estava inserido¹⁸.

Se Maquiavel promove uma inovação ao reconhecer a importância do conflito político para a liberdade e a grandeza de Roma, Harrington contribui para a teoria do conflito político ao conferir a ela uma “dimensão econômica, vinculando-a ao interesse e a propriedade”. É preciso ponderar, contudo, que entendendo o conflito político em Maquiavel em termos de oposição de humores, o conflito em Harrington não pode ser compreendido em termos maquiavelianos.

Devemos acrescentar que é preciso considerar que a propriedade é o alvo da disputa, e em conflitos institucionalizados podem gerar leis saudáveis que salvaguardem a liberdade e a igualdade na república. Pode-se inferir que no cerne dessa discussão harringtoniana, encontra-se provavelmente uma busca por remodelar o conflito entre humores díspares em Maquiavel para um conflito em torno da propriedade a com base no interesse.

Ainda que na contemporaneidade estejamos em um contexto profundamente distinto do de Maquiavel e Harrington, afirmo que esses pensadores, valorizam a questão do conflito político em seus republicanismos – não sei exatamente se são capazes de nos fornecerem suportes teóricos que venham trazer soluções para os intrincados problemas políticos contemporâneos. Especialmente no que diz respeito à iminência de “palhaços líderes que brotaram macabros no império e

¹⁸ Como se viu, Alan Cromartie (1998) discorda dessa leitura.

nos seus vastos quintais” (trecho de *Anjos tronchos*, Caetano Veloso), isto é, o surgimento de *outsiders* que cada vez mais vêm adquirindo visibilidade e que, geralmente, se apresentam como opositores do *establishment*. São, na verdade, políticos populistas autoritários que brotaram recentemente e seguem brotando nos cenários políticos de diversos países e representam uma ameaça frontal à democracia, aos direitos humanos e aos valores republicanos. Existem diversas hipóteses para a iminência dessas figuras na conjuntura política do século XXI, entre elas: crise de representação, crise da democracia e suas instituições, descontentamento da sociedade com o neoliberalismo, acesso às redes sociais e a propagação de Fake News, etc., mas não pretendo aqui investigar as consistências dessas hipóteses, algo que demandaria, um tempo significativo de maturação.

Recapitulando Maquiavel e Harrington, convém enfatizar ainda que, se, por um lado, Maquiavel e Harrington, ao não se furtarem de confrontarem o problema do conflito político, nos lembram que o conflito faz parte das peças que movimentam o tabuleiro do jogo do poder, por outro, ambos demonstram que os conflitos tanto podem ter efeitos violentos, bem como produzirem boas leis, fortalecerem as instituições e assegurarem direitos, pelo menos em médio prazo.

Referências

- BARROS, A. R. G. de. *Republicanism inglês – uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2015.
- BARDUCCI, M. Harrington, Grotius, and the Commonwealth of the Jews, 1656-1660. In: MAHLBERG, G.; WIEMANN, D. (Eds.). *European contexts for English Republicanism*. Burlington: Ashgate, 2013. p. 63-80.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- CROMARTIE, A. Harringtonian virtue: Harrington, Machiavelli, and the method of the moment. *The Historic Journal*, v. 41, n. 4, p. 987-1009, 1998.

- DIONISOTTI, C. *'Dalla repubblica al principato' in Machiavellerie*. Einaudi, 1980.
- DOWNS, M. *James Harrington*. Boston: Twayne Publishers, 1977.
- FALCÃO, L. *O pensamento político de James Harrington – Maquiavelismo, Republicanismo e Inovação*. Santo André: Editora UFABC, 2020.
- GENTILLET, I. *Contre-Machiavel*. A. D'Andrea and P.D. Stewart (Eds.). Casalini, 1974.
- HARRINGTON, J. *The commonwealth of Oceana and system of politics*. (Ed. J.G.A. Pocock). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LEFORT, C. Maquiavel e a Verità Effetuale. In: *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso, 1999.
- MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- PEDULLÀ, G. Machiavelli in tumult – *The Discourses on Livy and the origins of political conflictualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- POCOCK, J.G.A. *The machiavellian moment*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- RAAB, F. The english face of Machiavelli: *a changing interpretations 1500-1700*. Toronto: University of Toronto Press, 1965.
- SASSO, G. *Machiavelli e i detrattori antichi e nuovi di Roma. Per l'interpretazione di "Discorsi" I. 4*. Accademia Nazionale dei Lincei, 1978.
- STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- VELOSO, C. Anjos tronchos. In: *Meu Coco*, 2021.

Crise da democracia como crise do governo representativo

Cássio Corrêa Benjamin¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.02>

1 Introdução

Nos tempos atuais, tornou-se comum falar em uma crise da democracia. Vários eventos são indicados como a evidência desta crise, como uma situação de polarização, enfraquecimento ou até mesmo perda de um consenso sobre o valor das instituições democráticas e de seu funcionamento, como separação de poderes, papel do judiciário, relação entre legislativo e executivo, garantia de direitos e, fundamentalmente, as eleições. Essa questão pode ser abordada de várias maneiras, pois, dada sua complexidade, há vários aspectos que podem ser analisados.

Neste artigo, trataremos da crise da democracia a partir do problema da representação. A democracia existente, é sempre importante ressaltar, é uma democracia representativa. Desde o seu surgimento no fim do século XVIII, ela sempre foi uma forma de representação, tanto na prática quanto na elaboração teórica que a acompanhou. Sendo assim, a crise da democracia, que é representativa, pelo menos em um aspecto essencial, é uma crise que envolve a questão da representação.

¹ Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Associado da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).

Iremos, primeiramente, retomar a análise de Hanna Pitkin, em seu livro *O conceito de representação* (1967), sobre a representação política. Utilizaremos a sua ideia de uma controvérsia entre as visões da representação como mandato e da representação como independência do representante para elaborar uma estrutura da representação. Essa estrutura da representação implica uma distância permanente entre representados e representante. Tal distância, que é estrutural, pode sempre se tornar uma separação clara entre os dois polos da representação. Nossa tese é que é exatamente nessa separação que pode ser situada a crise da democracia que é constitutivamente representativa.

Em um segundo momento, analisaremos a forma concreta da democracia representativa que é o governo representativo. Tomando tal descrição de governo representativo elaborada nos escritos de Bernard Manin, mostraremos como as características dessa forma de governo, que são especificamente definidas no livro *Princípios do Governo Representativo* (Manin, 1995), revelam alguns elementos centrais da crise da democracia. O governo representativo, constituído por uma distância estrutural entre representante e representados, pode entrar em crise quando tal distância é percebida como separação. A ideia de Manin de um governo representativo fornece com clareza a evidência de que uma das raízes principais, senão a principal, da crise da democracia reside na questão específica da representação.

2 Pitkin e a estrutura da representação

Partimos, portanto, do problema contemporâneo de uma crise de representação. Como dissemos, tal crise é percebida por vários autores e o número de artigos e livros dedicados ao tema apresenta um crescimento contínuo². Contudo, há um “problema metodológico”

² A literatura é extensa e aumenta a cada ano. Alguns dos mais relevantes, sem pretender ser exaustivo: *Como as democracias morrem* (Levitsky; Ziblatt, 2018), *O povo contra a*

complexo que sempre surge quando ocorre tal discussão. O que é uma crise? Ela realmente existe? Há realmente uma crise da democracia?³ É também notável o fato de que algumas tentativas de descrever a crise e apontar suas características têm como pano de fundo uma certa idealização das instituições democráticas.

Além dessa primeira questão, quando falamos de uma crise da democracia, um outro problema relativo à definição também surge. Falar em uma crise da democracia implica saber o que é democracia, havendo, portanto, a necessidade de uma discussão conceitual de amplo alcance. Um debate desse tipo nos levaria muito longe da proposta desse artigo. Tomamos, então, democracia como uma forma política representativa e eleitoral cuja forma institucional terá sua expressão em um governo representativo, como definido por Manin. Apresentaremos e analisaremos essa figura do governo representativo na segunda parte do artigo. Por ora, basta afirmar o caráter estruturalmente representativo da democracia. Partimos, portanto, de uma descrição da democracia como uma forma constituída a partir das três revoluções (inglesa, francesa e americana) e que tem na representação um traço central.

Dada essa primeira noção, podemos perceber a ampla variedade de aspectos da questão da crise da democracia. Isso consequentemente nos leva a reafirmar o traço da representação que funda a

democracia (Mounk, 2019), *Crises da democracia* (Przeworski, 2020), *Como a democracia chega ao fim* (Runciman, 2018). A reflexão brasileira teve, como momento marcante de uma crise, o processo de *impeachment* da Presidente da República, Dilma Rousseff, por isso a literatura gira em torno desse tema. É bastante relevante da percepção de uma crise o fato de que o objeto da discussão seja a questão de ter ou não ocorrido um golpe: *Golpe de Estado: a história de uma ideia* (Bignotto, 2021), *A democracia impedida: o Brasil no século XXI* (Santos, 2017), *Operação impeachment: Dilma Rousseff e o Brasil da Lava Jato* (Limongi, 2023), *O pêndulo da democracia* (Avritzer, 2019), *O colapso da democracia no Brasil: da Constituição ao Golpe de 2016* (Miguel, 2019).

³ A questão do que realmente seja uma crise da democracia não é trivial. Przeworski analisa alguns aspectos do problema tentando responder as perguntas “A democracia está em crise? Esta mudança é histórica? Estamos vivendo o fim de uma era?” (2020, p. 25-47).

democracia moderna. Contudo, ainda não fica claro o caminho que nos levaria a perceber na representação o problema central da crise da democracia. Qual seria, efetivamente, tal evidência?

Embora haja uma variedade de problemas e questões a partir da qual se pode abordar o tema da crise da democracia, podemos afirmar que há um evidente mal-estar das instituições democráticas na exata medida em que há uma crítica crescente às eleições. As eleições passaram a ser objeto de questionamentos e ataques. Esse fenômeno culminou na não aceitação do resultado de eleições em vários países, o que coloca em xeque uma das práticas centrais de legitimidade das democracias. O que foi posto em dúvida, portanto, foi uma ideia central das instituições democráticas: só há legitimidade, ou seja, só há obediência a uma ordem tida como legítima se aqueles que governam são escolhidos por voto⁴.

O fato de a eleição estar no centro do problema contemporâneo da crise das democracias nos leva diretamente, portanto, ao problema da representação. Como as eleições são um meio de escolha de representantes, então, questionar as eleições significa, no fundo, criticar algo do âmbito da representação, seja o que é a representação ou o modo pelo qual a representação é constituída. Sem querer reduzir todo o problema da crise da democracia à questão da representação, podemos dizer, de todo modo, que a questão da representação ocupa um lugar central nesta crise.

O problema a ser tratado primeiramente, então, é o que é representação. A representação tem um lugar central na discussão da teoria política moderna⁵. Obviamente, há várias visões e posições sobre a

⁴ Se a noção de legitimidade em uma democracia está estreitamente relacionada à eleição, o efetivo papel desta última continua aberto à debate, como analisa Przeworski em “a ideia de eleger governantes” (2021, p. 27-41). A questão também é analisada minuciosamente por Manin, em *O triunfo da eleição* (1995, p. 108-124).

⁵ O que é marcante aqui é que embora a representação seja uma noção central, nem sempre isso é lembrado: “a representação permanece a ideia fundacional da política

representação e tal diversidade é propriamente o objeto da teoria política que trata do tema. Vamos partir da análise que foi elaborada por Hanna Pitkin, em seu livro já clássico, *O Conceito de Representação* (1995). Em toda a discussão feita em seu livro, há um capítulo central para o entendimento da questão que queremos analisar aqui: *A controvérsia mandato – independência* (1995, p. 144-167). O que tal capítulo constrói é uma estrutura da representação política, uma estrutura presente sempre que se trate de representação política. Tal estrutura aparece descrita como uma controvérsia entre as posições da representação compreendida como mandato, que é uma vinculação estrita do representante à vontade dos representados, ou da representação pensada como uma situação de independência do representante em relação aos representados.

O que Pitkin nos mostra em sua análise sobre a controvérsia mandato-independência é que a relação de representação apresenta dois extremos: ou não há liberdade do representante, pois a decisão é dos representados, através do mandato imperativo, ou o representante é livre e independente da vontade dos representados. Quando não há separação, ou seja, quando a relação é de um mandato imperativo, então não haveria representação. Quando o representante se encontra completamente separado do representado, então, também não haveria representação. A representação, de fato, caminha no meio destes dois extremos, sem a existência de um critério preciso para determinar exatamente o lugar exato⁶. A representação ocorre como uma relação

moderna de uma maneira que a teoria política contemporânea frequentemente esqueceu ou decidiu ignorar (Runciman, 2008, p. 60).

⁶ A questão fundamental aparece aqui com toda clareza: o que é representação? Podemos, então, a partir dessa análise da controvérsia mandato – independência chegar a um primeiro traço constitutivo da representação: só há representação quando há espaço para uma ação livre do representante. A representação é uma relação, pois envolve representante e representados. Contudo, de forma explícita, o principal polo é o representante na exata medida em que é ele que tem o monopólio da ação. Podemos, então, apresentar uma primeira definição de representação: representação é uma relação de identificação entre representante e representados, a partir de uma ação que

complexa, um vínculo dinâmico entre representante e representados, ou seja, uma busca de identificação a partir de uma distância primeira. O que essa controvérsia indica é que a representação implica, de fato, uma distância constitutiva entre representante e representado, o que determinaria, portanto, uma estrutura da representação. É em torno dessa estrutura primeira da representação que praticamente todo o debate sobre a representação pode ser compreendido.

De todo modo, o que nos interessa aqui é um aspecto central dessa estrutura, a saber, uma certa independência do representante. É a partir desse aspecto que fica evidente a distância constitutiva que compõe a estrutura da representação. Se esta distância constitutiva, vista e tematizada como liberdade do representante, for mantida e percebida como uma separação entre representante e representados, então, a representação é fragilizada ou cessa de existir. Uma questão central da representação⁷, portanto, é que tal distância, que é constitutiva, pode ocasionar uma crise na relação de representação, se tal distância for percebida como uma separação. A representação só existe na

vincula os polos da relação, assimetricamente estabelecida a partir do representante. Nesse sentido, a distância constitutiva da representação é apenas a face visível da assimetria da representação em relação ao representante.

⁷ A questão central da representação é a distância que precisa ser resolvida de algum modo. A distância entre representante e representados é resolvida com a constituição de uma relação, no caso, uma relação de identificação. Por isso, o debate sobre representação aparece fundamentalmente como uma discussão sobre as identificações reais ou as identidades estabelecidas entre representante e representados. A legitimidade da representação está na identificação entre representante e representados. É isso o que torna o governo representativo tão singular e quase paradoxal. Se na representação (e no governo representativo) o polo da ação é o representante, é na identificação entre representante e representados que reside a legitimidade da relação e, no limite, a própria possibilidade da representação. Nesse sentido, não há uma boa ou má representação, mas primeiramente ou há ou não há representação. A partir disso, torna-se evidente porque a eleição é uma questão fundamental nas democracias. A eleição, nas democracias representativas, é o elemento central de vinculação que realiza a identificação. A identificação é construída durante todo o tempo da relação, mesmo para além da eleição, mas é na eleição que ocorre o momento de maior consciência e ação em relação a tal identificação, pois é o momento em que se decide pela continuidade ou ruptura da relação entre representados e representante.

medida em que tal distância que a constitui, de algum modo, por algum laço de relação, não for percebida como uma separação entre representante e representados. De modo geral, pode-se afirmar que a discussão sobre representação geralmente gira em torno da análise das relações que superariam tal distância constitutiva entre representante e representados.

A distância percebida como separação seria, portanto, não apenas uma das razões da crise das democracias contemporâneas, mas a sua questão fundamental. Podemos falar então de uma estrutura da representação (a distância constitutiva entre representante e representados) e localizar nesta própria estrutura a origem da crise, a saber, a distância percebida como separação. A consequência mais importante de tal afirmação é compreender que a crise da representação não seria, portanto, externa à própria relação de representação, mas constitutiva da mesma. A crise das democracias contemporâneas surgiria, então, de sua própria forma, surgiria de sua própria figuração como um modo de governo representativo, ou seja, de um governo que tem na representação seu ponto central. Fenômenos frequentemente associados à crise da democracia, como a judicialização de problemas políticos, a influência crescente do dinheiro nas eleições (Przeworski, 1994, p. 26-27) e no próprio governo, o descaso e apatia dos cidadãos, todos esses fatos se relacionam, em última instância, com a dificuldade de estabelecimento de uma relação efetiva entre representante e representados.

Se essa é a descrição mais ampla e abstrata do problema, como essa separação seria percebida, de fato? O que efetivamente estaria envolvido nessa crise da representação? A crise de representação ocorreria com o aumento da desconfiança sobre o governo, na medida em que ele não realizaria certas expectativas dos representados. Ou seja, haveria a percepção de uma separação real entre expectativa e realização, o que seria a razão última da crise.

No caso concreto da crise das democracias, essa separação entre expectativa e realização aparece necessariamente como dois movimen-

tos que ocorrem ao mesmo tempo. Primeiramente, a crítica e perda de confiança dos representados na estrutura do próprio governo representativo. Além disso, e em relação estreita com esse primeiro fenômeno, o surgimento de lideranças carismáticas⁸ que criticam a estrutura do governo representativo e sugerem ou mesmo exigem, de modo mais ou menos direto, a alteração de elementos fundamentais dessa estrutura, principalmente das eleições. Portanto, não basta a desconfiança da representação que ocorre como governo representativo, é necessário também o surgimento de uma liderança carismática que coloque toda a estrutura do governo em xeque, propondo uma representação mais autêntica.

A crise, portanto, é o resultado de um movimento contra o governo representativo, mas não contra a representação. Ao contrário, o crítico do governo representativo está exatamente reivindicando mais representação, ou seja, reivindicando ser mais representativo que o próprio governo representativo. O crítico do governo representativo não abandona o jogo da representação, mas exige uma representação autêntica, reivindicando para si a tarefa de realizar a verdadeira representação. É por esse motivo que podemos afirmar que a crise da democracia é fundamentalmente uma crise da representação dentro da própria representação, mas não uma alternativa a ela.

⁸ Foi Weber quem cunhou a expressão “líder carismático” para indicar um modo específico de dominação que, embora existente em vários momentos históricos, teria um lugar destacado nas democracias eleitorais de massa contemporâneas, que ele designava como “democracia plebiscitária”: “o tipo mais importante de democracia de líderes que é, em seu sentido genuíno, um modo de dominação carismática, oculta sob a forma de uma vontade dos dominados e somente existente devido a essa legitimidade (Weber, 1980, p. 156). A força de ruptura com a ordem vigente surge de uma liderança carismática que não apenas mobiliza aspectos emotivos das massas de eleitores, mas que também aponta um novo caminho que diminuiria ou eliminaria a distância constitutiva da representação. Na atual situação das democracias, a crise, que primeiramente aparece como crise de confiança, necessita do momento específico da promessa do fim da distância que separa representante e representados, que é exatamente o que faz um líder carismático. Se essa promessa do líder carismático for bem sucedida, tem-se a crise.

A democracia, que é representativa, pressupõe, portanto, a representação exatamente por ter nessa prática a sua estrutura fundamental. Sem a existência de uma representação efetiva, o sistema entra em crise e busca, de alguma forma, a representação em outra figura. No limite, haverá uma ruptura e a tentativa de realização do seu oposto, a saber, alguma forma de democracia direta. Por isso, no fundo, a crise da democracia surge não como uma crítica à representação, simplesmente, mas com uma ou mais figuras reivindicando uma capacidade maior de representação do que o próprio governo representativo. A crise da democracia como uma crise de representação, aparece como uma reivindicação de mais representação por quem se situa aparentemente fora do governo representativo e contra ele.

3 Representação e identificação

Se partirmos da equivalência entre representação e identificação, podemos concluir que o que é denominado democracia (e sua crise) é um governo estruturado na representação, um governo que tem sua legitimidade baseada na representação eleitoral, ou seja, eleitores que estabelecem uma relação de identificação com os representantes. Essa relação de identificação ocorre continuamente durante toda a representação, incluindo o processo eleitoral e o voto. Tal prática, portanto, de modo mais ou menos intenso, ocorre todo o tempo. A identificação é um processo cotidiano de todos os cidadãos, podendo ocorrer com maior ou menor intensidade, havendo problema quando ela não ocorre. O processo de eleição e o momento do voto são o ponto culminante da prática de identificação, embora tal prática não se resuma a esses dois pontos.

Importa ressaltar aqui a permanência de uma distância constitutiva, como foi analisada anteriormente. A distância constitutiva é um traço fundamental da representação e, por consequência, de um governo de representantes. O problema, portanto, como já foi analisado,

ocorre quando a distância se torna separação, ou seja, quando não há algum modo de identificação. A legitimidade do governo representativo eleitoral, portanto, sempre foi um equilíbrio frágil de identificação entre eleitores e representantes.

A eleição, por sua vez, é uma instituição ambígua: ao mesmo tempo em que une eleitor e eleito, pelo próprio processo de escolha, ela também separa, pois, como analisada por Manin⁹, a eleição, por ser uma escolha, faz com que o eleito seja aquele que possui um traço específico que o define e pelo qual ele é escolhido pelo eleitor. Em outros termos, o que marca o eleito ou escolhido é uma característica distintiva como um tipo de elite política.

A eleição une eleitor e eleito, ao mesmo tempo em que os separa, pois se trata da escolha de uma elite política. No processo de escolha, o que une é a identificação e é ela que dá legitimidade ao processo. Contudo, o representante eleito pertence efetivamente a um espaço diferente do eleitor, pois tem qualidades específicas que o determinam como o melhor no âmbito propriamente político. Por isso, Manin usa o termo “aristocracia” para definir tais representantes (1995, p. 171-206).

A crise da democracia em um dos seus principais aspectos é uma crise de identificação entre representante e representados, governantes e governados. Tal crise aparece como uma oposição forte e explícita entre governo representativo e representantes que agem contra as regras do jogo, pois mobilizam, por aspectos cênicos, uma identidade que se opõe ao governo representativo, ao prometerem realizar expectativas que o governo representativo, por algum motivo, não realiza. A crise necessita de uma identidade que não é representável dentro das regras do jogo. A crise também necessita de lideranças carismáticas contra o governo representativo, como já dissemos.

⁹ O caráter dual e ambíguo das eleições é analisado por Manin em *Teoria pura do caráter aristocrático da eleição*, como também em *As duas faces da eleição: as virtudes da ambiguidade* (1995, p. 171-199).

4 Princípios do governo representativo

Retomemos aqui, de modo mais específico, as características que Manin estabelece para compor a figura do governo representativo. Em seu livro *Princípios do Governo Representativo* (1995), são analisados vários aspectos dessa forma de governo em busca de seus princípios. De forma mais detida, no último capítulo do livro, *Metamorfoses do governo representativo* (Manin, 1995, p. 247-304), Manin traça um amplo quadro de mudanças que ocorreram desde as revoluções inglesa, francesa e americana. São mudanças amplas e profundas que alteraram profundamente a constituição do governo representativo. De todo modo, a tese de Manin não é trivial. Ele defende a ideia de que apesar de tais mudanças, há algo que permanece nessa forma de governo. Na verdade, há alguns princípios que são constantes, por isso, o título do livro: princípios do governo representativo.

Manin inicia seu capítulo que trata das “metamorfoses do governo representativo” (1995, p. 247) descrevendo exatamente a primeira mudança significativa dessa forma política, a saber, aquela de um parlamento liberal para os partidos de massa. Por isso, o surgimento de novos termos para designar essa mudança: governo de partido ou democracia de partidos. Isso ocorreu devido à ampliação do sufrágio e à entrada de ampla parte dos cidadãos no jogo político da representação. A partir de então, grande parte da população passa a participar como eleitores dos representantes. Tratava-se, portanto, de uma nova forma de estruturar o governo, o que foi percebido como uma crise da representação. Contudo, tal crise não foi entendida necessariamente como um declínio do governo representativo, mas como uma forma modificada do mesmo. Embora a democracia de partidos de massa fosse completamente distinta do governo parlamentar, para muitos, esse novo modo de governo surgia como uma relação mais autêntica de representação entre eleitores e representantes. Parecia ocorrer, para os observadores atentos, uma identidade mais efetiva entre

representante e representados. Isso resultou na crença de um avanço real da democracia.

Manin, contudo, afirma haver uma percepção de uma mudança nessa forma de governo da democracia de partidos de massa. Do mesmo modo que no momento da passagem do governo parlamentar para o governo de partidos, agora também se fala de crise. A questão, então, qual tipo de crise ocorre na transformação da democracia de partidos de massa. Se o problema é descrito como uma crise de representação, em qual nível exatamente ela se situaria? Segundo Manin, em uma análise precisa, o problema aqui seria “menos uma crise de representação do que a crise de uma forma particular de governo representativo” (Manin, 1995, p. 251). Esse é um ponto central da questão, pois indica a permanência da representação como o pressuposto permanente das democracias, embora com mudanças na forma específica do governo representativo. A representação continua existindo, mas a figura do governo representativo se altera. É a partir desse ponto que Manin irá sugerir uma terceira forma de governo representativo. Segundo Manin, “a história do governo representativo talvez apresente a sucessão de três formas divididas por dois cortes” (Manin, 1995, p. 252). A ideia, portanto, de uma alteração no tempo do governo representativo será central na análise. É nesse sentido que Manin apresentará os quatro princípios que estruturam o governo representativo. Dessa forma, ele tenta mostrar que, embora tenham se alterado em alguns pontos relevantes ao longo do tempo, haveria alguns traços constantes do governo representativo, que, por sua vez, aparecem na forma dos quatro princípios. Cabe, então, apresentar tais princípios.

Segundo Manin, os quatro princípios do governo representativo seriam:

a eleição dos governantes pelos governados a intervalos regulares, a independência relativa dos governantes, a liberdade da opinião pública, a tomada de decisão depois do teste da discussão pública. Em

nenhum momento, esses princípios deixaram de estar em vigor (Manin, 1995, p. 252).

A partir dessa caracterização do governo representativo através de seus princípios, Manin estabelecerá as três formas que tal governo se estrutura no tempo. As duas primeiras já foram citadas: o governo parlamentar e o governo de partidos de massa. Manin descreve um terceiro modo que surge com o fim da democracia de partidos, mas que ainda não teria uma forma muito definida ou, pelo menos, não tão definida como as anteriores. Ele denomina essa última forma de governo representativo de “democracia do público”¹⁰. Aqui, o papel da mídia e a importância da imagem pessoal do representante se destacam em relação às formas anteriores. É relevante notar que o livro de Manin foi publicado, pela primeira vez, em 1995, antes, portanto, das grandes modificações que a mídia social acarretou para as relações de representação.

Vamos analisar agora, com mais detalhes, cada um dos quatro princípios do governo representativo apresentados por Manin. O primeiro dos princípios é uma certa margem de autonomia nas decisões do representante em relação à vontade dos eleitores. Os governos representativos não possuem duas instituições que tirariam do representante toda sua independência, a saber, os mandatos imperativos e a revogabilidade permanente dos eleitos. Sendo assim, o representante sempre terá uma margem razoável de ação que não depende imediatamente da vontade de seus eleitores. Sua decisão sobre um determinado tema sempre possuirá um grau de liberdade, mesmo que tal liberdade não seja absoluta e, dada a repetição das eleições, como veremos no próximo princípio, tal representante terá que, de uma forma ou de outra, apresentar razões perante seus eleitores para a tomada de decisão.

¹⁰ O termo “democracia do público” aparece no original do livro em francês. Na tradução do livro para o inglês, o termo escolhido foi “democracia de audiência”. A ideia é reforçar o caráter central que um público, agora de forma midiática, passa a ter na constituição do governo representativo.

Contudo, há aqui uma grande diferença entre apresentar razões para uma determinada decisão, por um lado, e ser impedido de tomar tal decisão, por outro lado, seja por um mandato imperativo ou por revogabilidade de seus eleitores. Segundo Manin:

a diferença entre o governo representativo e o governo do povo não se limita somente à existência de um corpo de representantes, nem mesmo à superioridade qualitativa dos representantes sobre os representados, ela resulta também da independência relativa dos representantes (Manin, 1995, p. 212).

O segundo princípio analisado por Manin é a liberdade da opinião pública. A liberdade de opinião pública requer duas condições. A primeira delas é que os governados tenham acesso à informação política, o que requer, portanto, publicidade das decisões dos representantes. O oposto aqui é o segredo quanto à tomada de decisões e mesmo quanto às discussões que levam a essas decisões.

A segunda condição para a existência da liberdade da opinião pública é a liberdade de expressar as opiniões políticas a qualquer momento, mesmo quando essa expressão ocorra fora do momento das eleições. Há sempre uma capacidade dos representados de ter e emitir uma opinião para além das posições dos representantes. Por isso, Manin afirma que a liberdade de opinião pública constitui um elemento democrático do governo representativo, enquanto a independência dos representantes seria um traço não democrático: “os representantes não são obrigados a realizar a vontade do povo, mas eles não podem ignorá-la: a liberdade da opinião pública garante que, se uma tal vontade existe, ela será trazida ao conhecimento deles” (Manin, 1995, p. 218).

O fato da existência da liberdade da opinião pública não elimina o fato de que, em um governo representativo, a única força impositiva dos eleitores em relação ao representante é o voto. Contudo, para além das eleições, os representantes sempre podem ter uma opinião que seja discordante das posições dos representantes. Manin realiza um con-

traste entre o governo representativo com uma opinião pública livre e uma representação absoluta que haveria em Hobbes. Na representação absoluta, o povo só se torna um sujeito político com uma vontade através da pessoa do representante. Ao contrário, em um governo representativo, a cisão entre a vontade do representante e dos representados é permanente. Enquanto na representação absoluta, o representante substituiria o representado, no autogoverno do povo, não haveria uma voz efetiva do representante. Segundo Manin, “o governo representativo mantém a distância, ele se define por essa dupla rejeição dessas formas opostas de identidade entre governantes e governados” (Manin, 1995, p. 223).

O terceiro princípio é aquele das eleições a intervalos regulares. Manin chama a atenção para o fato de que o que caracteriza o governo representativo não é apenas o fato da eleição e, conseqüentemente, a pressão que ela permite que os representados façam sobre o representante. O que realmente caracteriza o governo representativo é o caráter repetitivo das eleições, pois obriga o representante a estar constantemente atento à vontade dos eleitores. Um fenômeno singular acontece na eleição. Como o representante não pode ser vinculado por um mandato imperativo, não há como exatamente forçá-lo a realizar a vontade dos eleitores que o elegem. Contudo, querendo ser reeleito, o representante que ocupa o cargo precisa se guiar pelo que imagina ser a reação dos eleitores a suas políticas, em retrospectiva. O representante que busca a reeleição está sempre preso a esse julgamento em retrospectiva de seus eleitores.

Manin separa, então, em dois aspectos, a prática da eleição. A eleição possui um caráter claramente democrático na medida em que o eleitor tem o poder de julgar, retrospectivamente e de forma definitiva, uma política específica realizada por um representante que foi eleito e tenta uma reeleição. Por outro lado, ao eleger um novo representante pela primeira vez, o eleitor não tem o poder de constranger a sua ação

durante o mandato, mesmo que tal representante não cumpra o que prometeu em seu programa de governo. Sendo assim,

retoma-se, então, sob uma outra forma e no domínio da conduta das coisas públicas, a combinação em um só e mesmo ato de uma dimensão democrática e de uma dimensão não democrática que, como foi visto, caracteriza também a eleição considerada como procedimento de seleção de pessoas (Manin, 1995, p. 234).

São esses dois aspectos que determinam o caráter complexo da eleição em um governo representativo.

Por último, temos o princípio do teste da discussão. Manin aponta o fato de que a ideia de representação sempre foi associada àquela de discussão. Dados os debates teóricos e práticos em torno dessa ideia, a questão seria determinar o papel exato da discussão na tomada de decisão pelos representantes. Uma característica surge quando se analisa essa questão: a instituição da assembleia. O governo representativo sempre foi pensado como um governo no qual a assembleia, a saber, um espaço composto de uma pluralidade de indivíduos com posições distintas, teria um papel fundamental.

A razão apontada para tal percepção reside na diversidade como ideia fundamental para a representação. A pluralidade seria a noção usada como justificativa para a existência da assembleia. Ao contrário da percepção de Schmitt e outros que afirmavam a discussão como meio de alcançar a verdade, a questão aqui é o caráter coletivo e diverso da instância de representação. Portanto, “é a partir do caráter coletivo e diverso do órgão representativo que se explica o papel conferido à discussão, e não por uma crença prévia ou independente nas virtudes da discussão” (Manin, 1995, p. 238).

Como se parte de uma diversidade de posições, o problema é a produção do acordo. Isso se torna ainda mais agudo porque a relação entre os que discutem é de completa igualdade. Não se pode abrir mão do acordo em nome da posição hierárquica de alguém que seria mais

rico, mais competente ou mais poderoso. A igualdade das vontades é a base de toda debate e exatamente por isso a discussão é fundamental. Portanto, “entre os fundadores do governo representativo, a discussão preenche assim uma função específica: ela produz acordo e consentimento” (Manin, 1995, p. 241). Manin ressalta que não é a discussão o princípio de decisão. O princípio de decisão é o consenso obtido. Entretanto, não se trata de um consenso universal ou a expressão da verdade, mas um consenso da maioria.

Essa compreensão do processo de discussão, faz com Manin apresente uma síntese: “o princípio do governo representativo deve então ser formulado da maneira seguinte: uma medida qualquer não pode alcançar um valor de decisão a não ser que ela alcance o consentimento da maioria como resultado de uma discussão” (Manin, 1995, p. 242). A discussão tem como objetivo levar a um consenso possível e, assim, permitir uma decisão. Além disso, a discussão é de fato um processo no qual são julgados os méritos e as razões da proposta em curso. Os representantes em discussão realizam um julgamento público das proposições em debate. Aliado ao papel de juízes em retrospectiva das decisões dos representantes, que os eleitores exercem, tem-se a seguinte descrição geral dessa espécie de governo: “a democracia representativa não é um regime onde a coletividade se autogoverna, mas um sistema no qual tudo o que é considerado no governo é submetido ao julgamento público” (Manin, 1995, p. 245).

Tendo apresentado os quatro princípios do governo representativo, analisemos então sua relação com a distância constitutiva da representação que pode se tornar uma separação e levar a uma crise. Dos quatro princípios, a saber, independência relativa dos governantes, eleição em intervalos regulares, liberdade da opinião pública e o teste da discussão pública, percebe-se que apenas o último teria uma ligação com a questão da distância. Isso porque o teste da discussão pública, como exposto por Manin, estaria restrito mais claramente à ação dos próprios representantes.

Os outros três princípios, por sua vez, ilustram bem a distância constitutiva. A liberdade relativa do representante seria o princípio que mais diretamente expressaria a distância. O representante pode agir com certa liberdade, ou seja, independente de uma primeira autorização dos representados. Essa independência inicial da ação do representante é exatamente o lugar da distância constitutiva entre representante e representados.

A eleição dos representantes em intervalos regulares também estabeleceria uma distância. Como analisado por Manin, o voto para uma reeleição de um representante que já está em um cargo tem caráter retrospectivo. Contudo, um candidato à representação oferece muito pouco para que possa ser controlado pelos representados, a não ser sua plataforma eleitoral. Se eleito, ele terá uma grande liberdade de ação como foi explicitado no primeiro princípio.

Por fim, a liberdade de opinião pública é o lugar da divisão entre a vontade dos representados e a vontade do representante. Como no primeiro princípio, essa divisão não pode ser absoluta. Se ela ocorrer de modo permanente e contínuo, ocorre então a transformação da distância constitutiva em separação. Exatamente por isso, a opinião pública expressa com clareza mais uma faceta da distância constitutiva que marca a representação. Com esses três princípios, fica evidente como uma ideia de uma distância constitutiva entre representante e representados, analisada de forma abstrata por Pitkin, toma uma forma institucional quando vista pela ótica de três princípios do governo representativo, segundo Manin.

Depois de apresentar os quatro princípios do governo representativo analisados por Bernard Manin, passemos a dois aspectos mais abstratos da questão da crise da democracia compreendida como crise do governo representativo.

5 Conteúdo e forma da representação

Apresentamos primeiramente o problema da distância constitutiva da representação que pode ser percebida como uma separação entre representante e representados. A distância compõe a representação, ela é constitutiva da representação. Quando observamos o modo concreto da representação como governo representativo, podemos destacar as tensões da distância, o que faremos nas conclusões finais. A análise que faremos agora é sobre a equivalência entre representação e identificação. Se tomarmos essa equivalência como base, duas direções podem ser derivadas como consequência desse primeiro passo.

De modo amplo, poderíamos denominar as duas direções como uma questão de conteúdo e uma questão de forma. Isso significa dizer que a crise da democracia, como uma questão de representação e, portanto, identificação, pode ser compreendida em seus dois aspectos. O problema da identificação tem um aspecto de conteúdo e de forma. O primeiro diz respeito ao que, de fato, cria identificação, ou seja, quais são os valores ou ideias que permitem que representados construam uma identificação com seus representantes. O segundo aspecto, por sua vez, refere-se especificamente à forma. Aqui se trata do modo como a identificação é feita ou a maneira pela qual ela é estabelecida. Embora conteúdo e forma só possam ser tratados como coisas distintas de modo muito abstrato, pensamos que, no caso da representação como identificação, tal abstração na análise pode ser útil para esclarecer aspectos fundamentais da questão.

Primeiramente, ao analisar o conteúdo das identificações, explicitaremos um pressuposto da discussão sobre crise da democracia que parece que nem sempre é bem evidenciado. Quando da análise do aspecto da forma, voltaremos mais detidamente às reflexões de Bernard Manin para ilustrar alguns pontos da questão.

6 Conteúdo das identificações

Quanto ao conteúdo das identificações, temos que iniciar a análise relembrando a equivalência entre representação e identidade. Perguntar sobre o conteúdo das identificações é perguntar sobre o conteúdo ou os conteúdos da representação. Quando se analisa uma crise, isso significa perguntar sobre a razão das identificações não mais ocorrerem, ou seja, implica investigar o conteúdo das identificações presentes entre os eleitores e que não mais encontrariam comunicação com os representantes que atuam dentro das regras do jogo.

Outro aspecto importante é o pressuposto pouco discutido nas análises da democracia. Embora envolva uma discussão ampla e complexa a tentativa de definição de democracia, um ponto de partida necessário é a afirmação da igualdade como uma de suas ideias fundamentais. Falar sobre democracia é falar sobre igualdade e as tentativas de sua realização. Pode-se apontar outras características importantes à democracia, podem ser apresentadas questões de várias ordens para o debate sobre o próprio sentido de democracia. Podem ser mostradas também vários pontos que decorrem desse início. Contudo, é da igualdade que sempre se deve partir para uma discussão sobre o sentido da democracia. Democracia é a forma política da igualdade e das tentativas de sua realização.

Podemos dizer, portanto, que a história da democracia é a história dos desdobramentos da igualdade em seus vários aspectos e todo o conflito que isso gera. Isso nos levaria inclusive a considerar o segundo momento do governo representativo (democracia de partidos) como o primeiro momento efetivamente democrático, pois só então haveria a realização do sufrágio universal. Se a luta por igualdade é uma das expectativas centrais da democracia, podemos dizer que sua realização concreta se constitui um dos pontos principais de conflito nessa forma política. Podemos então tornar mais precisa a visão sobre a história da democracia: a história da democracia é a história do conflito

em torno da realização da igualdade. Podemos dizer, portanto, que é a igualdade uma das expectativas centrais da democracia. Sendo assim, o surgimento de um forte movimento contra a realização da igualdade seria uma das fontes da crise da democracia, por separar completamente uma expectativa central da democracia de sua realização.

A questão da igualdade entra então como o pressuposto de toda a discussão sobre a democracia. Toda a crise que atravessa a democracia tocará na questão da igualdade, de modo mais ou menos explícito. E mesmo quando tratarmos das questões de forma, em relação à identidade, como estamos no âmbito da discussão sobre a democracia, a forma não poderá ser separada completamente do conteúdo, ou seja, a forma de identificação na democracia depende sempre, em última instância, da igualdade.

7 Forma das identificações

Uma primeira questão envolvendo o problema da forma seria referente ao campo da mídia. Quando se trata de mídia, estamos lidando literalmente com meios. A questão da identificação tem, pois, que ser analisada por esse aspecto. Os meios de constituição da identidade são centrais na análise de crise da democracia. As identificações que são realizadas entre representante e representados são constituídas por meios, ou seja, pela mídia. A mídia é, portanto, um aspecto central na constituição de identificações. Sem sua análise é impossível compreender todos os pontos que envolvem a crise da democracia.

O que deve primeiro ser ressaltado é o conjunto de transformações que o campo midiático sofreu e que altera de forma radical a constituição das novas identidades. O ponto central aqui seria o fato de que em uma sociedade de massas (o segundo modo do governo representativo), resultado da ampliação do sufrágio, as identidades não têm mais limites bem definidos como antes. Os meios de comunicação de massa tradicionais (jornais, rádio, televisão) foram essenciais nesta

nova configuração das identidades. Na democracia de partidos, a mídia estava associada a um partido, fazendo com que “não há expressão da opinião pública que não seja, de algum modo, ligada à clivagem partidária” (Manin, 1995, p. 275). Já na democracia do público, haveria uma espécie de horizonte comum, pois “os canais pelos quais se forma a opinião pública política são relativamente neutros em relação às clivagens entre os partidos em competição pelo poder” (Manin, 1995, p. 293). A nova mídia, denominada “redes sociais”, por sua vez, passa a ter um papel muito mais determinante na constituição das identidades, pois torna os sujeitos ativos no processo, ao mesmo tempo em que isola tais sujeitos em grupos autorreferentes. O horizonte comum se perdeu e os grupos tornaram-se muito mais conscientes de suas identidades, pois construídas pelos próprios sujeitos e, conseqüentemente, de suas diferenças. De um horizonte comum, passou-se a uma situação de conflito entre grupos autorreferentes, em uma espécie de estado de natureza midiático¹¹.

Uma segunda questão quanto à forma seria como o governo representativo, que tem na representação um ponto central, e exatamente por isso, é marcado por uma distância constitutiva. Se tal distância implica um caráter de certo modo elitista ao governo representativo, em

¹¹ Se utilizarmos a própria descrição de Manin, isso levaria a um quarto modo de governo representativo. Manin não desenvolveu esse quarto modo que teria como ponto central o novo papel da mídia na forma atual do governo representativo. Isso ocorreria a partir da perda da neutralidade política da mídia que teria acontecido, segundo Manin, na democracia do público. Atualmente, o governo representativo estabeleceria uma relação distinta com a mídia em relação aos modos anteriores. Nem a mídia seria politicamente neutra, não ligada a partidos, como na democracia do público, nem ela seria politicamente orientada por estar ligada a partidos, como na democracia de partidos. A mídia não seria politicamente neutra e nem estaria estreitamente ligada a partidos, na situação presente. Isso ocorreria pelo fato da mídia das redes sociais ser extremamente politizada, mas apresentando grande autonomia em relação aos partidos. O atual governo representativo, o quarto modo, ainda está para ser descrito. Alguns passos nessa direção foram dados por Manin em seu artigo *A democracia do público reconsiderada* (2013).

relação à tomada de decisão, parece haver também um formalismo nessa estrutura de governo.

A vantagem do formalismo, do ponto de vista da estabilidade, é uma capacidade de ação bastante ampliada, por parte do representante, exatamente por esse não estar preso de imediato à vontade do representado. Aparecem aqui os temas da liderança, da ação, da constituição de identidades pelo representante.

Essa questão é central ao problema da representação, embora não seja possível analisá-la aqui em todos os detalhes. Basta lembrar que esse é um tema que atravessa todo o livro de Pitkin, já que ela busca “o agir de modo substantivo por outros”, a saber, “a coisa ou pessoa representada está presente na ação, e não nas características do ator ou como ele é visto, ou nos arranjos formais que precedem ou seguem a ação (Pitkin, 1967, p. 145). De todo modo, é a distância constitutiva da representação que parece conferir algum grau de formalismo a essa estrutura.

8 Considerações finais

A crise das democracias deve ser tomada primeiramente como uma crise da representação. A representação apresenta uma estrutura que consiste fundamentalmente em um certo grau de independência da ação do representante em relação aos representados. Essa seria uma distância constitutiva que é inerente à relação de representação. O trabalho de Pitkin permite desenhar essa estrutura com bastante nitidez.

Por sua vez, as democracias atuais são democracias representativas, o que significa que têm na representação a sua forma. A crise das democracias é, portanto, a crise das democracias representativas. É na representação que devemos buscar então a razão da crise ou, pelo menos, uma das razões principais. A crise das democracias representativas ocorre, então, quando a distância constitutiva entre representante e representados passa a ser percebida como uma separação.

Quando tratamos de modo menos abstrato o problema da representação e analisamos o governo representativo especificamente, como compreendido por Manin, a passagem da distância para a separação toma uma forma concreta institucional. O governo representativo é, de fato, o que denominamos democracia, a saber, uma democracia representativa. Manin apresenta quatro princípios para caracterizar o governo representativo, a saber, a independência relativa do representante, as eleições periódicas, a liberdade da opinião pública e, por fim, o teste da discussão. Os três primeiros desses princípios expressam, de modo claro, algum aspecto da distância constitutiva. No último dos princípios aqui descrito, isso não aparece com evidência. Sendo assim, podemos compreender o governo representativo como um governo que estabelece, de fato, a distância constitutiva que aparecia de forma abstrata na relação de representação. Como um governo baseado na representação, o governo representativo atualiza a questão central da distância e a possibilidade constante de uma crise, na medida em que tal distância se torne uma separação. Assim, encerramos nossa análise da crise da democracia como crise do governo representativo.

Referências

- AVRITZER, Leonardo. *O pêndulo da democracia*. São Paulo: Todavia, 2019.
- BIGNOTTO, Newton. *Golpe de Estado: a história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LIMONGI, Fernando. *Operação impeachment: Dilma Rousseff e o Brasil da Lava Jato*. São Paulo: Todavia, 2023.
- MANIN, Bernard. A democracia do público reconsiderada. *Novos Estudos CEPRAP*, São Paulo, 97, novembro, p. 115-127, 2013.
- MANIN, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Champs Flammarion, 1995.

- MIGUEL, Luis Felipe. *O colapso da democracia no Brasil: da Constituição ao Golpe de 2016*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Expressão Popular, 2019.
- MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PITKIN, Hanna. *The concept of representation*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1967.
- PRZEWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- PRZEWORSKI, Adam. *Democracia e Mercado. Reformas políticas e econômicas no Leste Europeu e na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- PRZEWORSKI, Adam. *Por que eleições importam?* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2021.
- RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. São Paulo: Todavia, 2018.
- RUNCIMAN, David; VIEIRA, Mónica Brito. *Representation*. Cambridge, Polity, 2008.
- SANTOS, Wanderley. *A democracia impedida: o Brasil no século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2017.
- WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5.Auflage. Tübingen: Mohr, 1980.

A amizade como uma virtude republicana em Arendt

Rosângela Chaves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.03>

1 Introdução

Em uma anotação do seu diário filosófico de julho de 1950, Hannah Arendt (1906-1975) tece algumas observações acerca de “dois princípios fundamentais” em matéria de política. O primeiro, conforme ela, está contido na fórmula que o estadista francês Georges Clemenceau (1841-1929) empregou para se referir ao seu engajamento no movimento para provar a inocência do capitão Alfred Dreyfus, injustamente acusado e preso pelo crime de traição, no rumoroso escândalo judiciário que mobilizou e dividiu a opinião pública na França no final do século XIX. “O problema de um é o problema de todos” (*“L'affaire d'un seul est l'affaire de tous”*), afirmou Clemenceau, explicitando com essa sentença que a injustiça sofrida por um cidadão é algo que reflete sobre todos os outros cidadãos, por se tratar de uma questão pública, envolvendo o interesse da coletividade e não apenas de quem foi diretamente atacado.

¹ Mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente, realiza estágio de pós-doutorado em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Autora dos livros *A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt* (Cânone/Editora da UCG, 2009) e *O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt* (Edições 70, 2022).

E-mail: rosangelachaves13@gmail.com

O segundo princípio fundamental, aponta, situa-se no exato oposto. Ele pode ser sintetizado pela expressão popular segundo a qual “não se pode fazer uma omelete sem quebrar os ovos”. Esse princípio, aplicado ao campo político, implica uma instrumentalização da política em que tudo pode ser sacrificado em nome de um objetivo a ser alcançado, não importando as consequências.

Esse segundo princípio elencado por Arendt não só é ruinoso para a vida pública, como também traz consequências desastrosas para a esfera privada, “tornando impossíveis a amizade, aquilo com o que podemos contar etc.”, como a pensadora anota já quase ao final desse trecho do diário – e faz isso justamente por destruir as relações entre as pessoas, eliminando os vínculos baseados na confiança e na solidariedade. “Esta é a razão pela qual a amizade é *uma virtude eminentemente republicana*”, escreve a autora ao final desse apontamento (Arendt, 2005, p. 25, grifos nossos).

Pelos laços que estabelece, e também porque pressupõe a igualdade, a solidariedade e o respeito mútuo, a amizade, como “virtude republicana”, pode emergir como um freio aos impulsos totalitários. Importa destacar, contudo, que a amizade, nesse sentido, deve ser considerada em seu caráter político, e não somente como uma forma de relacionamento humano exclusiva da esfera privada. Exatamente por seus predicados políticos, a amizade é um dos temas arendtianos, recorrentes em seus escritos, embora a autora não tenha dedicado uma obra específica para tratar dessa questão. Está presente desde a sua tese de doutorado, posteriormente publicada em livro, *A noção de amor em Santo Agostinho*, até o seu último livro, inacabado, *A vida do espírito*.

Ao longo de seus textos, o conceito de amizade vai adquirindo novos contornos e camadas de significados e sendo tratado por diferentes prismas, desde uma dimensão mais subjetiva, a amizade consigo mesmo demandada pela atividade de pensar, passando pela amizade com pessoas próximas, que se avizinha da noção arendtiana de amor, pela amizade concebida como fraternidade até a amizade no sentido

da *philia* aristotélica, a amizade cívica entre cidadãos. Neste texto, abordaremos rapidamente algumas dessas noções, para nos concentrar sobre a amizade em sua dimensão política, explorando um pouco mais a concepção de Arendt da amizade como virtude republicana.

2 A amizade consigo mesmo

Em suas reflexões sobre a atividade do pensamento, em ensaios como “Algumas questões de filosofia moral” e “Pensamentos e considerações morais” (in Arendt, 2004), cujas discussões foram retomadas em *A vida do espírito* (2002), o pensar é concebido por Arendt não como contemplação, mas como uma atividade em que a unidade do eu se biparte e converte-se em dois interlocutores, engajados em um diálogo interno. Justamente por implicar essa dualidade, o pensamento, embora requeira uma retirada do mundo, um “estar-só”, não é sinônimo de solidão – a condição de “estar-só” é quando faço companhia a mim mesmo.

Fazer-se companhia na atividade do pensamento requer harmonia na relação consigo mesmo, em que os parceiros nos quais o eu se divide no diálogo do pensar sejam *amigos*. Ao tratar a relação consigo mesmo na atividade do pensamento em termos de amizade, Arendt reitera que a diferença e a alteridade são condições não só do mundo das aparências, no qual habitamos, mas também da existência do ego mental, “já que ele só existe na dualidade” (Arendt, 2002, p. 140). Assim, a experiência condutora do pensamento não é a individualidade, mas a amizade, pois o diálogo interno que mantemos conosco pelo pensamento representa uma abertura ao outro e é tributário das relações que mantemos com os outros. “[...] se eu não posso viver com ninguém, é claro que eu não posso também viver comigo mesmo”, escreve Arendt em seu diário filosófico, em julho de 1968 (Arendt, 2005, p. 882). Na *Vida do espírito*, ela reafirma:

[...] antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros examinando qualquer que seja o assunto da conversa; e então descobro que eu posso conduzir um diálogo não apenas com os outros, mas comigo mesmo. No entanto, o ponto em comum é que o diálogo do pensamento só pode ser levado adiante entre amigos [...] (Arendt, 2002, p. 141-142).

Como observa Nixon (2015), grande parte do nosso pensamento é solitário, mas em algumas situações podemos começar a pensar juntos. “A amizade é uma dessas situações. Mas a amizade só pode existir entre indivíduos que exercem o seu livre arbítrio e reconhecem o direito do outro de fazer o mesmo”, comenta (Nixon, 2015, p. XIII).

A amizade, para Arendt, desse modo, está intrinsecamente relacionada à sua noção de pensamento. O nosso pensamento é conduzido na *solitude*, mas mesmo o pensamento solitário envolve o elemento dialógico. Nesse aspecto, é importante destacar a distinção que a pensadora estabelece entre isolamento, solidão e *solitude*. O isolamento, na esfera da política, é sinônimo da incapacidade de agir na esfera pública – lembrando que a “ação”, como a pensadora define no livro *A condição humana* (2012), é sempre uma realização coletiva. Quando agem politicamente, os seres humanos o fazem em conjunto, “em concerto”. O isolamento ocorre quando essa possibilidade de ação coletiva é suprimida. “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”, sintetiza em *Origens do totalitarismo* (Arendt, 2000, p. 527).

Entretanto, se o isolamento representa a impossibilidade de exercer a capacidade humana da ação em concerto, ele não significa, por outro lado, a supressão de todos os contatos entre os seres humanos nem tampouco a eliminação das outras capacidades humanas. No isolamento, a esfera da vida privada permanece intacta. Dessa forma, o isolamento não impede essa experiência da amizade com nós

mesmos através do diálogo do pensamento e também as nossas relações de amizade no campo privado.

Enquanto o isolamento se limita à esfera pública, a solidão, típica dos regimes totalitários, atinge a vida humana como um todo. Por destruir tanto o domínio da vida pública como também o da privacidade, o totalitarismo – que reduz os seres humanos à condição de seres supérfluos, sem mundo – tem como base a solidão, a “experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (Arendt, 2000, p. 527). A solidão é a condição em que eu falto a mim mesmo, em uma situação de completo abandono (desamparo) não só dos outros, mas também de mim mesmo. No que tange à amizade, é quando me vejo desprovido tanto da amizade dos outros quanto da amizade comigo próprio.

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quanto está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que possa ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo (Arendt, 2000, p. 529).

O fenômeno da solidão trazido pela experiência totalitária permanece no mundo contemporâneo, na alienação do homem em relação ao mundo comum, reduzido como ele está à condição de *animal laborans*, voltado única e exclusivamente para a sua sobrevivência, conforme o diagnóstico de Arendt em *A condição humana* (2012). Por tal razão, para Arendt, a amizade encontra-se em risco na contemporaneidade, em consequência do consumismo, da privatização de todas as dimensões da vida e de uma cultura de massa de gratificação imediata, aspectos que caracterizam o mundo moderno (Nixon, 2015). “É nessa sociedade massificada onde nenhuma vivência mundana pode ser

experimentada que Arendt aponta a decadência da amizade e a despersonalização da vida pública”, comenta Aguiar (2010, p. 137).

Já a *solitude*, o estar-só, como se disse, implica a companhia que o eu se faz a si mesmo no diálogo da amizade. Esse diálogo do dois-em-um do pensamento, ao contrário da experiência da solidão, não perde o contato com o mundo, porque, nessa interação, a relação com os outros permanece, pois “eles são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento” (Arendt, 2000, p. 529). Além do mais, o eu que é partido em dois na conversa do pensamento, para se tornar novamente um – o que significa manter a sua identidade no mundo que lhe permite falar com “a voz única da pessoa impermutável” (Arendt, 2000, p. 529) –, depende da interação com os outros.

O cultivo da amizade, no pensamento de Arendt, também emerge como uma expressão do *amor mundi*, compreendido como um sentimento de gratidão e alegria por compartilhamos o mundo com os demais – e que, na experiência do pensamento, conforme discorremos anteriormente, vivemos ao partilhar da companhia de nós mesmos, escapando da terrível condição da solidão, que implica não só o isolamento com relação aos outros, mas o abandono que sofremos de nós próprios. A relação entre *amor mundi* e amizade cívica será explorada a seguir.

3 *Amor mundi* e amizade cívica

Segundo Faustino (2022, p. 35), o *amor mundi* representa uma fruição da pluralidade do mundo, porque o mundo, segundo Arendt, ao analisar a noção agostiniana de amor ao mundo, “não é somente constituído pelas obras de Deus, mas também por ‘aqueles que amam o mundo’ (*dilectores mundi*), os homens e os que amam os homens” (Arendt, 1999, p. 40, grifo nosso). Em outro trecho de seu diário filosófico, ela anota que, diferente do amor, que é “sem mundo”, porque elimina o espaço-entre que separa os amantes, e não resiste à sua

exposição no espaço público, a amizade, mesmo na dimensão da intimidade, entre amigos que desfrutam de uma proximidade mais estreita, preserva o espaço-entre, um “fragmento de mundo” (Arendt, 2005, p. 742), portanto, a alteridade e a diferença, as quais são colocadas em suspenso na união entre os apaixonados.

No texto dedicado ao poeta e dramaturgo alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), em *Homens em tempos sombrios*, o amor *mundi* manifesto na amizade volta a ser enfatizado por Arendt. A pensadora contrapõe a forma como a modernidade limitou a amizade ao fenômeno da intimidade à maneira como, na Grécia antiga, as relações entre amigos eram encaradas, tendo como referência o mundo. A concepção da amizade reduzida a uma relação íntima, na qual “os amigos abrem mutuamente seus corações sem serem perturbados pelo mundo e suas exigências”, tem em Rousseau o seu principal defensor e se conforma bem “à atitude do homem moderno que, em sua alienação do mundo, realmente só pode se revelar na privacidade e intimidade dos encontros pessoais” (Arendt, 1998, p. 30). Lessing, por seu turno, alimentava uma concepção de amizade mais próxima à dos gregos antigos, valorizando sobretudo o diálogo na esfera pública.

Nesse mesmo texto, Arendt mostra-se crítica à ideia de fraternidade, tal como propagada pela Revolução Francesa e entendida como um apego fraternal aos explorados e humilhados e baseada no sentimento da compaixão. A humanidade sob a forma de fraternidade manifesta-se mais frequentemente entre povos párias, perseguidos ou escravizados, cujos membros, sob a pressão da opressão que sofrem, aproximam-se de tal maneira entre si “que o espaço intermediário entre eles que chamamos mundo [...] simplesmente desaparec[e]” (Arendt, 1998, p. 22). Essa proximidade pode resultar em atitudes de generosidade e bondade excepcionais entre aqueles vinculados por laços tão estreitos, e também representar uma experiência muito prazerosa de alegria e vitalidade, levando a uma grande exaltação da vida. Porém, por outro lado, implica uma ausência de mundo tão radical que

se transforma em “uma forma de barbarismo” (Arendt, 1998, p. 21), chegando mesmo a comprometer o senso comum pelo qual nos orientamos e acarretando ainda a perda da responsabilidade pelo mundo.

A fraternidade, da maneira como foi concebida pelo século XVIII, tem como sua maior fonte justamente Rousseau e a sua ideia de compaixão como o elemento comum da natureza humana. Para Arendt, o humanitarismo da cordialidade e da compaixão costuma exercer um enorme fascínio em situações de isolamento da vida política, quando os seres humanos são confinados à invisibilidade da vida privada e da intimidade. “[...] em ‘tempos sombrios’, a cordialidade, que é o substituto da luz para os párias, exerce um grande fascínio sobre todos os que se sentem tão envergonhados pelo mundo tal como é que gostariam de se refugiar na invisibilidade” (Arendt, 1998, p. 24). Em condições como essas, é tentador substituir o elemento comum que nos une a uma suposta “natureza humana” no lugar do mundo. Desse modo, torna-se compreensível que, nesses contextos, se chegue à conclusão de que o elo entre as pessoas é a “natureza humana” e não o mundo. “Mas essa natureza humana e a fraternidade que dela pode advir só se manifestam na obscuridade. Na esfera da política, essa ‘humanidade’ perde relevância”, alerta Arendt (1998, p. 24). Tal perda de relevância ocorre exatamente porque a “humanidade” da fraternidade não consegue se manter uma vez que é exposta à luz do público. Isso não quer dizer, contudo, que ela seja destituída de valor e significado, pois de fato torna a existência suportável nas situações desesperadoras de perda radical do mundo.

Embora o tema da compaixão também apareça em Lessing, que admitia que esta era a melhor qualidade humana, o escritor alemão, diferentemente de Rousseau, acreditava que a verdadeira humanidade se realizava na amizade e não na fraternidade. Segundo Ortega (2000), a amizade exprime mais a humanidade do que a fraternidade pelo motivo de que a primeira está voltada para o público. “Ela é um fenômeno político, enquanto que a fraternidade suprime a distância dos homens,

transformando a diversidade em singularidade e anulando a pluralidade”, reitera (Ortega, 2000, p. 31). A fraternidade pressupõe um modelo de comunidade baseada não na alteridade, mas em uma identificação mútua entre irmãos. Por esse motivo, a amizade, em Arendt, conforme salienta o autor, surge como contraponto aos modelos tradicionais de organização institucionais estruturados na família, no matrimônio e no parentesco (Ortega, 2000).

Em *A condição humana*, Arendt denuncia o caráter antipolítico da sociedade moderna, justamente por ela se fundar no modelo da família, “cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”, constituindo “o fac-símile de uma única família sobre-humana”, cuja forma política de organização é a nação (Arendt, 2012, p. 34). Em outra anotação de seu diário filosófico, de agosto de 1950, Arendt, refletindo sobre o problema de organizar os corpos políticos tendo como base a estrutura familiar, evoca a imagem da família simbolizada como uma espécie de refúgio, de fortaleza, em meio a um mundo inóspito e estranho, onde só resta às pessoas se unirem levando em conta unicamente as afinidades fundadas no parentesco. “Esse desejo de afinidade conduz à perversão principal do político porque suprime a qualidade fundamental da pluralidade”, escreve (Arendt, 2005, p. 29-30). Ortega (2000) chama a atenção para o fato de a ideia de fraternidade, por se basear no modelo da família, reforçar políticas nacionalistas e etnocêntricas, as quais excluem o “diferente”, que não pertence à mesma raça, à mesma religião ou à mesma nação.

Voltando ao tema da compaixão, esse afeto tão enaltecido por Rousseau era encarado de forma diferente na Antiguidade. Apesar de ser considerada uma afeição natural ao ser humano, a compaixão, em razão do seu caráter de passividade, era vista com desconfiança, justamente por impossibilitar a ação, segundo salienta Arendt. Outra razão desse ceticismo em relação à compaixão era a suspeita que o seu motor poderia repousar em inclinações não muito nobres. Nessa perspectiva,

Arendt cita, no seu ensaio sobre Lessing, uma observação de Cícero: “Pois o homem que sofre com a infelicidade de outro sofre também com a prosperidade de outro” (*apud* Arendt, 1998, p. 23). “Em outras palavras, seriam os seres humanos tão mesquinhos a ponto de serem incapazes de agir humanamente, a menos que se sintam instigados e por assim dizer compelidos pela sua própria dor, ao ver outros sofrerem?”, questiona a pensadora (1998, p. 23).

Além do mais, por indicar uma passividade, um “sofrer-com”, uma vez que implica ser atingido pelo sofrimento alheio, a compaixão não é discursiva, exprimindo-se muito mais por gestos do que por palavras. Já a alegria costuma se caracterizar pela loquacidade e, por isso, é o afeto mais característico do “diálogo verdadeiramente humano [que] difere da simples conversa, ou mesmo da discussão, por ser inteiramente permeado pelo prazer com a outra pessoa e o que diz” (Arendt, 1998, p. 23). Nesse ponto, é importante retomar a concepção arendtiana de *amor mundi* como expressão do sentimento de alegria e gratidão por compartilhar o mundo com os outros seres humanos e a forma como a amizade era concebida na Antiguidade, que Arendt discute no texto sobre Lessing.

Para os gregos antigos, os amigos eram considerados indispensáveis para a “boa vida” e uma existência destituída de amizade era tida por eles como indigna. Porém, destaca a autora, esse grande valor atribuído à amizade não ocorria porque ela era tida como uma espécie de refúgio para os momentos de dor e sofrimento, nos quais se pode contar com o auxílio dos amigos. A amizade era louvada porque era inconcebível que uma pessoa pudesse ser feliz ou bem afortunada se fosse impedida, de alguma forma, de compartilhar essa felicidade ao lado dos amigos (Arendt, 1998).

Esse status especial conferido à amizade na existência humana também era permeado por um acentuado significado político. Arendt lembra que a *philia politiké*, a amizade cívica partilhada entre os cidadãos no âmbito da pólis, era considerada por Aristóteles como fator

primordial para assegurar a estabilidade e o bem-estar do corpo político não apenas porque ela significava a ausência de facções rivais ou da guerra civil. Esse lugar de destaque da amizade na filosofia política aristotélica também ocorria pelo lugar de extrema relevância que o discurso ocupa no convívio marcado pela *philia politiké* (Arendt, 1998).

Como reitera Vernant, o traço principal da pólis é a predominância da palavra sobre todos os outros mecanismos de poder. Essa palavra pública implica “o debate contraditório, a discussão, a argumentação” (Vernant, 2002, p. 54). “No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela”, observa, por sua vez, Arendt, ressaltando que a humanização do mundo só ocorre quando ele se torna objeto do discurso. “Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos” (Arendt, 1998, p. 31).

Arendt prossegue dizendo que os gregos davam o nome de *philantropia*, “amor dos homens”, a essa qualidade humana realizada no discurso, manifestada na premência de partilhar o mundo com os demais, a qual se realiza ao se estabelecer os laços da amizade, que pressupõe a confiança, o respeito, a solidariedade, a abertura para o outro. O contrário da *philantropia* é a misantropia, em que esse sentimento de felicidade pelo convívio em meio à pluralidade humana dá lugar à aversão não só a determinados indivíduos particulares, mas à própria humanidade, um afeto permeado pelo ressentimento e pela mesquize. Entre os romanos, a concepção de filantropia grega passou por transformações, convertendo-se na noção de *humanitas*. Dentro da perspectiva da *humanitas*, a cidadania poderia ser obtida por pessoas de diferentes origens e descendências étnicas – o que não era permitido em Atenas, exemplificado na própria condição de Aristóteles, que permaneceu como estrangeiro na cidade, destituído dos direitos de cidadão, por todo o tempo em que lá viveu – e, assim, formar uma base dialógica “entre romanos cultos, podendo discutir com eles o mundo e a vida” (Arendt, 1998, p. 31).

A noção de *humanitas* que Arendt recupera dos romanos tem a ver com a maneira singular com que cada homem divide o mundo com os outros (Aguiar, 2011). Dentro dessa concepção, a amizade é uma forma privilegiada de *humanitas*, que “faz exigências políticas e preserva a referência ao mundo” (Arendt, 1998, p. 31). Lessing, na visão de Arendt, era um adepto da prática dessa amizade como expressão da *humanitas* não só pela razão de não poder “suportar a solidão mais do que a excessiva proximidade de uma fraternidade que anulava todas as diferenças”, mas também porque lhe interessava humanizar o mundo por meio do diálogo acerca dos temas e objetos mundanos. Dentro desse propósito, ele queria “ser o amigo de muitos homens, mas não o irmão de nenhum homem” (Arendt, 1998, p. 35).

Na *Condição humana*, a *philia politiké* aristotélica (a amizade política ou cívica) é definida por Arendt como a amizade sem intimidade e proximidade, que ela nomeia de “respeito”. Esse “respeito” é a consideração voltada, dentro dos limites da distância que o espaço-entre da política instala entre os cidadãos, ao *quem* da pessoa que se revela no âmbito público (Arendt, 2012). Em *Sobre a revolução*, a autora destaca a solidariedade como um princípio inspirador da ação política e que se manifesta pela via do reconhecimento, da consideração e do respeito pelo outro como um sujeito igual em direitos e dignidade (Arendt, 2011). Portanto, a amizade, em Arendt, é baseada sobretudo no respeito mútuo, o que implica uma base de igualdade.

Para a autora, mais do que em todos os tipos de governo, a igualdade é um dos princípios basilares da república. “[...] a igualdade como tal tem uma importância na vida política de uma república maior do que em qualquer outra forma de governo”, escreve a ela no ensaio “Reflexões sobre Little Rock” (in Arendt, 2004, p. 268). Já no texto “A revisão da tradição em Montesquieu”, a pensadora lembra que a virtude inerente à república, conforme Montesquieu, é o amor à igualdade. “A experiência sobre a qual repousa o corpo político de uma república é a convivência dos que são iguais em força e a sua virtude, que

governa a vida pública, a alegria de não estar só no mundo. Estar só significa não ter iguais”, observa (in Arendt, 2005, p. 115).

Como foi dito, o *amor mundi* em Arendt é justamente o sentimento de alegria e gratidão por compartilhar o mundo com os demais, que, no campo da política, adquire expressão na forma da amizade cívica, o convívio dialogado entre os cidadãos no espaço da política. Neste sentido, compreende-se a concepção de Arendt da amizade como “virtude eminentemente republicana”, conforme ela escreve em seu diário filosófico.

4 Considerações finais

A noção de amizade em Arendt, conforme expomos, como manifestação do *amor mundi* e como “virtude republicana”, abre outros caminhos para pensar a política, em que a amizade seja deslocada da esfera privada, da intimidade – a que foi reduzida na modernidade – para o público, realçando formas de relacionamento voltadas para o mundo, para o espaço público, baseadas na solidariedade, na hospitalidade e no respeito, mútuo, para citar novamente Ortega (Ortega, 2000). Por outro lado, como bem lembra Nixon (2015), os laços da amizade se veem ameaçados nas duas distopias políticas examinadas por Arendt: o totalitarismo, em que a amizade é erradicada, e a sociedade capitalista de massas, em que é distorcida e transformada em mercadoria.

Portanto, conceber as relações no espaço público em termos de amizade permite a emergência de uma concepção de espaço público mais plural e aberta, que favoreça a emergência de vínculos de solidariedade e cooperação. Pois os seres humanos, sem acesso à amizade, perderiam a capacidade de humanizar o mundo por meio do diálogo, a qualidade humana efetivada na *philantropia* grega e na *humanitas* romana. Para concluir com mais uma citação de Arendt, “[...] o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se

torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se torna objeto do discurso” (1998, p. 31).

Referências

- AGUIAR, Odílio. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar – Cadernos de Filosofia da PUC Rio*, v. 19, n. 28, p. 131-144, dez. 2010. Disponível em: [https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/arti-
cle/view/315/314](https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/arti-
cle/view/315/314). Acesso em: 26 set. 2023.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Le concept d'amour chez Augustin*. Trad. de Anne-Sophie Astrup. Paris: Payot et Rivages, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito – o pensar, o querer, o julgar*. Trad. de Antonio Abranches et al. 5 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Journal de pensée – 1950-1973*. Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Editions du Seuil, 2005. v. I e II.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. São Paulo: Forense, 2012.
- FAUSTINO, Lucas Rocha. Amizade política. In: CORREIA, Adriano et al (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- NIXON, Jon. *Hannah Arendt and the politics of friendship*. London: Bloomsbury, 2015.
- ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade – Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 12. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

A filosofia do direito na concepção de Habermas: seus limites na construção da emancipação humana

Caio César Pinto Fernandes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.04>

1 Introdução

Apesar de desde o seu primeiro livro “Mudança Estrutural da Esfera Pública”, publicado em 1962, Habermas sempre ter tratado sobre o assunto “direito”, só em *Facticidade e Validade – Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia* (1992), o enfoque jurídico ganha o centro da discussão, notadamente, a relação entre o procedimento democrático de criação das leis e a individualidade subjetiva. Em *Facticidade e Validade*, ele afirma que “nas sociedades modernas, o direito só pode cumprir a função de estabilização das expectativas se ele também for capaz de manter uma conexão interna com a força sociointegradora da ação comunicativa.” (Habermas, 2021, p. 111-112). Em outras palavras, a autodeterminação de um povo se consubstancia em um direito originado através de uma garantia de participação de todos os envolvidos.

Esta concepção de participação democrática de todos os indivíduos evoca os ideais de emancipação trazidos à tona pela Teoria Crítica

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Bacharel em Direito pela Universidade de Fortaleza. E-mail: caio.pinto@aluno.uece.br

da Sociedade, mais conhecida popularmente como “Escola de Frankfurt”, que tentou, de certo modo, atualizar as concepções marxistas, especificamente, a emancipação humana como fruto da superação do modo de produção capitalista.

Habermas tentou responder à questão de como poderiam ser realizadas as condições políticas-jurídicas das possibilidades emancipatórias, com a tese de democracia radical (a gênese democrática do direito e do Estado de Direito democrático).

Por sua vez, nessa empreitada, Habermas, mesmo enxergando as tensões inevitáveis entre capitalismo e democracia, teria hesitado diante das opções para superar as contradições existentes, não procedendo à uma análise mais detida no que diz respeito às complexas relações entre o direito moderno e o modo de produção capitalista.

Essa crítica referente à eventual incapacidade da teoria social habermasiana de demonstrar a possibilidade de desenvolvimento de novos arranjos econômicos mais complexos do que o mercado de troca de mercadorias (“déficit de complexidade”) e, portanto, apontar no sentido da emancipação humana, frente às transformações pelas quais o capitalismo tem passado, na busca pela superação dos obstáculos colocados, por seu próprio caminho de desenvolvimento contraditório, constitui a questão principal na abordagem do tema ora proposto.

2 Breve relato sobre a filosofia do direito habermasiana

Habermas elabora as bases de sua teoria jurídica e democrática, tendo como ponto de partida, a Teoria da Ação Comunicativa – TAC. O ponto de inflexão objeto do debate realizado foi o potencial de comunicação em uma fala. Como seria possível construir um entendimento sobre essa ação comunicativa e, posteriormente, a partir de sua incorporação na teoria crítica, possibilitar pensar o entendimento (consenso) inerente aos atos de fala? A TAC preocupa-se, portanto, em

apresentar os elementos teóricos fundantes da categoria denominada ação comunicativa.

Habermas destaca alguns condicionantes, a saber: “Se as ações sociais são coordenadas pelo caminho do entendimento, são as condições formais de um comum acordo racionalmente motivado que indicam a maneira pela qual se podem racionalizar as relações entre os participantes da interação” (Habermas, 2012, p. 586) e, por conseguinte, deve-se considerar um “Mundo da Vida” racionalizado na medida em que permite interações “que não sejam guiadas por meio de um comum acordo prescrito por via normativa, mas sim – direta ou indiretamente – por meio de um entendimento alcançado comunicativamente” (Habermas, 2012, p. 586).

Dissertando acerca do tema da racionalidade comunicativa, Delamar Volpato afirma que a mesma “tem por tarefa identificar e reconstruir condições universais do entendimento possível” (Dutra, 2005, p. 42). A própria razão está embutida na ação comunicativa e na esfera do mundo vivido. Para isso, cada indivíduo que quiser participar deve estar inteirado sobre as pretensões universais que deverá utilizar para gerar consenso.

A ação comunicativa seria, portanto, um modelo de ação voltada para o entendimento intersubjetivo através de um procedimento discursivo, consistente num diálogo não-coercitivo no círculo de todos os atingidos pela norma discutida. Posteriormente, o autor alarga o âmbito de aplicação do princípio discursivo, estendendo-o à forma jurídica (o Direito). O princípio do discurso torna-se o princípio fundamental da própria democracia, na medida em que a legitimidade das normas pode ser alcançada através de processos de validação discursiva.

Nesse sentido, Habermas propõe uma teoria discursiva da emancipação, haja vista que para ele, o caminho para a emancipação não se faz puramente pela técnica ou pelo instrumentalismo moderno (como pretendeu a Escola de Frankfurt), mas especificamente pela

comunicação (o agir comunicativo). A linguagem, portanto, assume, no interior do trabalho intelectual de Habermas, a esfera privilegiada e possível na articulação de uma teoria discursiva da ação política. Luiz Repa afirma que “o princípio do discurso se assenta nos pressupostos da socialização linguística em geral.” (Repa, 2021, p. 204).

Por sua vez, Ivan Rodrigues assevera que:

[...] a própria forma-direito não é natural e não deve ser compreendida como uma instituição empedernida, inalterável, fossilizada em sua constituição predominante, mas antes é artificialmente produzida e, por isso, deve ser compreendida como uma instituição politicamente concebida, estabelecida, perpetuada e transformável. Uma vez que a própria forma-direito é artificialmente produzida, ela não está imune ao princípio da democracia [...] (Rodrigues, 2022, p. 96).

O princípio da democracia, segundo Habermas, é o que justifica o direito positivado por meio do princípio do discurso: “O princípio do discurso só pode assumir a figura de um princípio da democracia por meio do medium do direito se ambos se entrelaçam um com o outro” (Habermas, 2021a, p. 152), constituindo, outrossim, um sistema de direitos no qual as autonomias privadas e públicas “se pressupõem de modo recíproco.” (Habermas, 2021a, p. 152).

A partir de uma compreensão procedimental e democrática do Estado de Direito e do próprio direito, a Teoria Discursiva busca desfazer o aparente paradoxo entre Estado de Direito e Democracia perceptível nos paradigmas jurídicos precedentes. Com base nas tradições políticas do Liberalismo e do Republicanismo, respectivamente, cada um destes paradigmas conferia primazia seja à lógica individualista das garantias jurídicas, seja à dimensão coletiva da autodeterminação política dos cidadãos, numa necessária relação de subordinação. Habermas sustenta, em síntese, que Estado de Direito e Democracia são cooriginários, guardam entre si uma relação não de subordinação, mas de necessária complementariedade.

A finalidade principal ou o fim específico do direito, de acordo com o pensamento habermasiano, é a garantia da integração social, que pode ser ameaçada pelo desaparecimento de valores partilhados pelas sociedades modernas, causado pelo enfraquecimento e descrédito da noção de “solidariedade” e pela colonização do mundo da vida por parte dos sistemas burocráticos e econômicos.

É esse direito que poderia viabilizar uma “nova divisão de poderes” (Habermas, 2021b, p. 291) entre a interação social (solidariedade entre os indivíduos que compartilham sentidos normativos em distintos espaços da vida) e a integração sistêmica (econômicos e burocráticos). O direito procedimentalmente interpretado pode expressar as expectativas normativas que se moldam democraticamente no interior das práticas comunicativas do mundo da vida.

Com essa sua estrutura, o direito teria, então, a capacidade de permitir o equilíbrio entre sistema e mundo da vida em uma sociedade complexa, sem ameaçar desfigurar essa complexidade.

Por outro lado, um assunto que o autor se debruçou no final dos anos setenta e início dos anos oitenta foi o fenômeno da “juridificação”, que em síntese, compreende uma manifestação mais aparente do processo de colonização do mundo da vida pelos imperativos funcionais do sistema. Em outras palavras, Habermas denota que a tentativa de implementar a racionalidade nas relações e reduzir a complexidade social, implica em efeitos claramente reificantes e desumanizantes.

O eixo central dos argumentos que servem de base e crescimento a uma teoria discursiva do direito e da democracia é a ideia de autonomia. Essa autonomia, pode ser dividida em autonomia privada e autonomia pública. A relação entre elas é de intrínseca coexistência, ou seja, somente estando ambas asseguradas pode-se afirmar que qualquer uma delas está efetivamente garantida. Em outras palavras, é somente porque a liberdade privada está assegurada que podemos afirmar que também está protegido o espaço da liberdade pública, e vice-versa (Habermas, 2021a, p. 130-152).

Dessa relação simbiótica, entre autonomia pública e privada, vão-se estabelecendo outras dimensões da tensão entre facticidade e validade (inerentes à forma jurídica). Entender essa junção (autonomias pública e privada) e tensão (facticidade e validade) é imprescindível para que se perceba a brecha fornecida para a colonização do mundo da vida por meio da economia capitalista de mercado.

3 Capitalismo e emancipação humana

Como afirmado alhures, com o advento das ideias de revisão (atualização) das concepções marxistas (a emancipação humana pela superação do modo de produção capitalista), a partir dos aportes da Escola de Frankfurt, Habermas tentou responder à questão de como poderiam ser realizadas as condições políticos-jurídicas das possibilidades emancipatórias, com a tese de democracia radical (a gênese democrática do direito e do Estado de Direito democrático). Por sua vez, nessa empreitada, Habermas, mesmo enxergando as tensões inevitáveis entre capitalismo e democracia, teria hesitado diante das opções para superar as contradições existentes, não procedendo à uma análise sistemática no que diz respeito às profundas e complexas relações entre a forma jurídica e o modo de produção capitalista.

Essa crítica referente à eventual incapacidade da teoria social habermasiana de demonstrar a possibilidade de desenvolvimento de novos arranjos econômicos mais complexos do que o mercado de troca de mercadorias (“déficit de complexidade”) e, portanto, apontar no sentido da emancipação humana, frente às transformações pelas quais o capitalismo tem passado, na busca pela superação dos obstáculos colocados, por seu próprio caminho de desenvolvimento contraditório, constitui a questão principal a ser investigada no presente projeto de pesquisa.

Nada poderá assegurar, nos limites das elaborações teóricas, essa incapacidade, como indivíduo e como sociedade, de produzir

avanços mais adequados do que o mercado capitalista, para lidar com a complexidade de vida social. No caminho das transformações capitalistas, surgem novas estruturas e novos arranjos que poderiam ser vislumbrados como “germes invisíveis” (Albuquerque, 2012, p. 216), de um socialismo futuro já dentro do capitalismo presente, decorrentes de lutas sociais, de forças emancipatórias ou de elementos comunitários.

Habermas não nega a influência (ou colonização) da economia de mercado capitalista, como grande sistema, junto ao mundo da vida, mesmo enxergando as tensões inevitáveis entre capitalismo e democracia. Por um lado, ele afirma o seguinte: “Jamais deixei de criticar o capitalismo” (Habermas, 2018). Por outro, percebe-se que teria hesitado diante das opções para superar as contradições existentes.

Com efeito, Habermas continua afirmando que a economia de mercado capitalista corresponde a um padrão de crescimento sujeito a crises (Habermas, 2021b, p. 290). Ademais, infere que o mercado de trocas mediadas pelo dinheiro seria um ganho evolutivo do qual sociedades modernas (complexas e diferenciadas) não podem deixar de lado. Outrossim, insiste em reivindicar a herança do socialismo (ou do Estado de bem-estar social), consubstanciada num reformismo democrático radical, no qual os próprios indivíduos construam entre si, mediante várias interações comunicativas (livres de coerção), os sentidos concretos de uma sociedade futura emancipada.

Contudo, o avanço nos termos do percurso de uma democracia radical, vai de encontro a uma economia de mercado que, embora permanentemente em crise, deve ser preservada contra intervenções burocráticas realizadas de forma direta (devendo ser previamente planejada). O máximo que se pode cogitar são, por intermédio do direito, induções indiretas, que freie o sistema econômico e colonize o mundo da vida.

Na sociedade capitalista, a forma-direito pode ser empregada e talhada tanto de forma procedimentalmente democrática como, ao mesmo tempo, capitalisticamente, ou seja, de modos contraditórios e

propícios à dominação capitalista. Assim, na democracia constitucional hodierna da sociedade do capital, a tensão entre democracia e capitalismo atravessa e firma a própria forma jurídica.

Habermas tem uma questão deveras importante, em geral desconsiderada nas críticas superficiais ao capitalismo: não é fácil substituir o mercado de trocas, como mecanismo institucional de alocação de recursos em sociedades pluralistas. Em síntese, o pensamento habermasiano de apego ao mercado é praticamente inquestionável e ele não vislumbra outras possibilidades de preservação de um mecanismo de mercado fora de uma economia capitalista.

4 Considerações finais

Podemos concluir, portanto, que na filosofia (crítica) do direito habermasiano, fica latente que, nas palavras de Francisco Mata Machado Tavares:

O autor não associa a arquitetura do direito privado à forma mercadoria e tampouco direciona o olhar para as relações sociais de produção como elementos explicativos das relações jurídicas mas, distintamente, propõe que, complementarmente às regras prototípicas anteriormente mencionadas, o moderno direito estatal compreende as chamadas liberdades de defesa, que lhes seriam homólogas e determinariam os limites do domínio jurídico-político sobre a vida privada dos integrantes de uma comunidade de jurisconsortes. (Tavares, 2016, p. 273).

A problemática central é que, embora Habermas adote, de modo coerente com seu procedimento democrático de gênese do direito, a ideia de democracia deliberativa não deve pressupor que deliberar é utilizar-se de uma argumentação desinteressada, sempre em busca da melhor ideia. E é nesse limbo, dos interesses individuais, que o mercado (capital) semeia as sementes de sua dominação, impossibilitando a tão buscada emancipação humana.

Referências

- ALBUQUERQUE, E. da M. *Agenda Rosdolsky*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas: teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ed. rev. e ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. 2a. ed. rev. Trad. Felipe Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2021a.
- HABERMAS, Jürgen. “*Não pode haver intelectuais se não há leitores*”. Entrevista concedida a Borja Hermoso. El País. disponível em: https://brasil.el-pais.com/brasil/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html. Acesso em 27/06/2024. Publicada originalmente em maio de 2018.
- HABERMAS, Jürgen. “*Revolução recuperadora e necessidade de revisão da esquerda: o que significa socialismo hoje?*”. In: HABERMAS, Jürgen. *A revolução recuperadora – Pequenos escritos políticos VII*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2021b, p. 263-296.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. v.1. Racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- REPA, Luiz. *Reconstrução e Emancipação: método e política em Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- RODRIGUES, Ivan. Habermas sobre a forma-direito: quatro comentários e uma crítica. *DOIS PONTOS (UFPR) DIGITAL*, v. 18, p. 91-111, 2022.
- TAVARES, Francisco Mata Machado. *Deliberação e capitalismo: uma crítica marxista ao pensamento de Habermas*. 1. ed. – Curitiba : Appris, 2016..

Christoph Menke's critique of law or "a struggle over how to understand the concept of law"

Vanja Grujic¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.05>

1 Introduction

From the researchers related to the first generation of the Institute of social research in Frankfurt (the Institute), we find explicit interest in the theory and critique of law only in the work of couple of members, namely Otto Kirkheimer and Franz Neumann². In the so-called third generation, Alex Honneth and Juergen Habermas lead the way with important advances and proposals for social theory, where the law plays an important, if not an essential role (as in the case of Habermas' legal theory). Christoph Menke represents another contemporary member of the Institute whose critique of law departures from Marx's social critique, towards, as it will be shown in this work, an ontological critique of the relation between politics and law in which the process of giving the form to the subjective rights is performed. Can the law become a transformative factor towards a more just and equal society, an impulse destined to a necessary reflection regarding contradictions

¹ Visiting professor at Federal University of Pernambuco.

² Their most important political-legal texts can be found in Scheuerman, William E. (Ed.) (1996). *The Rule of Law under Siege. Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. University of California Press.

in theory and practice of liberal democracy; and, can the liberal idea of rule of law and equal rights be used as the starting point towards thinking of new politics? These questions proceed from Menke's critique and will be explored in this paper.

This paper reads Menke's critique of law guided by a built-in logic of employing different metaphors in his works: law as violence, law as domination and law as paradox. Exploring law as domination in the social critique of law highlights the other form of social domination that is presented in the relation between the political subject that gives rights and the individual subjects of rights. In the modern liberal democracy that relation is transformed into the paradox between the good intentions and bad consequences of the politics of equal rights. However, these transformations remain conditioned with the first relation – the differentiation in the process of giving the form to the law that binds it to the violence. The task of critique becomes limited to tracing the opening of the gap between the parts of its form. This way, the process of differentiation in the form of law mirrors the contradiction in the relation between normativity and facticity, between legal and political, between law and life.

Therefore, this paper begins with the process where the form of law appears. It is possible to speculate about the process of defining the form of law as violence because it remains bound to the essence of the paradox of taking the form. Violence that remains hidden in the law, in the relation to its negation – to the non-law. This remnant, the other of law, the non-law that is not-law and that is by force brought into the law, stands in the center of what can be called the ontological violence of law, or formal violence of law. Menke explores this in the process of giving the form to equal rights, in the declarations brought by the new bourgeois governments of the 18th century, which will be explored in the second part of this paper. His questions at this point serve as the goals of his critique and are very clear: why and how did bourgeois subjective rights become detached from the equality in the liberal

model of democracy; and, can this model be transformed through the political critique of law that is centered around processes of “naturalization” and “neutralization”?

Finally, his proposal, the way of speculating regarding these questions, will be explored in the last part of this work as an initial deconstruction of Menke’s critical method that I understand as an amalgam of different theoretical approaches that emerges from different conceptual contact points and dialogues, but cautiously avoiding to blend with some concrete proposal, and that in that way, aims to preserve its negative power. Rooted in the understanding of the “true criticism” as Marx has called it, together with the negative power of Hegel’s philosophy, Menke tries to make a nicely elaborated encounter with the poststructuralists’ genealogical focus on tracing the process from its very beginning in order to understand how it operates. Or more precisely, it is led with the “ontological (...) genealogy of bourgeois rights” (Menke, 2020, p. 4), because what his critique tries to track is not the history of that process, but its essence.

2 Law as violence

In the short book *Ceci n’est pas une pipe*, Michel Foucault is focused on the “obvious mystery”, a certain “strangeness” of Magritte’s paintings³. The relation between the text and the image happens within the mysterious process of naming an obvious and familiar form by placing another form in it — a text, in order to negate the object, revealing the double paradox of Magritte’s text (Ewans, 2013, np). This “sorcery” happens due to the work of a signifiatory apparatus, a calligram, as the moving and definable essence of both paintings. Calligram that

³ René Magritte was a Belgian surrealist painter whose works Foucault discusses in the book *Ceci n’est pas une pipe*. *The Treachery of Images* (French: *La Trahison des images*) is the original name of a 1929 painting that is also known as *This Is Not a Pipe*.

is rooted in the defined, secret form that reveals itself in another form, just before it disappears. It takes the form and encloses it in the discourse of the statement “This is not a pipe”, producing a new subjectivity from which all irrationality and unwanted content is excluded by its activity. Likewise, before it disappears, it absorbs in itself a shared place between the image and the words, incapacitating its reproduction, and perhaps a new dialogue between the painted and written content. All of this happens under the invisible hand of the painter who first creates a disappearing calligram that allows the movable operation from the form to the discourse, in which the two contents are finally allowed “to multiply of themselves, to be born from their own vapor and to rise endlessly into an ether where they refer to nothing more than themselves” (Foucault, 1983, p. 53).

This short book should be read together with other Foucault’s works, primarily with *The Order of Things*. This paper begins with this limited reflection in order to set a metaphor of the paradox of the operation that in the process of naming a new form, ends in absorbing itself in the new form where the previous form has been cancelled. More importantly, the creation and usage of the calligram, a machine for creating a new subject and canceling forms in this paper is envisaged as the metaphor for the dialectical relation between the modern law and justice.

Therefore, the first premise, at this point, is that there is a sort of the “original form” of law in which the legal questions had a shared space with the questions of justice, and in this sense, we cannot talk about an empty place of justice, but of an abandoned, absorbed place. A place that could correspond to Niklas Luhmann’s “outside” of form. For Luhmann, a form is always oriented to define itself specifically (as any other definition) where the process of “establishing a form is (...) distinguishing” (Luhmann, 1999a, p. 16). In order to perform the initial command, which is to “draw a distinction” (Luhmann, 1999a, p. 18), form obtains two parts that are separated by an established boundary,

and that are not equal. Only one of them is the designated side, and “the operational use of the form can only proceed” (Luhmann, 1999a, p. 17) in it. This assembles a paradox that can be defined as “a form that contains itself without any reference to an external standpoint from which the paradox could be an observer” (Luhmann, 1999a, p. 18).

Christoph Menke observes this process in law’s definition of what is legal and what is illegal, as the first differentiation within the process of giving the form to the law. However, as Luhmann correctly observes, there is also a “second outside” seen as “the outside of the difference between signifier and signified” (Luhmann, 1999b, p. 57). This “formless matter” where “the distinction of law and non-law [*Nichtrecht*]” (Menke, 2016, p. 282) is made, is the place where Foucault observes the form and discourse in their differences, just before the latter becomes lost in the new subjectivity. For Luhmann, this is the place where the world happens, not at the beginning, not at the end of the paradox, but in between (Luhmann, 1999a, p. 18; Luhmann, 1999b, p. 57).

But for Menke another process is more interesting, when within such “formless form” law absorbs its own negation, and that is why “each use of the distinction between the law and illegality is the repetition of [the distinction of law and non-law]” (Menke, 2016, p. 282). Reading Agamben’s theory of potentiality (Grujic, 2019), in this process the “non-law” appears as the place where the relation of law to life, of law to justice is possible, or better put, where the experience of law is enabled through the formless content that is not firstly violently taken inside the law, in order to be excluded from it as the “non-law”. A place that does not belong to the law, and which in the process of its placement and its negation becomes illegal, and thus transformed into the law. Or, in the words of Menke (2016), “[b]y knowing itself, the law knows of non-law” (p. 284), that in its juridical operativity defines the non-juridificability.

This exclusion, however clear, is not obvious. That is why, in the core of law, in its *capital*, Jacques Derrida observes the difference between Law and the laws, between singularity and universality of Justice and Law. And here we can bring another metaphor that Derrida finds in Franz Kafka's essay "Before the Law": the singularity of law that is grasped in the figure of a man sitting on the gates of law, *before* Law, while its universality remains out of his reach, *in* the law. In such a way, Kafka's story "names or relates in its way this conflict without encounter between law and singularity that paradox or that enigma of the being-before-the-law" (Derrida, 2018, p. 29), a conflict based on an antagonistic, but unrevealed relation. A relation that finally happens in the space of encounter without encounter, a space that is absorbed by the singular form of law. Menke calls this place "the formless worlds, the world as non-form, whose absence is presupposed in the operating of law, is present in law as absent" as a "background noise" (Menke, 2016, p. 285). To think with Luhmann, a place where "what cannot be distinguished but can only be brought into a form by making a distinction" (Luhmann, 1999b, p. 57). Or in the words of Foucault – "there are two pipes" (Foucault, 1983, p. 16), two forms – the one that creates the calligram, and the relation to the one that is lost in the operativity of that calligram.

2.1 Towards the materialization of law

There are two mutually excluding claims about law according to Menke (2013): law is the opposite of violence, and law is a kind of violence. Violence is in the base of law that is marked by the paradox that cannot be overcome with the notion of "justified violence". This paradox, as seen above, is the paradox of form, which shows itself between internal and external violence. The latter Menke illustrates within the philosophy of tragedy, where law in its operativity cannot detach itself from the pre-political violence of revenge (Menke, 2010, p. 6-7). Another violence, the internal violence, Menke finds in the

violence of the curse of the tragic heroes like Oedipus, who by the process of de-subjectivization, judges and condemns himself. Oedipus “appropriates the legal verdict and thus makes himself the property of law. He is identified by the legal verdict” (Menke, 2010, p. 8). In other words, violence does not disappear with the law, it continues to exist bound to the object of law in its paradox. “Law does not only judge something, it wants the perpetrator to sentence himself” (Menke, 2010, p. 11), and “in the self-condemnation to which the law condemns, is precisely the violence that prevailed prior to the establishment of the law” (Menke, 2008, p. 82). Through this “necessary violence” and exclusion law gives a new identity to the social actors, which is the main violence, wrapped in the tragic conflict, and in some way justified by it.

Hegel found justification for the fall of the tragic hero, a secret sacrifice of its ethical pathos in the name of the coming freedom (Grujić, 2018, p. 31-39). For him, at the center of tragedy lies a paradox. His reading of *Antigone* as the tragedy of law is based on the conflict of the equally justified positions in which none is right or wrong. That is why Antigone is both innocent and guilty – innocent due to the claims to her social, unwritten law, and guilty due to her *hamartia* of not seeing the fall of polis as a necessary sacrifice in the dialectics of the modern state. Similarly, for Menke such a paradox in law splits the law between subjects that are both integrated in law and left outside the law: “[w]e can read (...) as its answer to the tragic experience of the relapse of law into mythical, fateful violence. The answer of modern law to tragedy is to reenact tragedy in itself” (Menke, 2010, p. 15). Below it will be shown how modern tragedy appears as a depoliticized structure where characters do not act by reason of ethical pathos, but only by following their own passions and external circumstances. In this sense, *Antigone*, read as the tragedy of law, presents one of the modern consequences found in the gap between legal and social.

Therefore, in the experience of law and in its operativity, law is reconnected to the pre-legal violence. Here Menke reads Walter Benjamin: the self-preservation of law as its only purpose is always about its own power (Menke, 2006, p. 11). And this experience, for Menke, is in the relation between law and life, as between the “law and non-law” which is “at once present and absent in law” (Menke, 2016, p. 285). This paradox can open the gap of law, the space where the experience of law is possible as not opposed to life (Menke, 2010, p. 14). This also “demonstrates that the question of the other of law does not dissolve itself as easily as the system theory of form suggests” (Menke, 2016, p. 286). What Luhmann calls “observer” of the duality of form, can rather be interpreted as the parasite: “the interpreter that does not permit itself to be excluded” (Seibert, 2014, p. 7).

The problem of the gap of law can lead us to the problem of sovereignty, where Schmitt’s decisionism for example can appear as a solution. Here, the self-reference of law as the non-juridical is in the center of the paradox: law “is itself the other side of the non-juridical” (Menke, 2016, p. 287) — a norm that is simultaneously inside and outside the law⁴. Instead, Menke thinks about the self-reflection or materialization of law that he defines as “the step in which law expresses (...) that it can refer to itself only in such a way (...) that it refers to itself in contrast with non-law, or to non-law as the other of law” (*ibid*). If we go back to the above posed discussion about the form of law, this process would mean that law via “self-alteration or self-externalization” (Menke, 2011), or what can be called — a speculative law, will refer to the non-law without the process of violent “inclusion-exclusion” into and from itself, as the matter, the formless, which is constantly being “brought into a form” (Luhman, 199b, p. 57; Menke, 2016, p. 283). Moreover, this process cannot commence with the external stimuli, but as an

⁴ This can be read together with Schmitt’s “state of exception” and Agamben’s “paradox of sovereignty”.

internal impulse, and it cannot be understood in the terms of liberalism as the self-limitation of law. The other of law for Menke does not have normative, but operational, effective power, and referring to it through the self-reflection process, is the way to overcome subjectivity of bourgeois positivist law, to materialize and reach the “form of right”. The re-opening, the re-shaping of the gap of law, finding its “form-gap” means enabling the experience of law where life can relate to law as autonomous, and where its arguments appear as arguments of life, have the power to change the form of law. Only in this way can we talk about alterity in the base of law.

3 Law as domination: contradiction and subjective rights

In the book *Critique of rights* Menke envisages the “form of right”, but taking a bit of a different approach. The main task of this book is to explore the founding ideas and moments of the liberal democracies, reaffirming the need for their radical critique because “any step forward that is not radical will reinforce the forms of domination that define the liberal democracy, as it now exists, from within” (Menke, 2023, p. 280). The main justification for such critique is grounded in the argument that the liberal democracy paralyzes utterly political and social changes by strengthening its reformability, which now ought to be taken against it. And this reformability is mostly enabled by the politics of human rights, that are in the centre of his critique.

The bourgeois revolutions of the 18th century present attempts of using declarations of equal rights to cancel traditional forms of domination as forms of inequality⁵ that Menke (2023) explores as the rights to “judge for someone else *about* his or her life” (p. 283). In that sense, the equality of all individuals presents itself as realised in the new

⁵ “The unequal distribution of the power to govern is justified by the unequal distribution of the capacity to judge” (Menke, 2023, p. 283).

normative mechanism, the equal rights, a declaration that was already puzzling Marx. Menke departs from that “puzzle” and breaks it into two moments: the first relates to the grounding contradiction in the form of bourgeois rights on which the modern law is based on, while in the second moment this process is put into relation with the social form of law, opening the gap in the form of equal rights where the new forms of domination in modern liberal democracies can be criticized. This way, the contradiction in the form of right does not have to be seen as a “puzzle” that should be resolved. Instead, it can be observed as the paradox of rights in the modern liberal democracies, or the “tragic irony of rights” (Menke, 2023, 297).

The main argument is clear: equality understood as autonomy to have equal means of action under its own disposal is in contradiction to the form of equal rights. In other words, equality does not logically come out of equal rights, it does not mean rights, it only gives form to the rights (Menke, 2020, p. 1; Menke 2023, p. 284). The process of giving the form, as explained above, includes different moments of exclusion and inclusion, it is a negative and dialectical process, and it is not neutral. Its main outcome is another form of domination, which needs to be deconstructed from its first differentiation process: between the political subject that proclaimed those rights and the social or private subjects, “between the basis and the content of rights” (Menke, 2020, p. 2).

For both Menke and Marx, in the center of it is the process of a depolitization of the political community, or as Menke calls it “the *naturalization of the social*” (Menke, 2020, p. 3). The separation between law and life in the process of giving the form to bourgeois rights is grasped in the critique of subjective rights that naturalize subjects by taking out ethical choices from the definition of life: “Subjective rights address us neutrally: as if our will were not about good or bad, not good or bad willing, but *mere* willing; as if we wanted not the good life, but *bare* life, life stripped of its ethical form” (Menke, 2023, p. 294). Similarly, when the bourgeois revolution put forward this new legal mechanism, the

equal rights, for Marx that meant the affirmation of the subordination of the social, communal sphere to the individual sphere. Most importantly, this way, the civil society appears as the natural basis of the bourgeois society, independently from any political process.

However, for Menke, in his critique of bourgeois law Marx failed to incorporate “the social form of law” (Menke, 2017), and instead, remained focused only on the private bourgeois law (namely property and contract law) as the foundation of the capitalist mode of production, and therefore, of social domination. The new model of social domination produced by the social form of law, Menke finds in Francois Ewald’s writings on the 18th century well-fare bourgeois state and Michel Foucault’s processes of normalization in the modern governments. In this way, he tries to move away from the capitalist foundation of domination, towards the processes of normalization in what Foucault calls “governmentality”: “social rights *express* the social domination of normalization in the legal formation of equal recognition” (Menke, 2017, p. 125). A distinct, external to the capitalist form of social domination.

Even though he claims to try to overcome functionalist or juridical readings of law, following structuralist marxists, namely Balibar and Poulantzas, Menke focuses on the functional unity of Marx’s critique, that is criticized in order to “justify the social critique of law and delimit it” (Menke, 2017, p. 117). This can be seen in his critique of Marx’s rigid “legal-theoretical premises”, by pointing out, for example, how he failed to recognise the practical role in the class struggle because the fights for the workers “rights” remained in the scope of the bourgeois private law, and by that, obscured the new forms of domination (Menke, 2017, p. 126). This way, he put in the second plan some

important theoretical interventions Marx made, especially regarding new social movements⁶.

The major critique of the functionalist approach to marxism is that it disables and denies the importance of the empirical, historical moment as the necessary factor for the confirmation of social domination, of understanding the capital as a changeable and historically dependent category (Kolakowski, 1971). Opposite to the structuralist point of view, “capital is primarily seen as a *process* and not a *structure* because it manifests itself as a tendency to put an end to the previous ways of production, and as a historical necessity, based on its own contradictions, to move to a new way of production” (Mesihović, 1979, p. 32). Its natural appearance that is not confirmed or questioned in the history or social reality is what Marx tries to analyze through the historical and dialectical materialism where the relation between social determinism (and not class determinism) and social change is formed.⁷

However, in the critique of Marx’s separation of subjective rights from democratic equality, Menke gives a different form of critique of Marx: “He [Marx] fails to see how political equality and subjective rights are connected precisely *by* their contradiction” (Menke, 2023, p. 285). The contradiction opened the gap between the bourgeois form of rights and subjective life (or subjective will), between normativity and facticity. More importantly, this process can be traced ontologically, to the underlying violence of the constitutional processes of constituting the political unity where “the unformed and unformable remainder” appears “as its own other ... [and is] recognized merely in

⁶ Regarding the lack of Marx’s theoretical sensitivity towards new social movements, in one footnote in the “Law and domination” Menke does note that “this rigorous explication of his legal-theoretical premises in *Capital*” (Menke, 2017, footnote 16, p. 137) does not correspond to Marx’s analysis of revolutionary movements, such as Paris Commune.

⁷ On the other hand, for the structuralist marxists, the social totality is formed by the interaction between different social structures. See Louis Althusser, Étienne Balibar (1970). *Reading capital*, p. 197-198. NLB.

its facticity or even necessity, but not in its *right*: The remainder has no right" (Menke, 2023, p. 289).

Moral intentions of liberal equal rights are not enough to justify or explain the deep inequality in liberal model of democracy. Menke tries to demonstrate this part of the paradox by deconstructing the notions of constitution, constitutional law and state politically, as the way to trace the process of their separation from the political. If the formation of a political unity is a necessary condition for a state and constitution, and if the latter constitutes that unity normatively, the process of giving it a form necessarily includes the differentiation where one part is excluded from the final form. This part, a remainder, the other to the formation of the political unity, is not only a necessary product, but the negation of its difference in the form, of its place in the form by the relation of the contradiction to the other part of form to which it is different, is the operativity of equal rights that needs to be changed.

4 Towards Menke's method

For Menke contradiction is in the centre of the relation between law and politics, which can be understood as the way to radicalize negativity in Hegel's dialectics that can still serve us to reject the imposed reality and reform it under dialectical, or even better put, speculative principle, which was basically the goal of most of the members of the first generation of the Institute⁸. According to Theodor Adorno, this

⁸ Similarly, one of the main goals of Herbert Marcuse's *Reason and Revolution* (1955) was "to show that 'the spirit of contradicting' is the propulsive force of Hegel's dialectical method" (Marcuse, p. 11), and that Hegel developed the "negative philosophy" because his "critical and rational standards, and especially his dialectics, had to come into conflict with the prevailing social reality" (p. vii). Marcuse will clarify this purpose in the first lines of the preface "A note on Dialectic" added to the third edition of the book: "This book was written in the hope that it would make a small contribution to the revival, not of Hegel, but of a mental faculty which is in danger of being obliterated: the power of negative thinking" (Marcuse, 1960, para. 1).

rejection is already contained in the difference, in the non-identical, and before any particularity, any life obtains its form. Therefore, the goal of his negative dialectics becomes to put in opposition idealism and negativity in Hegel's philosophy, demonstrating that within the former a reality is not fully considered under the perspective of its incompleteness, but instead, it remains depending on the ideas of identity. This way "dialectics holds up to our consciousness as a contradiction" and negative dialectics affirms itself as "a consistent consciousness about the non-identical" (Adorno, 1973, p. 6). However, Adorno's precaution insisting that the negative dialectics cannot strive towards the identical and totality, cannot fall into ideology that affirms some abstract reality, as the critique of historical materialism, is what by grounding contradiction to Marx's social critique Menke tries to overcome. Finally, in his critique of law he also tries to go beyond Adorno's non-identical that remains trapped in its lonely speculation.

After the rise of fascism in Europe between the world wars, besides the critique of capitalism, ideology, violence and authoritarianism, the members of the Institute tried to push the traditional theory to reflect on its own methods, to prevent it from drowning in pragmatism and positivism. They did so by criticizing concrete social conditions, a concrete social reality, and not mere ideas:

By criticism, we mean that intellectual, and eventually practical, effort which is not satisfied to accept the prevailing ideas, actions, and social conditions unthinkingly and from mere habit; effort which aims to coordinate the individual sides of social life with each other and with the general ideas and aims of the epoch, to deduce them genetically, to distinguish the appearance from the essence, to examine the foundations of things, in short, really to know them. (...) In philosophy, unlike business and politics, criticism does not mean the condemnation of a thing, grumbling about some measure or other, or mere negation and repudiation (Horkheimer, 2022, p. 270).

Menke's method leans on such understanding of criticism: the above-mentioned questions of justice need to be explored within the social reality, and the transformation of such reality should begin with its radical critique, which is the task for theory. Following this principle, the transformation of bourgeois system of subjective rights, their materialization in modern democracies, ought to begin with the radicalization of their critique in order to push the law and its actual and historical meanings to its limits, to the points where even its social existence is put under the test of necessary confirmation. The outcome of such critique is grasped in the very possibility of its transformative forces to provide another meaning and operativity of law in the modern democracies, which is best seen in the dialogues Menke develops with other critical authors from feminists to the critical systems theory.

I understand Menke's proposal as an amalgam of the critique of the processes of depoliticization (Menke as a critical reader of Schmitt) grasped as the consequence of the politics of human rights failure to produce equality, and the new forms of social domination in the modern democracies (Menke as a critical reader of Marx) that lead him towards the poststructuralist definition of the normalization process as the result of the genealogical investigation of power in the modern European governments. In this way, the critical theory based on the marxist social critique, tries to make a nicely elaborated encounter with the poststructuralists' genealogical focus on tracing the process from its very beginning in order to understand how it operates.

However, there is an important intervention that Menke makes regarding genealogical process tracing. Following Marx critique of a vulgar criticism, or as in the quote above, the criticism Horkheimer highlights as a wrongheaded way of social analysis, Menke really wants to understand things by following their process to their essence, and not only to their beginning. This "ontological genealogy", thus, means a confrontation with the main concepts of the modern state, that are many times obscured by the moral intentions or forms of capitalist

domination, and whose limits he tries to overcome by questioning the very form of the bourgeois rights: “True genealogical criticism reveals a contradiction in the modern upheaval of law: it establishes *and* denies bourgeois law. True criticism, which proceeds genealogically, develops a radical objection *to* the existing conditions *out of* the existing conditions” (Menke, 2020, p. 4).

Besides diagnosing different processes of domination, Menke takes Kantian universalism upside down: instead of talking about the naturalism of the bourgeois state and of the bourgeois civil society, bourgeois law creates the form of liberal rights and makes it a fact, based on the natural existence of liberalism. In this way “[t]he form of subjective rights is myth put into practice, the inversion of something that is made into a given” (Menke, 2017, p. 136). In his critique of law the form of subjective rights becomes a “symptom” (Žižek, 2008, p. 1-57) that can be used to observe the depoliticizing processes of the liberal bourgeois law. In other words, the form of subjective rights “must be understood as being grounded in an internal problem of the political process – in a problem of political normativity itself” (Menke 2023, p. 288).

Similar to Menke’s critique, Otto Kirchheimer, another member of the Institute, from reading Schmitt’s *Legitimacy and Legality* concludes that democracy cannot be justified by the principle of equality. For Kirchheimer, Schmitt was right to argue that parliamentary democracy cannot establish full “equal chances” for all parties, but he was wrong to claim that this failing results chiefly from the organisational structure of parliamentary democracies. Instead, such failures can be traced back to the concrete content of specified private rights and certain other material-legal standards (Kirchheimer, 1996, p. 80). Thus, one can conclude that “[d]emocracy is (...) confronted with a choice: it is either unrealised or unjustified.” (Kirchheimer, 1996, p. 79).

Similarly, for Chantal Mouffe, the conclusion that modern constitutions failed to protect democracy from fascist ideas is wrong. She

does not observe a constitution as the means of protection from some “wrong” social aspirations. Moving towards right-wing policies that promote the idea of homogeneous will as the only legitimate source of political decisions, for her is a consequence of democratic deficit that is produced by the main tenets of liberalism. Liberalism puts its principles above the principles of democratic and public sovereignty, and by doing so, it defines itself as the sole interpreter of democracy in the modern world. The so-called “end of politics” instead of “end of history” (Mouffe, 2005).

5 Conclusion

In another Kafka’s short parable “In the penal settlement”⁹ emerges another metaphor of violence of law: the “remarkable legal apparatus” that inscribes a command that was disobeyed upon the body of the condemned man, radicalizes all the cruelty of legal punishment, power and authority. The metaphor finds its critical strength in the fact that the condemned person does not know what he has been sentenced for. “There would be no point in telling him. He’ll learn it corporally, on his person” (Kafka, 2012, p. 158). The cruelty of the divine machine, great and too complicated even for its creators, stands for the Old Commandment that should be substituted with the New Commandment, perhaps wrapped within the liberal form of equal rights as the mechanism to overcome traditional forms of domination. However, at the end of the story, the “explorer” who represents the progressive forces, pushes back the man who tries to escape from the island, demonstrating the other face of the enlightenment that was hidden under the mask of the neutral explorer.

⁹ This story has been also translated as “In the penal colony” (original title is *In der Strafkolonie*).

The violence implicit in the law can appear under different metaphors and the true criticism should be able to penetrate all of them, and Menke's critique should be understood in regard to that task, which was one of the goals of this paper. Focusing on the contradiction, on the process in which that contradiction is both subject and object of investigation, Menke's goal is not to overcome the necessary contradiction both in the process of giving the form to the bourgeois rights and in the democratic process of constituting the equal rights. In his critique, contradiction appears as an ontological argument. Therefore, his proposal is perhaps best put as: radicalize critique to radicalize democracy.

However, besides giving the form to the bourgeois rights, the contradiction also creates a certain relation to life, as the way towards creating a new form of life. This can be observed as the second differentiation in the process of taking the form – between the law and non-law, but the new form of life seems to be left obscured in the contradiction. The remainder, the formless part that has no right, it cannot have rights, represents the other in law, and not a critique of the new form of life, or at least, not the radical critique that could understand the process of the subject forming independent of its historical implications. In other words, it lacks anthropology as “an anthology of existence”, as Foucault (1967) introduced the task of his essay “Lives of infamous men”.

References

- ADORNO, Theodor W. *Negative dialectics*. London: Routledge, 1973.
- EVANS, G.S. This could be a pipe: Foucault, irrealism and *Ceci n'est pas une pipe*. *Irreal (re)views*, 2013. <https://cafeirreal.alicewhittenburg.com/review5.htm>.
- DERRIDA, Jacques. *Before the Law. The Complete Text of Préjugés*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2018.

- FOUCAULT, Michel. *This is not a pipe*. California: University of California Press, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Power*. Faubion, James (Ed.). New York: The New York Press, 1967.
- GRUJIC, Vanja. Agamben – (Im)potentiality of law and politics. *Revista de Direito Constitucional e Econômico* 1 (1), p. 248-270, 2019.
- HAUGAARD, Mark. Foucault and Power: A Critique and Retheorization. *Critical Review*, 34(3-4), p. 341-371, 2022.
- KAFKA, Franz. *Metamorphosis*. London: Penguin, 2012.
- LUHMANN, Niklas. The paradox of form. In Dirk Baecker (Ed.) *Problems of Form*. Redwood City: Stanford University Press, p. 15-27, 1999a.
- LUHMANN, Niklas. Sign as form. In Dirk Baecker (Ed.) *Problems of Form*. Redwood City: Stanford University Press, p. 46-64, 1999b.
- MARCUSE, Herbert. *Reason & Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1955.
- MARCUSE, Herbert (1960). *A note on Dialectic* (Supplemental preface to *Reason & Revolution*). https://www.dialecticinstitute.org/about/marcuse_dialectic.htm.
- MENKE, Christoph (2008). *Prisutnost tragedije. Ogled o sudu i igri*. Beogradski krug i Multimedijalni institut. [Serbian translation of Menke, Christoph (2005). *Die Gegenwart der Tragödie-Versuch über Urteil und Spiel*. Suhrkamp]
- MENKE, Christoph (2011). The Self-Reflection of Law and the Politics of Rights. *Constellations* 18(2). 124-134.
- MENKE, Christoph (2013). Law and Violence. *Law&Literature* 22(1). 1-17.
- MENKE, Christoph (2016). Materialism of form. On the self-reflection of law. In Andreas Fischer-Lescano, Kerstin Blome et al. (eds.) *Contested Regime Collisions. Norm Fragmentation in World Society*. Cambridge University Press (p. 281-297).
- MENKE, Christoph (2017). Law and Domination. In Penelope Deutscher and Cristin Lafont (eds.) *Critical Theory in Critical Times*. Columbia University press (p. 117-141).
- MENKE, Cristoph. *Critique of Rights*. Cambridge and Medford: Polity Press, 2020.

- MENKE, Christoph. Democracy and Rights. *Dewey Studies*, 7(1), p. 279-303, 2023.
- MOUFFE, Chantal. *On the political*. London: Routledge, 2005.
- KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade*. Trans. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.
- KIRCHHEIMER, Otto. Remarks on Carl Schmitt's Legality and Legitimacy (1933). In Scheuerman, William E. *The Rule of Law under Siege. Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Oakland: University of California Press, p. 64-101, 1996.
- SEIBERT, Thomas-Michael. The Sign as Form and the Form of the Law Sign. *ANCILLA IURIS*, 7, 2014. https://www.anci.ch/articles/ancilla2014_7_seibert.pdf.
- ŽIŽEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. London: Verso, 2008.

Retórica fascista e retórica democrática: a análise retórico-dissociativa e as novas formas de fascismo social

Narbal de Marsillac¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.06>

Não me convidaram
Pra esta festa pobre
Que os homens armaram
Pra me convencer
A pagar sem ver
Toda essa droga
Que já vem malhada
Antes de eu nascer
Não me ofereceram
Nem um cigarro
Fiquei na porta
Estacionando os carros
Não me elegeram
Chefe de nada
O meu cartão de crédito
É uma navalha.

Agenor Neto, George Israel e Nilo Romero, *Brasil*

1 Introdução

Que o fascismo sempre esteve entre nós e nunca nos deixou completamente, já o sabíamos. Seja o fascismo cotidiano de Foucault

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFPB.

Email: narbal.marsillac@academico.ufpb.br

(1977), seja o fascismo eterno de Eco (2019). O que assusta é a sua recente banalização e naturalização através de discursos (e gestos!) que expressam uma retórica que visa fundamentalmente impossibilitar ou mesmo criminalizar arrogantemente o ser próprio do outro, do diferente, do discordante, de tal forma que justifique sua exclusão mais brutal e desumanizante, como bem sugere o trecho da música “Brasil” acima. Arendt já havia ensinado que toda forma de totalitarismo se traduz numa opacidade daquele que é considerado distinto (1989). A essa retórica fascista se opõe uma retórica democrática que, ao contrário da anterior, inclui, pondera, valoriza, e, sobretudo, por ser reconhecida, é modesta (Viehweg, 1991). O objetivo do presente estudo é delinear, pelo método da análise retórico-dissociativa, as principais características de uma retórica fascista, diferenciando-a da retórica propriamente democrática. Com isso, procura-se mostrar que, enquanto retórica, a primeira se quer e se apresenta como *arretórica* (Viehweg, 1991). Em outras palavras, adota, enquanto estratégia retórica, a retórica que nega a retórica, apresentando-se, assim, como ilusoriamente evidente e impositiva como a própria lógica (Meyer, 2013). Ao contrário, uma retórica democrática precisa reconhecer ininterruptamente sua própria retoricidade e precariedade, na medida em que traduz, da melhor forma possível, mas sempre imperfeitamente, o *topos* ou a opinião aferida de todos os concernidos, como quis Burke: “A retórica, como a dialética, diz-se lidar com a opinião, portanto, sem a tentativa sistemática de transcender este nível” (1997: 54). Ou ainda Meyer, para quem: “a retórica mantém-se no reino da opinião refutável” (2013: 33). Portanto, o que as parece diferenciar é que, no primeiro caso, a retórica fascista é pretensamente *atópica* e *transopinativa*, metonímica e proléptica, ou, em outras palavras, é parte que se quer definitivamente pelo todo e que nega seu próprio carácter tópico, opinativo, metonímico e proléptico (Santos, 2010). Enquanto que, no segundo caso, isto é, da retórica democrática, há o reconhecimento permanente do seu próprio carácter tópico e circunscrito, o que a faz ver a si mesma como,

no máximo, representar os melhores resultados até então computados e, portanto, sempre provisórios, no processo propriamente democrático de deliberação política coletiva (Canfora, 2014). Nossa hipótese é que, como queria Nietzsche (1995), a retórica é de fato republicana, mas se e somente se houver uma consciência da importância do ensino e difusão, o mais amplo possível, da própria retórica e da argumentação que lhe é correlata, e, mais precisamente, da análise retórica que possa servir como resistência, indocilidade e antídoto contra todo mau uso e abuso da retórica, entre nós representado pelo renascimento surpreendente do extremismo político autoritário, notadamente de um relativamente recente fascismo em sua forma social (e digital).

Sobre o tema, tal como já alertava Rachel Maddow (2023) quando falava sobre o prelúdio da ascensão fascista, a bibliografia é gigantesca. A proposta aqui foi mais modesta, procurando-se evitar um texto mais extenso do que seria necessário. Como veremos, o objetivo precípua das presentes linhas é singelo: mostrar que, muitas vezes, por detrás da descrição aparentemente objetiva e isenta de fatos ou ideias se escamoteia a microfísica fascista de uma violência exangue (Han, 2017) e a imposição totalitária (Maffesoli, 2001). Em 1950, Arendt já nos alertava que “nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse próprio” (1989: 11). Suas palavras, ditas há tantas décadas, infelizmente, soam estranha e assustadoramente atuais. Mas se é legítimo nos defendermos com a força dos braços, muito mais legítimo é nos defendermos com a força das palavras, ensinava Aristóteles (1959; 2005). Contra o surpreendente recrudescimento de uma retórica fascista e violenta que a todos e todas quer reduzir, limitar, castrar, reprimir, Através da adoção de ação política paranóica, unitária e totalizante (FOUCAULT, 1977), cabe à análise retórica, pelo contrário, manter e legitimar a diferença, desliteralizar, desmatematizar, destirarizar (Foucault, 2002; Meyer, 2013).

Para isso, num primeiro momento, como veremos, procuramos explicitar as 5 regras, sempre aparentes porque reconhecidamente tópicas, que devem reger a análise retórico-dissociativa: que todo discurso e todo pensamento é dissociativo. Significa dizer que todo dizer se funda num topos de preferência que opõe o dito ao não-dito, o preferido ao preterido; que toda dissociação é valorativa, porque, na medida em que expressa uma preferência, expressa, com isso, um apreço maior por um dos dois termos do par dissociativo e nocional; que toda metafísica se estabelece a partir da dissociação que lhe é própria entre o que considera físico e o que vê como metafísico, preferindo este último; que toda crítica consiste na inversão de um par nocional anterior. Assim, criticar passa a significar tomar como mais relevante o que antes se tinha desprezado ou preterido, ou, como sugere Santos, des-pensar o pensamento (2010); que toda dissociação que se quer como definitiva e, portanto, não tópica, é violenta, porque pretende tomar como exclusivamente acertado o que é próprio do falante e, com isso, despreza ou desconsidera o que é próprio do ouvinte, num processo que chamamos de falantecentrismo ou, como prefere Santos, protagonismo do orador (2010).

Feito este primeiro esclarecimento sobre o método proposto, procurar-se-á aplicá-lo à retórica fascista com o fito de demonstrar suas principais nuances autoritárias e, sobretudo, arbitrárias, porque traduzem mais escolhas, sempre enviesadas, do que discurso racional, propriamente dito. Em seguida, faremos a análise retórico-dissociativa das diferentes formas de fascismo social: o fascismo do apartheid social, quando, dependendo das regiões consideradas, há, por parte de agentes do Estado, bala perdida, invasão de domicílio, estupro, tapa na cara, e toda sorte de violência, e em outras áreas mais nobres, respeito devido a todos os cidadãos e cidadãs; fascismo paraestatal, quando o agente privado passa a cumprir a função pública, muitas vezes com a conivência dos órgãos de Estado; fascismo da insegurança, seja pela violência explícita, quando um ou mais dos envolvidos agem de forma

violenta, ameaçando, despejando famílias de suas casas, espancando, etc, seja pela insegurança gerada pela diferença de recursos entre os envolvidos que criam as condições sempre propícias para os mais abastados e desvantajosas para os mais pobres que são obrigados a aceitar condições de vida indigna; fascismo financeiro, quando os interesses do mercado são colocados acima da vida minimamente digna das pessoas, da proteção do meio ambiente e de seus recursos, das gerações futuras; fascismo neopentecostal, forma relativamente nova de fascismo social que se baseia na imposição, em nome do amor cristão, de um regime monomítico de ódio ao não-cristão, ao gay, à pessoa trans, etc; e, finalmente, o fascismo digital, que aparece também como uma nova forma de fascismo social forjado a partir da massificação pela manipulação dos dados digitais, das fakes, dos discursos de ódio, etc.

2 A Análise Retórico-Dissociativa e suas Regras

Por análise retórico-dissociativa (De Marsillac, 2024) compreende-se a análise discursiva que parte do pressuposto que todo discurso se funda numa dissociação. O que isso quer dizer exatamente? Que todo discurso tem seu alicerce num par de termos hierarquizados que servem como fundamento ou premissa do que se postula. Apesar de ter recebido diferentes nomes e características ao longo da tradição (*divisio*, *distinguo* ou *dissociatio*), Perelman e Olbrechts-Tyteca (2008) chamaram tal técnica argumentativa de *dissociação de noções*. Sua forma é apresentada com o termo I, menos valorizado, ocupando a posição superior e o termo II, mais valorizado, ocupando a parte inferior (termo I/termo II). Por exemplo, acidental/essencial, mundo corruptível/mundo incorruptível, realismo/idealismo, corpo/alma, mobilismo/imobilismo, etc. Cada filosofia toma uma determinada dissociação de noções como mais fundamental e a “escolhe” como mais adequada. Nesse sentido, cada dissociação traduz, assim, um *topos* de ordem ou preferência ou como quis o Estagirita: “o que é mais elegível”

(Aristóteles, 2003; 116a1). Alguns exemplos usados pelo próprio Aristóteles podem ajudar como: “a honra é preferível à felicidade” (felicidade/honra) ou “a verdade é preferível à amizade” (amizade/verdade). Um outro discurso, uma outra filosofia, pode partir de dissociações simétricas, tais como: honra/felicidade, verdade/amizade, ou ainda, essencial/acidental, mundo incorruptível/mundo corruptível, idealismo/realismo, alma/corpo, imobilismo/mobilismo, etc. Cabendo ao que faz a análise retórico-dissociativa identificar esses comprometimentos discursivos discricionários e, dessa forma, circunscrever a sua pretensão de validade a essas escolhas tópico-dissociativas mais fundamentais. Tal método de análise tem aparentemente cinco regras fundamentais que auxiliam na sua aplicação, são elas:

- Primeira regra (aparente): todo discurso ou pensamento é dissociativo. Porque todo dizer se contrapõe a um não-dito (não-dito/dito) e todo pensamento, a um impensado (impensado/pensado). Ou como o quis Porter: “não podemos evitar a *divisio*” (1990: 198)

- Segunda regra (aparente): toda dissociação é valorativa, porque não há razões últimas ou apocríticas (Meyer, 2013) que atestem a prerrogativa do pensado sobre o impensado e do dito sobre o não-dito, fazendo, assim, todo pensar e todo dizer depender de escolhas e preferências de quem pensa ou diz algo. Como quis Nietzsche (2015), cada filosofia é confissão pessoal do filósofo e, mais precisamente, Rorty (2009) para quem somos mais escolhedores (*choosers*) do que conhecedores (*knowers*). O próprio Rorty baseia sua discussão numa dissociação que tem a forma: filosofia sistemática/filosofia edificante, ou filosofias que buscam a verdade, o bem, a justiça, o belo, etc, contrapostas à filosofia que está mais preocupada antes em manter simplesmente a conversação, o debate, o diálogo. Diz ele: “ver filósofos edificantes como parceiros numa conversação é uma alternativa a vê-los como detentores de visões sobre temas de interesse comum...É pensar nisso

como sabedoria prática necessária para participar numa conversação” (2009: 372)²

- Terceira regra (aparente): toda metafísica traduz uma dissociação entre o que se crê propriamente metafísico e o que é físico. Ou seja, o discurso metafísico parte inevitavelmente da dissociação físico/metafísico (*physis/metaphysis*), ou, se se preferir, da dissociação, *mutatis mutandis*, variável/invariável. O termo *physis*, como se sabe, denota o que vem a ser, o devir constante do mundo. Assim, um discurso metafísico traduziria aquilo que é e não vem a ser. E é nessa sua condição de invariabilidade que reside sua força e autoridade. Assim, a adoção da dissociação própria de discursos metafísicos retroalimenta e empodera os próprios discursos metafísicos. Fazendo da metafísica um discurso violento *par excellence* (Vattimo, 2016), segundo a quinta regra aqui disposta, como veremos.

- Quarta regra (aparente): toda crítica pode ser entendida como a inversão de um par dissociativo-nocional anterior porque crítica aqui é compreendida como o esforço em pensar o que não foi pensado, dizer o que não foi dito (Zizek, 1996). Forçando o pensar crítico a revisitar-se a si mesmo e traduzindo, assim, uma permanente inversão dos pares dissociativos anteriores da forma impensado/pensado para a forma pensado/impensado, por isso que, como sustenta Santos (2010), todo pensar crítico expressa uma estranheza, um des-pensar, uma desfamiliaridade.

- Quinta regra (aparente): se entendermos como violenta a ação que cala o outro (Han, 2017) e impõe uma única verdade, ou como quis Perelman e Olbrechts-Tyteca (2002; 2008), violência é prevalecer-se de suas próprias premissas, toda dissociação que se quer definitiva é violenta porque visa estender aos demais envolvidos no debate escolhas dissociativas sempre circunscritas como se fossem incircunscritas,

² “to see edifying philosophers as conversational partners is an alternative to seeing them as holding views on subjects of common concern...is to think of it as the practical wisdom necessary to participate in a conversation”.

objetivas e imparciais, fazendo subterraneamente o que Schiappa, quando trata do tema das dissociações de noções, chamou de “esconder escolhas” (2003: 5) que, sendo do falante, passam, com esta técnica, inadvertidamente a ser também do ouvinte. Criando o que Han chamou de continuidade arbitrária e violenta entre interlocutores (2017).

3 Análise Retórico-Dissociativa da Retórica Fascista

Feito esse breve esclarecimento, fica fácil submeter uma retórica fascista a essas regras supracitadas. Se todo discurso pode ser compreendido como uma dissociação na forma não-dito/dito ou impen-sado/pensado, todo discurso ou todo pensamento com pretensão tética é metonímico, porque sendo um dentre outros tantos possíveis se quer como único, melhor, verdadeiro, justo, bom, belo, etc. Assim, a retórica fascista nega seu próprio caráter metonímico, visando, com isso, impor-se aos demais e de forma permanente, ou seja, prolepticamente (*sub specie aeternitatis*). Daí, Santos sugerir a necessidade de uma crítica da razão metonímica e uma crítica da razão proléptica (2010), porque a escolha pretensamente definitiva de um discurso ou pensamento, na medida em que representa uma dentre outras tantas possibilidades dissociativas, não pode ser resultado de um raciocínio lógico ou analítico, mas axiológico (Meyer, 2013). Nem pode ser tradução de um conhecimento dito objetivo, imparcial, neutro, senão enquanto adoção da técnica retórica da adjetivação que traduz, em última instância, uma dada dissociação e uma apreciação humana (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2002), ou seja, não é objetiva, mas se diz ou se qualifica a si mesma de “objetiva” para justamente ocultar os comprometimentos axiológicos e ideológicos do discurso pelo qual o escritor/falante procura autocertificar seu próprio discurso alegando ser ele “objetivo”, “imparcial” e “neutro”, muitas vezes, pela qualificação de discursos contrários com adjetivos opostos, ou seja, “subjetivo”, “parcial”, “ideológico”, etc. Portanto, similar ao que Rorty chamou de estratégias ou de *rhetorical*

gambit (2009: 370), toda adjetivação é dissociativa. Isto é, afirmar “x é bom” é atestar que não-x não o é (par nocional “não-x/x”). Em outras palavras, como vimos, consiste em impor silenciosa e arbitrariamente as escolhas pessoais do falante ao ouvinte, revelando um *protagonismo do orador* (Santos, 2010) ou um *falantecentrismo*, manifestado na dissociação pressuposta ouvinte/falante (as posições ou crenças do falante têm prerrogativa sobre as do ouvinte). Se concordamos com Porter (1990) que o uso da técnica dissociativa empodera quem a usa e desempodera quem a ouve ou lê, fica claro perceber como o poder se revela como poder naturalizar artifícios dissociativos. Significa dizer que se exerce poder-discorrer (Nietzsche, 1995) pela dissociação ínsita na própria adjetivação que a implícita. Ou, em outras palavras, se dizemos ser “retórico”, “enviesado” ou “superficial” um determinado texto, dizemos, concomitantemente, que o discurso que o qualifica enquanto tal supostamente não é nem retórico, nem enviesado, nem superficial, ratificando e reforçando o *topos* de preferência ou dissociação segundo a qual ser “lógico” é melhor que ser “retórico” (retórico/lógico), ser “isento” é melhor que ser “enviesado” (enviesado/isento) e ser “profundo” é melhor que ser “superficial” (superficial/profundo).

Notemos que não importa muito se a dissociação é ou não verdadeira, esta não é a questão, mas como persuade, pela produção de presença e verossimilhança (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2002), empoderando quem se usa dela e desempoderando quem a ouve ou lê. Ou seja, “não é simplesmente um dado, mas uma construção que determina...uma regra que possibilita hierarquizar-lhe os múltiplos aspectos, qualificando de ilusórios, de errôneos, de aparentes, no sentido desqualificador do termo” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2002: 473). Assim, uma *retórica da adjetivação*, apesar de ser uma técnica argumentativa muito recorrente, da perspectiva da análise retórica, não pode ser admitida senão enquanto tentativa ou, no máximo, enquanto discurso razoável, como vimos. Exemplo bem comum de recurso a esta técnica argumentativa ocorre quando se alega que um dado discurso do qual

se discorda é “retórico” (*just rhetoric!*). Com isso, como procuramos mostrar, o falante/escritor cria a ilusão que lhe é propícia de não estar se usando ele mesmo de nenhum artifício retórico similar, persuadindo seu interlocutor, sem que ele o perceba, que está sendo persuadido (Noël, 2018)³. Quando, na verdade, o simples fato de fazê-lo, já consiste em adotar estratégia retórica extremamente persuasiva, especialmente diante de interlocutores que desconhecem os meandros da retoricidade.

Assim, o desprezo pela retórica, consciente ou inconscientemente, visa preservar seu monopólio e, com ele, seu poder-discorrer, diminuindo ou mesmo impossibilitando eventuais contestações. Se sabemos ser escolhas, por que querer apresentá-las como se fossem “mais racionais”, “lógicas” ou “científicas”? Segundo Rorty, para nos isentar (2009) e criar a falsa impressão de se ter exclusivamente motivações objetivas que apenas se restringem à descrição de como as coisas são ou à prescrição de como as coisas devem ser, escamoteando as verdadeiras motivações objetificantes que fixam relações de poder e que se tornam, com isso, cruéis por impedir ou deslegitimar indocilidades, discordâncias, insubmissão, resistência (Rorty, 2009; Foucault, 2016). Legitimando a dominação pela apresentação dos interesses pessoais, de um grupo ou classe, como se fossem interesses comuns e públicos que traduziriam o que é melhor para todos. Nesse sentido, a grande vantagem da análise retórico-dissociativa é eliminar o elemento manipulador da suposta neutralidade ou avaloratividade dos discursos porque o poder-dizer não questionado é poder-dizer bem sucedido. E isto se aplica também ao que aqui dizemos? Claro, não há crítica sem autocrítica, nem motivação objetiva, mas objetificante. São os discursos objetivos e

³ Peithô, a deusa da persuasão, é a deusa dos bastidores. Amiga inseparável da deusa Afrodite, é ela que persuade Páris a escolher a deusa do amor como detentora do pomo da discórdia. “Não é o logos, mas antes *Peithô*, que constitui o elemento essencial” (Noël, 2018; 27).

racionais que mais são capazes de produzir assujeitamentos ao sentido (Baudrillard, 1985).

Desta forma, podemos dizer que a retórica fascista adota dissociações nocionais pretensamente indiscutíveis que atestam a naturalidade, a normalidade e a neutralidade das preferências, postura fundamentalmente narcisista, traduzida na adoção da perspectiva falante-cêntrica (ouvinte/falante) de base que desdenha, desconsidera, desumaniza ou simplesmente “acha feio” eventuais ouvintes e discordantes em geral. Só ela tem a verdade, a justiça, o bem, a beleza, o que é melhor e mais apropriado, etc. Assim, a retórica fascista, na medida em que se crê melhor e definitiva, é incapaz de exercer a crítica, ou seja, uma eventual inversão dos pares dissociativos anteriores, o que a faria passar de uma dissociação impensado/pensado para uma dissociação pensado/impensado. Dito isso, conclui-se que a retórica fascista é violenta porque violência é calar a voz do outro, cortar sua palavra, impedi-lo de falar, de decidir e de ser (Benjamin, 1978; Han, 2017). Ou, com outras palavras, a violência é supressão do que é próprio do outro ou a imposição *canibal* da mesmidade do mesmo que fala ou escreve (DE MARSILLAC, 2022; Han, 2017). A retórica fascista é, assim, uma retórica do ódio (Rocha, 2021), perversa porque fundada na dissociação que se quer como definitiva entre o “nós” e o “eles” (eles/nós). Um “nós” cada vez mais restrito e um “eles” cada vez mais amplo.

Segundo Gordon Allport (1958), grupos assim excludentes têm um forte vínculo que os une e, por conseguinte, são preconceituosos e incapazes de praticar qualquer esboço de solidariedade. Grupos mais inclusivos e solidários, são ao contrário, menos preconceituosos e com vínculos mais frágeis. A pergunta que Allport vai se fazer é: como ter grupos humanos mais inclusivos, solidários e com fortes vínculos sociais e comunitários? Eis o grande desafio dos direitos humanos e de sua retórica democrática pressuposta (Strauss, 2009; Canfora, 2014). Porque inclusão e vínculo, segundo o pensador estadunidense, são mutuamente excludentes ou, ao menos, inversamente proporcionais. No caso

da retórica fascista, há a crença de que separar-se dos demais (pobres, judeus, negros, gays, feministas, pessoas trans, imigrantes indocumentados, etc) seria a garantia de sua pretensa superioridade, porque, como sustenta Aristóteles: “aquilo que causa prazer aos que ultrajam é o fato de eles pensarem que o exercício do mal os torna superiores. É por isso que os jovens e os ricos são insolentes, pois ao procederem dessa forma julgam elevar-se acima dos demais” (2005: 162 ou 1378b). A maldade própria de uma retórica fascista, violenta e excludente, assim, ilude aquele que se deixa persuadir por ela, fazendo-o crer-se melhor, mais esperto, mais inteligente, mais merecedor. O que vincula a sua perversidade a uma inconfessa baixa autoestima ressentida que faz o fascista gozar o gozo da vingança adiada (Nietzsche, 1998).

4 Fascismo Social e Análise Retórico-Dissociativa

E por que fascismo social? O fascismo surge a partir do reconhecimento cada vez mais nítido do fracasso do contrato social e da identificação entre um estado pré-contratual a um estado pós-contratual. Ou seja, na prática, o contrato social naturalizou entre nós o par dissociativo inclusão/exclusão que, em termos metafóricos, é a preservação do estado de natureza, violento e anárquico, para os que nunca ingressaram no pacto e para outros que, tendo ingressado, não foram efetivamente beneficiados pelos seus ditos (Santos, 2010; Mills, 1997). Essa quantidade gigantesca de excluídos do contrato social compartilha o mesmo espaço geopolítico dos cidadãos sem ser beneficiada pelos direitos de cidadania. Como quis Santos:

O contrato social é a metáfora fundadora da racionalidade social e política da modernidade ocidental. Os critérios de inclusão/exclusão que ele estabelece vão ser o fundamento da legitimidade da contratualização das interações econômicas, políticas, sociais e culturais. A abrangência das possibilidades de contratualização tem como contrapartida

uma separação radical entre incluídos e excluídos...Os excluídos são declarados vivos em regime de morte civil (2010: 318)

Revelando uma cisão inexorável entre a lógica da legitimação do contrato social, que é potente, e a lógica operativa do mesmo contrato, que se mostra fragilizada e ineficiente. A tarefa política se resume, assim, a uma recontratualização social permanente que seja capaz de incluir na esfera da cidadania os excluídos, unindo finalmente legitimidade política e efetividade (exclusão/inclusão). Mas a tensão entre capitalismo e democracia (inclusiva) impõe a adoção irregular, de acordo com o projeto político em voga, das dissociações democracia/capitalismo ou capitalismo/democracia. No primeiro caso, quando se submete a democracia (efetivamente inclusiva) aos interesses do mercado, o grau de legitimidade diminui vertiginosamente e temos o que Santos compreendeu como fascismo. Diz ele: “o grau zero de legitimidade do Estado moderno é o fascismo, a rendição total da democracia perante as necessidades de acumulação do capitalismo” (2010: 322). Em contrapartida, defende o mesmo autor:

O grau máximo da legitimidade do Estado moderno reside na conversão, sempre problemática, da tensão entre democracia e capitalismo num círculo virtuoso em que cada um deles prospera aparentemente na medida em que os dois prosperam conjuntamente. Nas sociedades capitalistas este grau máximo foi obtido nos Estados-Providência declarados “desenvolvidos” da Europa do Norte e no Canadá (2010: 322)

Já o fascismo social é um tipo de fascismo (a)político, difuso e estrutural que grassa nas sociedades contemporâneas que, ao contrário de suas formas políticas tradicionais, coexiste com Estados democráticos. É curiosamente um fascismo pluralista que surge nessa oposição entre capitalismo e democracia, mas a transcende ao ponto de ser indiferente a essas escolhas dissociativas fundamentais. Como sustenta Santos: “em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo, promove a democracia até ao ponto de não ser necessário, nem

sequer conveniente, sacrificar a democracia para promover o capitalismo” (2010: 333). Diz Santos:

A questão, porém, tem mais que se lhe diga, pois falta referir essa disjunção profunda entre regime político e regime social, a que chamei fascismo social... Trata-se de uma nova constelação sócio-política caracterizada pelo confinamento da democracia a um campo político cada vez mais estreitamente definido e que coexiste (mais do que interfere) com certas formas de sociabilidade, em que os atores não-estatais mais poderosos assumem o poder de veto sobre a vida e o bem-estar dos atores menos poderosos ou daqueles desprovidos de qualquer poder. É uma constelação política altamente instável, reproduzida, nos países centrais, por uma transformação até aqui eficaz das políticas de consenso em políticas de resignação e, nos países periféricos, pela imposição de políticas de ajustamento estrutural frequentemente associadas à colaboração de elites locais corruptas... Fascismo social a uma escala global, eis o problema com que a legalidade cosmopolita subalterna se vê confrontada. De nada vale tentar reavivar a moderna utopia jurídica ou inventar uma nova. A solução está numa utopia realista crítica cujo evoluir pragmático possa envolver a mobilização jurídica enquanto parte de uma mobilização política de tipo mais amplo (2010: 430)

São exemplos de fascismo social:

1) Fascismo do Apartheid Social – Consiste na divisão de zonas urbanas onde o Estado (democrático) age segundo um “duplo padrão de ação estatal” (Santos, 2010: 334), reproduzindo em algumas áreas periféricas da cidade o papel de Estado predador e agindo fascisticamente segundo a anomia própria do estado de natureza (violência física, invasão de propriedade, intimidação, estupro, homicídio, racismo, etc) e em outras áreas, consideradas mais nobres e civilizadas, agindo democraticamente (aquele mesmo policial que ajuda um menino a atravessar a rua num bairro nobre da cidade é o que age violentamente numa região menos favorecida). Claro que se um mesmo Estado age ora de forma fascista ora de forma democrática, dependendo das conveniências e lugares, o Estado é fascista e deve ser

responsabilizado por isso. A dissociação de fundo parece retratar a oposição cartográfica: zonas selvagens/zonas civilizadas que implica a dissociação discriminatória entre morador da periferia/morador das áreas nobres.

2) Fascismo Paraestatal – Trata-se da usurpação das funções públicas por agentes privados que passam a cobrar pelo que seria considerado, em outros contextos, direitos fundamentais. A segurança, eletricidade, comércio, água, esgoto, transporte, serviços de stream e de internet ou acesso a determinados lugares, etc, e todos os outros serviços públicos são privatizados. Ora neutralizam a ação do Estado ora a suplementam. Mas, muitas vezes com a conivência do Estado, tais agentes movidos exclusivamente por interesses financeiros impõem violenta e ameaçadoramente sua vontade contra uma população excluída, marginalizada e subalternizada. O fascismo paraestatal pode ter a forma contratual, ou seja, consiste no contrato entre partes desiguais, uma carrega uma AK-47 e a outra é uma dona de casa, um aposentado, um jovem estudante da rede pública, etc, que, como não têm outra alternativa, aceitam as condições despóticas do contrato. Outra forma de fascismo paraestatal é o territorial que se dá quando uma das partes não porta uma AK-47, mas detém grande capital patrimonial e financeiro a ponto de poder impor arbitrária e despoticamente sua vontade, tomando do Estado a função de regulação estatal, criando verdadeiros “territórios coloniais privados dentro de Estados quase sempre pós-coloniais” (Santos, 2010: 335). Nos dois casos de fascismo paraestatal (contratual e territorial) fica claro antever a admissão da dissociação público/privado ou mais precisamente o par dissociativo serviços ou funções públicas/interesses financeiros privados.

3) Fascismo da Insegurança – Além destas últimas formas de fascismo social há também aquele que preserva, mantém e promove a insegurança pela precarização do trabalho e das relações trabalhistas, das expectativas futuras, das relações humanas e institucionais, criando de forma genérica a ansiedade e o medo próprio dos que estão

prontos para aceitar qualquer imposição que lhes possa dar alguma segurança. Como quis Santos: “no domínio deste fascismo, o lebensraum (espaço vital) dos novos führers é a intimidade das pessoas e a sua ansiedade e insegurança quanto ao presente e ao futuro de si próprias e de suas famílias nas áreas básicas da sobrevivência e da qualidade de vida” (2010: 335). Novamente, aparece aqui, como em toda forma de fascismo, a prerrogativa que o capitalismo tem sobre a democracia (democracia/capitalismo) e que o lucro tem sobre a dignidade das pessoas (dignidade/lucro), mas na forma mais precisa de oposição entre dignidade e medo ou insegurança (dignidade/medo), o que traduz a instrumentalização perversa do medo que pessoas subalternizadas podem ter.

4) Fascismo financeiro – Trata-se da expressão mais capitalista do fascismo ou a expressão mais fascista do capitalismo. De uma forma ou de outra, todo capitalismo tende a ele e tem nele sua meta, exatamente por isso consiste no mais pluralista dos fascismos sociais porque é fruto de decisões do mercado, individuais ou institucionais, ao longo do globo. Sua lógica é a do lucro especulativo que toma como valor e critério último de suas ações sem se importar com eventuais resultados nefastos para grupos humanos ou para o planeta. É, nesse sentido, “capaz de abalar a economia real ou a estabilidade política de qualquer país” (Santos, 2010: 336). As próprias instituições de regulação global estão a ele assujeitadas e o tomam como modelo (Santos, 2010: 336). Tem a forma dissociativa-nocional que toma a rentabilidade e o lucro como termo II e o resto é o resto... (tudo/lucro ou rentabilidade).

5) Fascismo Neopentecostal – Em geral, as religiões cristãs sempre estiveram entretidas com o poder. Basta uma rápida passagem pela Idade Média ou pela Modernidade para atestá-lo. Mas mais recentemente, tomou forma uma *teologia do domínio* (North, 1987; North, 1991; Rocha, 2021) que tem comprometido a qualidade da decisão propriamente democrática e cívica no Brasil e em outros lugares. Por teologia do domínio se entende um projeto de poder e de dominação

teonomista dos cristãos (neopentecostais na sua maioria) sobre os demais que ganhou forma e corpo nas últimas eleições e que compromete e precariza a própria representação política. A Frente Parlamentar Evangélica (FPE) vem aumentando a cada eleição (hoje conta com 210 deputados e 26 senadores. Fonte: Folha de São Paulo 01/01/24). O Bispo Edir Macedo da Igreja Universal sustenta que: “os cristãos não devem apenas discutir, mas principalmente procurar participar e colaborar no desenvolvimento para uma boa política nacional, sobretudo, como projeto idealizado por Deus para o seu povo na construção de uma nação” (Keske, 2023). Nada contra termos hoje um Ministro do Supremo Tribunal Federal “terrivelmente evangélico”, mas onde estão os outros? Seria preciso termos também um “terrivelmente umbandista”, outro “terrivelmente ateu, budista, islâmico”, e assim por diante. De tal forma, que todas as religiões e ideologias se sentissem ali representadas e aceitas. O fascismo neopentecostal exclui violentamente em nome do amor e de um projeto “cristão” de poder e de uniformização da percepção das pessoas a respeito de todos os temas em geral, mas sobretudo daqueles que são mais sensíveis para a fé especificamente cristã, como aborto, educação sexual nas Escolas, casamento gay, homoafetividade, transafetividade, etc. Tal como o fascista financeiro, o fascista neopentecostal também tem lá seu absoluto que o enche da mais vil arrogância, a leitura e interpretação enviesada do texto bíblico que ratifica sua desumanidade e completa falta de empatia. Recorre-se a passagens bíblicas específicas que supostamente justificam seu desprezo pelos não-cristãos, mas desconsideram as passagens que falam da misericórdia e da compaixão (pressupõe-se válido o par dissociativo-nocional Novo Testamento/Antigo Testamento). Como novos fariseus, estão cheios de ódio e de ressentimento, sempre prontos para crucificar um outro inocente em nome da lei. O que tem prerrogativa sobre todas as coisas é a sua fé e o resto é o resto... (tudo mais/fé). Semelhante a Leo Strauss (2009) e sua denúncia do uso inapropriado da falácia *reductio ad Hitlerum*, num sentido curiosamente similar, apor “cristão” a

qualquer projeto político o legitimaria diante de seus pares. Como vimos antes, é só o uso manipulador da retórica da adjetivação ou de uma nova falácia, a *reductio ad Cristum*. O Jesus compassivo que resumiu todas as leis ao amor ao próximo e que diz que seu reino ou domínio não é deste mundo no Novo Testamento é completamente esquecido, dando lugar a uma leitura fundamentalista e deturpada do Antigo Testamento e de seu Deus Vingador genocida, que apedreja adúlteras, quem viola o sábado e mata pela espada até crianças de colo (Jeremias, capítulo 15). A teologia do domínio pretende atingir seus objetivos efetivamente pela dominação das 7 áreas da vida social: as artes e o entretenimento (novelas bíblicas, filmes religiosos, etc); a mídia e a comunicação (jornais de viés evangélico, blogs, canais especificamente cristãos, etc); a política (no Brasil com o aumento crescente da Frente Parlamentar Evangélica – FPE); os negócios (sucessos editoriais recentes revelam estratégias de colonização do mercado editorial pela fé: Larry Titus. Liderando como Jesus; T.D. Jake. Da Pressão ao Propósito; Patrick L. Como Empregar e Fazer Negócios Servindo e Adorando a Deus; Paulo Roberto de Araújo. A Bíblia e a Gestão de Pessoas; Ed Silvano. Ungido para os Negócios, etc); a educação e a ciência (projeto de Escola sem partido, retorno do ensino exclusivo do criacionismo, recusa da educação sexual nas escolas ou, ao menos, sua restrição, desprezo pelas universidades e pela ciência, etc); a família, que passa a ser entendida como exclusivamente a família tradicional formada por um homem e uma mulher; a crença religiosa, que fica restrita às crenças propriamente “cristãs”. Revelando, assim, a imposição, comum a todos os fascismos, de lógicas monoculturais que demonizam a contestação e a diferença. Fazendo do “Cordeiro de Deus” compassivo e misericordioso agora um Leão de Judá vingador que impõe pela força e violência o seu projeto de poder através da instrumentalização do ressentimento e do pânico moral como única forma de salvar os preciosos “valores cristãos” numa nova versão de guerra santa.

6) Fascismo digital – O fascismo digital aparenta ser a versão digital do fascismo da insegurança. Através de teorias da conspiração, discursos de ódio e de *fake news*, há a imposição de uma única legibilidade dos fatos que sempre favorece um determinado viés político e ideológico extremista. Sua função é disseminar o medo e com ele manipular (“kit Gay”, “Mamadeira de piroca”, “Lula vai fechar as Igrejas”, “O comunismo será implantado no Brasil”, etc). Na prática, o fascismo digital é o 8/01/23, é a cadeirada do candidato em outro candidato, é a violência que toma o espaço da discutibilidade e da racionalização da coexistência. “Democrático” converte-se apenas num adjetivo próprio da manipulação retórica de uma retórica fascista da adjetivação, sem substantivo próprio que mereceria essa qualificação. Muito pelo contrário: ações antidemocráticas são defendidas e justificadas, assim, em nome da democracia. Cidadãos se converteram em followers e estadistas em influencers. Como já aconselhava Hitler: raciocínios não influenciam a multidão, as emoções, sim. Dessa forma, por fascismo digital entendemos a colonização dos espaços propriamente políticos por algoritmos que mais emocionam e persuadem do que argumentam, através de uma poderosa retórica digital (De Marsillac & Ribeiro, 2022) que, na prática, converte os espaços agonísticos da discussão democrática em terra arrasada pós-política, tornando ainda mais grave aquilo que Saramago já apontava no início do nosso século:

A democracia na realidade não existe. Na minha opinião, quem verdadeiramente manda são instituições que não tem nada de democráticas, como o Fundo Monetário Internacional, as fábricas de armas, as multinacionais farmacêuticas.... As democracias ocidentais são só a fachada do poder econômico....Eleições tornaram-se uma comédia absurda, vergonhosa, na qual a participação do cidadão é muito fraca e governos representam os comissários políticos do poder econômico. Não existe democracia, apenas a aparência de democracia. Vivemos numa simulação. Se queremos democracia real, teremos que criá-la nós mesmos (2006)

5 Considerações finais

Saramago tem razão! Enquanto vigora o fascismo, a democracia é sempre aparente. Em seu brilhante artigo *Estrutura Psicológica do Fascismo*, Bataille definia a violência como toda forma de exclusão do curso da existência homogênea e utilitária da vida social. Diz ele: “desta forma, na ordem atual das coisas, a parte homogênea da sociedade é formada por esses homens que possuem os meios de produção ou o capital destinado ao seu entretenimento e às suas compras” (1989: 138). O fascismo, assim, representa fundamentalmente uma violência excludente exercida contra todo aquele ou aquela que não faz parte do sistema produtivo e não contribui com sua razão de ser que é a acumulação de capital. O critério de valor fundamental, o termo II do par dissociativo-nocional pressuposto, é a utilidade, a participação efetiva na vida econômica, sua conta bancária. Dignidade se converte em termo I, portanto, menos valorizada, no contexto de ascensão do fascismo social em qualquer uma de suas formas. A democracia em sua função de redistribuição dos bens sociais se torna incapaz de evitar a violência da exclusão.

Assim, o fascismo, em suas diversas manifestações, revela-se como uma força corrosiva que permeia a sociedade, desafiando os princípios da inclusão e da dignidade humana. A análise retórico-dissociativa nos permite perceber como a retórica fascista opera através de dissociações, em última instância, sempre arbitrárias que legitimam a exclusão, promovendo um discurso que se apresenta como absoluto e impositivo, negando a pluralidade e a diversidade essencial ao convívio democrático. A urgência de reconhecer e resistir, pela análise retórico-dissociativa, a essas formas da violência própria de uma retórica fascista torna-se imperativa, uma vez que a verdadeira democracia só pode florescer em um ambiente que valorize a diferença e promova a participação equitativa de todos os indivíduos. A crítica à retórica fascista é não apenas um chamado à ação, mas também um lembrete da

necessidade de um compromisso contínuo com a construção de uma sociedade mais justa, onde a dignidade de todos os seres dignos, em suas diferentes gramáticas da dignidade, seja o princípio norteador das relações sociais, o termo II de dissociações nocionais que sirvam de base a um existir compartilhado mais respeitoso, plural e próspero para todos e todas. Assim, a luta contra o fascismo social é, antes de tudo, uma luta pela reafirmação permanente da democracia, da solidariedade e do respeito à diversidade.

Referências

- ALLPORT, Gordon. *The nature of prejudice*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1958.
- ARENDT, *Origem do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo; Ed. Companhia das Letras, 1989.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Ed. Difusão Européia do Livro, 1959.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior. Lisboa; Ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. *Topics*. Trad. Robin Smith. New York; Oxford University Press, 2003.
- BATAILLE, G. *La Structure Psychologique du Fascisme*. *Revue Hermès*, 5-6, 1989.
- BAUDRILLARD, J. *À Sombra das Maiorias Silenciosas: O Fim do Social e o Surgimento das Massas*. 2a. Ed. Trad. Suely Bastos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- BENJAMIN, W. *Critique of Violence. Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Schocken Books, 1978.
- CANFORA, L. *Critica della Retorica Democratica*. Bari (Italy): Editori Laterza, 2014.
- DE MARSILLAC, N. *Direitos Humanos e Retóricas Canibais*. *Revista Internacional Consinter de Direito*, N. XV, 2º semestre de 2022.

- DE MARSILLAC, N. & PEDRO RIBEIRO, E. *Democracy, Infocracy and the Challenges of Algorithmization to Democratic Rhetoric: The Digital Narcissism and Colonialism*. International Journal of Language and Linguistics. 11(6), 2022.
- DE MARSILLAC, N. *Filosofia e Técnica Argumentativa Retórico-Dissociativa: Sua Aplicação ao Preconceito, ao Discurso de Ódio e aos Direitos Humanos*, in: *Revista Philosophos*, v. 29, n. 1, 2024.
- ECO, U. *O Fascismo Eterno*. Trad. Eliana Aguiar. 3a ed. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2019.
- FOUCAULT, M. *Introdução à Vida Não-Fascista*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento, in: Deleuze, G et alium. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Vicking Press, 1977.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.
- HAN, B. *Topologia da Violência*. Trad. E. P. Giachini. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.
- KESKE, L. *A Frente Parlamentar Evangélica e o Conservadorismo*. Revista Humanitas: Jornalismo e Direitos Humanos, 2023.
- MADDOW, R. *Prequel: An American Fight Against Fascism*. New York; Crown Press, 2023
- MAFFESOLI, M. *A Violência Totalitária: Ensaio de Antropologia Política*. Trad. Nathanael Caixeiro. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2001.
- MILLS, C. W. *The Racial Contract*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Da Retórica*. Trad. Tito Cardoso e Cunha. Lisboa; Ed. Passagens, 1995.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo; Ed. Companhia da Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano: Um Livro para Espíritos Livres*. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2015.
- NOËL, M. *Peithô e Pathos em Górgias*, in: COELHO, M. *Retórica, Persuasão e Emoções: Ensaios Filosóficos e Literários*. Belo Horizonte: Ed. Relicário, 2018.
- NORTH, G. *The Dominion Covenant: Genesis*. Tyler: Institute for Christian Economics, 1987.

- NORTH, G. *Theonomy: An Inform Response*. Tyler: Institute for Christian Economics, 1991.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*, trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Traité de l'Argumentation: La Nouvelle Rhétorique*. 6a ed. Bruxelles. Edition de l'Université de Bruxelles, 2008.
- PORTER, J. *Divisio as Em-/De-Powering Topic: A Basis for Argument in Rhetoric and Composition*. *Rhetoric Review*, v.8, n. 2, p. 191-205, 1990.
- ROCHA, J. C. *Guerra Cultural e Retórica do Ódio: Crônicas de um Brasil Pós-Político*. Goiânia: Ed. Caminhos, 2021.
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- SANTOS, B. *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*. 3a ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.
- SARAMAGO, J. *Democracia não Existe e o Poder Econômico é que Manda*, publicado no G1 em 19/09/2006.
- SCHIAPPA, E. *Defining Reality: Definitions and the Politics of Meaning*. Illinois: Southern Illinois University, 2003.
- STRAUSS, L. *Direitos Humanos e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Ed. 70, 2009.
- VATTIMO, G. *Adeus à Verdade*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.
- VIEHWEG, T. *Topica y Filosofía del Derecho*. Trad. Jorge M. Seña. Barcelona; Ed. Gedisa, 1991.
- ZIZEK, S. *Um Mapa da Ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1996.

Uma opressão extrema: o silenciamento de si

Helena Esser dos Reis ¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.07>

1 Introdução

Partimos da investigação do pensamento de Alexis de Tocqueville, um francês cujos escritos (livros, cartas, relatórios...) refletem sua formação, suas convicções e suas experiências – tanto nas diversas viagens que empreendeu ao velho e ao novo mundo, quanto na atuação política no pós-revolução francesa. Ainda muito jovem, aos 25 anos, junto com seu amigo Gustave de Beaumont, atravessou o Atlântico com recomendações do governo francês para estudar o sistema penitenciário lá existente. Apesar do estudo realizado visando transformar as masmorras francesas, o que estes dois jovens de fato buscavam do outro lado do Atlântico era conhecer um país republicano e democrático. A França viva um período de profunda turbulência política² e estes nobres advogados tinham muitas dúvidas e curiosidades sobre esse *novo*

¹ Professora titular da Universidade Federal de Goiás e bolsista produtividade do CNPq. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia política moderna, Jean-Jacques Rousseau e Alexis de Tocqueville, atuando principalmente nos seguintes temas: democracia, direitos humanos, alteridade, política, participação, cidadania, pluralismo. E-mail: helenaesser@ufg.br

² Em um curto período de anos (entre 1789 e 1831, data da viagem aos Estados Unidos) havia passado de monarquia bourbônica para monarquia constitucional, para república incluindo o período do Terror, do Diretório, do Consulado, até o golpe do 18 Brumário de Napoleão Bonaparte que se fez Imperador, novamente monarquia bourbônica e então monarquia orleanista.

sistema político. Durante nove meses puderam viajar ao longo do território, conversando com as mais diversas pessoas, observando seus modos de vida, suas crenças e opiniões. Ao escrever, nos anos seguintes, o primeiro tomo de *A Democracia na América*, Tocqueville afirma que entre todas as novidades encontradas, a que o “impressionou mais vivamente” foi a igualdade condições. A situação observada nos Estados Unidos contrastava com a situação francesa. Se a cisão entre nobres e plebeus foi revogada pelas leis, ela permanece e se tornou mais cruel por meio da desigualdade econômica e dos costumes. As condições sociais, considera Tocqueville, são o “fato gerador” (Tocqueville, 1992, p. 3) das condições políticas, portanto uma sociedade baseada na desigualdade e na exclusão tende a um sistema político unívoco e opressor, ao passo que condições de igualdade tendem a fomentar a participação e a pluralidade política.

O que nos interessa no presente artigo é investigar os limites da concepção de democracia pluralista forjada no calor das lutas republicanas europeias contra a monarquia em favor da inclusão dos burgueses e camponeses, em face à inclusão de povos não-europeus (no caso das Américas, dos indígenas e dos negros).

2 Uma concepção de democracia pluralista

O novo estado social, que tanto impressiona Tocqueville em sua viagem aos Estados Unidos, não se restringe à eliminação de barreiras entre nobres e plebeus ou a uma melhor distribuição das riquezas, mas apresenta-se como um conjunto de fatores diversos e entrelaçados que se alastram constituindo as relações sociais e políticas. Tal conjunto fica evidenciado na observação que faz dos *anglo-americanos*³, entre os

³ Em *A Democracia na América*, Tocqueville se refere aos imigrantes ingleses (ou europeus em geral) e seus descendentes como “anglo-americanos”, denotando com isso a existência de outras pessoas que não fazem parte deste grupo e que também habitam o país.

quais, desde a origem, não havia grandes desigualdades: eram todos plebeus de origem inglesa com razoável semelhança econômica e cultural. Chegados ao novo mundo, as necessidades cotidianas estimularam o convívio e contribuíram para o compartilhamento de vivências, culturas, ideias, valores, costumes. Nestas condições, a estrutura social se desenvolveu com base em uma igualdade plurifacetada. Seguramente a igualdade material, tanto em vista das condições assemelhadas dos imigrantes, quanto em vista da igual partilha das heranças e da possibilidade de mobilidade social, foi fundamental. Contudo, a condição social tão diferente daquela que Tocqueville conheceu na Europa dependia ainda de outras formas de igualdade que se entrelaçavam a esta: a alfabetização obrigatória para todas as crianças levou meninos e meninas às escolas, o ensino médio e técnico era também amplamente acessível visando à formação dos trabalhadores. A generalidade das leis, o rigor das penas e o zelo das instituições jurídicas, foi responsável por estender a todo cidadão anglo-americano os mesmos direitos e deveres civis e sociais estabelecendo a igualdade jurídica. E, ainda, um sentimento de igualdade, criado pela opinião pública, que penetra nos corações e mentes das pessoas⁴. Iguais em tantos aspectos, a igualdade se manifesta também na esfera política. Cada cidadão “constitui uma porção igual do soberano” (Tocqueville, 1992, p. 70), portanto, participa diretamente das decisões e das ações da comuna em que vivem e encontra a possibilidade de intervir nas diversas instituições administrativas, jurídicas e de representação política do Estado.

A ampla igualdade de condições existente entre os cidadãos anglo-americanos produz uma agitação constante nos Estados Unidos. Desde a sua chegada na América do Norte observa movimento,

⁴ Segundo Jean-Claude Lamberti, “quando o sentimento de igualdade existe, todas as relações humanas são transformadas. Os homens descobrem então sua natureza comum, e o fundamento moral torna-se sensível a todos. A igualdade da qual fala Tocqueville não deve ser procurada nas comparações econômicas ou mesmo numa igual repartição do poder entre todos os homens, mas antes de tudo neste poder de dar às relações humanas uma outra significação”. (Lamberti, 1983. p. 66)

tumultos, clamores, “mil vozes” que expressam diferentes necessidades sociais e repercutem nas leis e no governo. O estado democrático forjado pelos anglo-americanos opunha-se ao estado monárquico do Antigo Regime francês, no qual o poder político estava incorporado na pessoa do rei. A igual liberdade dos cidadãos, na democracia americana, impede que o poder político se cristalize em uma pessoa ou em algum grupo de pessoas. Segundo Lefort, em um comentário à Tocqueville: “O poder torna-se e permanece democrático quando mostra ser poder de ninguém” (1991, p. 44)⁵. A pluralidade de opiniões e ideias, assim como a participação de todos são condições necessárias para o desenvolvimento de posições singulares que fundamentam, segundo Tocqueville, o estado democrático plural, no qual não há certezas irretorquíveis, mas possibilidades a serem construídas⁶.

3 Novas aristocracias, novas exclusões

Se a curiosidade do jovem aristocrata francês em viagem aos Estados Unidos rapidamente torna-se convicção⁷ de que a democracia é a única forma social e política na qual as pessoas podem pensar e agir livremente, sua adesão à democracia não é ingênua. Nos anos 1833 e 1835, ainda enquanto escreve o primeiro tomo de *A Democracia na*

⁵ No artigo: A questão da democracia, Claude Lefort (1991) retoma a concepção de democracia pluralista de Alexis de Tocqueville, que ao desincorporar o poder dissolve seus marcos de certezas e de opressão política, para contrapor ao fenômeno totalitário, caracterizado pela unidade entre as esferas da lei, do poder e do saber.

⁶ Uma das importantes críticas que Tocqueville faz à democracia estadunidense, já em sua época, ressalta a tendência de aniquilação de posições minoritárias em vista de uma opinião majoritária. Na América, afirma, “enquanto se está em dúvida, fala-se, mas desde que se pronuncie irrevogavelmente, cada um se cala; amigos e inimigos parecem então ligar-se em comum acordo. [...] a maioria é revestida de uma força material e moral, que age tanto sobre a vontade quanto sobre as ações, e que impede ao mesmo tempo o ato e o desejo de praticá-lo” (Tocqueville, 1992, p. 292).

⁷ Françoise Melonio, no livro *Tocqueville et les français*, afirma que de maio a outubro de 1832 é possível seguir as etapas de “conversão” de Tocqueville à democracia. Veja nas páginas de 29 à 32.

América e relata, como entusiasmo, suas observações sobre a democracia marcada pelo equilíbrio entre a liberdade e a igualdade, viaja pelo velho mundo. Primeiro vai apenas a Londres, depois, com seu amigo Gustavo de Beaumont, faz um recorrido mais demorado por algumas cidades da Inglaterra e Irlanda, que já no início do séc. XIX vivem profundamente a Revolução Industrial. Nestes países, apesar de viver sob uma monarquia constitucional, a burguesia enriquecida separa-se do povo como se nada vinculasse uns aos outros. A divisão de trabalho na indústria nascente produz não só objetos mais baratos e acessíveis a um maior número de pessoas, mas também produz duas classes sociais antagônicas. Suas observações repercutem no segundo tomo de *A Democracia na América*, que passa a escrever a partir de 1835. Na segunda parte, capítulo 20 intitulado “Como a aristocracia poderia nascer da indústria”, Tocqueville observa que, na medida em que as condições de vida tornam-se mais iguais entre os trabalhadores, a classe industrial separa-se deles até o ponto em que já nada resta que os assemelhe, apenas uma dependência “continua, estreita e necessária”, na qual um parece “ter nascido para mandar” e o outro “para obedecer”. (Tocqueville. 1992, p. 673).

Se a cidadania foi legalmente estendida a todos os homens⁸, as condições econômicas reais reestabelecem a hierarquia social e política encarregando-se, uma vez mais, de promover a desigualdade e a opressão entre os cidadãos.

Foi em vão que as leis e os costumes quebraram em torno desse homem todas as barreiras e lhe abriram de todos os lados mil caminhos diferentes para a fortuna; uma teoria industrial mais poderosa que os costumes e as leis prendeu-o a um ofício e, muitas vezes a um lugar que não pode mais deixar. (Tocqueville, 1992, p. 672)

⁸ É importante lembrar que ainda no final do séc. XIX tão só a Nova Zelândia reconheceu direitos políticos às mulheres, admitindo seu direito ao voto. Os demais países democráticos apenas ao longo do século XX e depois de muitas lutas reconhecem direitos políticos às mulheres.

Se a Revolução Francesa revogou a antiga aristocracia permitindo a ascensão da social, política, econômica das classes populares, a Revolução Industrial permitiu a produção de bens de consumo em larga escala e muito mais acessíveis. Contudo, produziu também o supérfluo, o luxo, inacessível à maioria do povo e consequentemente, reintroduziu uma profunda oposição, não mais entre nobres e plebeus, mas entre ricos e pobres. Chocado com as condições de opulência e miséria existentes nas cidades industriais inglesas, Tocqueville escreve em suas notas de viagem: “O dinheiro é o verdadeiro poder. (...) A riqueza deu o usufruto material, o poder, e também a consideração, a estima, o prazer intelectual. Em todos os países parece uma infelicidade não ser rico”. (Tocqueville, 1991, p. 512).

O privilégio da riqueza reintroduz a desigualdade e repercute em todas as relações influenciando os costumes políticos, as leis, a sociedade civil e o governo. A riqueza como condição indispensável para as pessoas acessarem qualquer direito civil ou político, é o fato brutal que Tocqueville observa em sua segunda viagem à Inglaterra e Irlanda⁹.

4 Exclusões do novo mundo – indígenas e negros

Se Tocqueville não percebe entre os anglo-americanos a existência de desigualdade propriamente, esta se evidencia na relação destes com os indígenas e os negros. No último capítulo do primeiro tomo de *A democracia na América* (Algumas considerações sobre o estado atual e futuro provável das três raças que habitam o território dos Estados

⁹ Em suas notas de viagem, Tocqueville escreve que, se os cargos, posições e direitos não são diretamente comprados, o acesso é sempre oneroso; que é preciso pagar estudos, pagar campanha política, pagar advogados, pagar fiança... e conclui: os ingleses deixaram aos pobres apenas dois direitos: o de ser submetido à mesma legislação que os ricos e de igualar-se a eles adquirindo riqueza igual. Entretanto, esses dois direitos são mais aparentes do que reais, pois é o rico que faz a lei e que cria, em seu proveito ou de seus filhos, os principais meios de adquirir a riqueza (Tocqueville, 1991, p. 479).

Unidos), Tocqueville, ao iniciar este capítulo, afirma que “encontra-se, na América, *outra coisa* ainda, além de uma imensa e completa democracia”. Essa *outra coisa* diz respeito aos “povos que vivem no Novo Mundo”, os quais podem ser considerados “americanos sem ser democráticos” (Tocqueville, 1992, p. 367). Ele refere-se aos negros e indígenas que também vivem sobre o solo americano, porém vivem à margem das condições sociais e políticas democráticas desfrutadas pelos anglo-americanos: “a educação, a lei, a origem e até a forma exterior dos traços criaram entre eles uma barreira quase intransponível” (Tocqueville, 1992, p. 368). Estão reunidos, mas não integrados. A democracia reina entre os anglo-americanos e, “abaixo deles surgem o negro e o indígena” (Tocqueville, 1992, p. 368). A palavra *abaixo* é bastante descritiva da desigualdade e da opressão na qual vivem:

Essas duas raças infelizes não têm em comum nem o nascimento, nem a fisionomia, nem a língua, nem os costumes, apenas seus infortúnios os assemelham. As duas ocupam uma posição igualmente inferior no país em que habitam; experimentam ambas os efeitos da tirania; e embora sejam diferentes suas misérias, podem acusar os mesmos autores. Não se poderia dizer, ao ver o que se passa no mundo, que o europeu é para os homens das demais raças o que o próprio homem é para os animais? Faz com que sirvam ao seu uso e, quando não os pode curvar, os destrói. (Tocqueville, 1992, p. 368)

A crítica que faz à ação dos anglo-americanos, não dissimula, por outro lado, a convicção de que o homem que “atrai todos os olhares, o primeiro em sabedoria, em poder, em felicidade, é o homem branco, o Europeu, *o homem por excelência*”. (Tocqueville, 1992, p. 368 – grifo nosso). Durante a viagem aos Estados Unidos, ao escrever a seu pai sobre a beleza das florestas densas do novo mundo, afirma: “A natureza fez tudo... não falta nada, *senão o homem civilizado*; e ele está bem à porta.” (Brogan, 2012, p. 177 – grifo nosso). Parece que Tocqueville está a insinuar que cabe a este “homem por excelência” estender a

democracia amplamente no novo mundo elevando negros e indígenas à condição de “civilizados”.

Tocqueville, em muitas situações, demonstra respeito e solidariedade aos negros e os indígenas¹⁰, mas revela, também, uma posição eurocêntrica a partir da qual se relaciona com o mundo e com as demais pessoas. Embora desconheça a cultura, o modo de vida, a religião, os valores, a estrutura social e política dos povos indígenas e dos negros escravizados, está convicto que o europeu – *o homem por excelência* –, é culturalmente superior aos demais. Apesar desta convicção, Tocqueville não autoriza a opressão e a violência, mas a tutela. Trata-se, antes, de guia-los, dirigi-los de modo que possam alcançar as condições da civilização. Ele parte da consideração de uma minoridade ou imaturidade de alguns povos ou culturas, mas também da possibilidade de que se desenvolvam com o amparo, proteção, estímulos adequados.

Neste sentido, Tocqueville saúda a iniciativa de um grupo de cidadãos anglo-americanos que, em 1820, reuniu-se em uma sociedade para financiar o retorno de negros libertos para Libéria, uma nova colônia nas costas da Guiné. Retornados à África, estas pessoas retomam sua liberdade e sua dignidade e, ali reunidos, introduzem as instituições que conheceram nos Estados Unidos: “A Libéria tem um sistema representativo, jurados negros, magistrados negros, sacerdotes negros; pode-se ver templos e jornais...” Encerra esta ideia dizendo que até então a África estava “fechada às artes e às ciências dos brancos”, mas que fundação da Libéria poderia reverter, pois: “Os *bárbaros* se apropriaram das luzes da civilização no seio da servidão e aprenderam na escravidão a arte ser livres” (Tocqueville. 1992, p. 416-417 – grifo nosso).

¹⁰ Por exemplo, logo que eleito deputado atuou como relator da Comissão encarregada de examinar uma proposição sobre a abolição da escravidão nas colônias francesas. A proposta previa a abolição lenta, começando pelo ventre livre, sexagenários e apenas depois a abolição total. Tocqueville não aceita, pois considera a escravidão como um grande mal social e político. Propõe a abolição completa e imediata e, ainda, apresenta diversas medidas para integrar os ex-escravizados, como pessoas livres, à sociedade.

De modo semelhante, Tocqueville considera que não se trata de submeter os povos indígenas norte-americanos, mas de civiliza-los. Para isso, “antes de tudo era preciso transformar os índios em agricultores” (Tocqueville, 1991, p. 380), pois para civilizar um povo nômade é preciso fixá-lo. Tocqueville parece repercutir as ideias de Locke¹¹ quando afirma que cultivo do solo por meio do trabalho legitima a propriedade privada, mas que os povos indígenas resistem porque consideram o trabalho não apenas “como um mal, mas como uma desonra; e seu orgulho luta contra a civilização quase tão obstinadamente como a sua preguiça” (Tocqueville. 1992, p. 380). O trabalho e a apropriação privada, tal como defendida pelos europeus, era incompreensível para os povos indígenas originários daquelas terras, mas tornaram-se a justificativa dos anglo-americanos para declararam o solo norte-americano, despido de plantações, cercas, e outras marcas que denotam trabalho humano, como disponíveis a todos aventureiros. E, Tocqueville segue sentenciando:

A Providência, colocando [os povos indígenas] no meio das riquezas do novo mundo, parecia só lhes ter dado um curto usufruto, estavam aí apenas *esperando*. As costas tão bem preparadas para o comércio e a indústria, os rios tão profundos, o inesgotável vale do Mississipi, o continente inteiro parecia, então, o berço ainda vazio de uma grande civilização. (Tocqueville, 1992, p. 28 – grifo do autor)

Se a pluralidade de perspectivas é uma característica da democracia tocquevilleana, esta pluralidade parece restringir-se àquela existente entre os povos europeus e anglo-americanos. Embora ele afirme – logo após sua viagem aos Estados Unidos (1831-1832) – que a exclusão de negros e indígenas da democracia naquele país é uma ameaça à própria democracia e que o processo de colonização é responsável por “monstruosidades sem precedentes”, admite que os anglo-americanos usaram de estratégias que lhe permitiram aniquilar e submeter

¹¹ Veja: John Locke, Segundo Tratado sobre o Governo, capítulo V.

indígenas e negros “sem violar um só dos grandes princípios morais aos olhos do mundo” (Tocqueville, 1992, p. 393 – grifo meu). Os *olhos do mundo*, nesta frase, não são outros senão os olhos dos europeus, (e dos anglo-americanos seus descendentes diretos) tomados como ponto de referência universal.

Há algo de irônico nesta frase de Tocqueville, visto que ele mesmo critica fortemente os anglo-americanos pela aniquilação dos povos indígenas e pela escravização dos negros. Portanto, em que pese perceber os atos vis e a violação destas pessoas, compartilha o desprezo pela cultura do outro, na medida em que considera tão só os europeus como civilizados e os outros como selvagens e bárbaros que devem assimilar a cultura europeia para que possam tornar-se igualmente civilizados. Em consequência, sua concepção de democracia pluralista não parece admitir uma integração entre culturas, mas a subordinação da indígenas e negros à cultura e à concepção democrático-pluralista europeias.

5 Um novo colonialismo

Em uma rápida incursão pelo México entre dezembro de 1831 e janeiro de 1832, durante a viagem aos Estados Unidos, Tocqueville relata em suas *Cartas Mexicanas* (escritas aos amigos e familiares durante esta breve viagem¹²) a situação de desigualdade e opressão sofrida

¹² Estas cartas ficaram desconhecidas por longo tempo, apenas entre final de 1980 – início de 1990, quando a Universidade de Yale (nos Estados Unidos), que tem a guarda dos manuscritos de Tocqueville, ampliou a sessão de livros raros e manuscritos, foi encontrado um arquivo com cartas, notas, esboços relativos aos seus trabalhos sobre os Estados Unidos, entre os quais “Notas sobre o México”. Na verdade, estas notas descobertas explicam o enigma do “sumiço” de Tocqueville no período de sua viagem ao México. Acreditava-se até então que ele estivesse doente no período, mas não havia nenhum relato desta provável doença em suas cartas ou caderno de notas. Os manuscritos “Notas sobre o México” foram entregues a José Antonio Aguilar Rivera, que conseguiu organizá-los e publicou, pela Editora Cal y Arena, em 1999, no México.

pelos povos originários do México. Para além da pobreza, da imundice, da indolência dos habitantes, da ineficiência dos poderes públicos, afirma, “a liberdade não aparece em nenhum lado; a libertinagem, que existe em seu lugar, prejudica a todos e não faz bem a ninguém” (Tocqueville, 1999, p. 55). Tocqueville considera a situação dos mexicanos comparável com a dos franceses¹³. A democracia em ambos os países, afirma, “crescia abandonada aos seus instintos selvagens, como uma criança sem supervisão paterna que se exercita sozinha pelas ruas e que conhece unicamente a maldade e os vícios” (Tocqueville, 1999, p. 108).

Contudo, mesmo compreendo a instabilidade social e política do estado mexicano em decorrência das lutas pela independência em relação à coroa espanhola, Tocqueville impressiona-se que, apesar de os mexicanos disfrutarem de vantagens naturais tal como os anglo-americanos e tenham copiado a Constituição e as leis dos Estados Unidos, a República Mexicana permaneça sob um “espírito aristocrático” que inviabiliza os esforços dos colonos franceses (interesse de Tocqueville nesta rápida viagem) de se estabelecerem, produzirem e enriquecerem no México, tal como era possível nos pântanos da Louisiana¹⁴.

¹³ O domínio espanhol foi revogado em 1810, quando o padre José Hidalgo y Costilla declarou independência do México em relação à coroa. Inúmeras batalhas e revoltas foram travadas até a independência mexicana ser reconhecida em 1821, por meio do Tratado de Córdoba, assinado pelo General “crioulo” Agustín de Iturbide e representantes da coroa. Imediatamente Iturbide proclamou-se Imperador provocando novas revoltas e sua deposição em 1823, quando se estabeleceu os Estados Unidos Mexicanos. Em 1824, uma Constituição republicana foi elaborada com base na Constituição dos Estados Unidos da América. Todo este período é marcado por grande instabilidade política, social e econômica, que impactou Tocqueville nos poucos dias de sua permanência.

¹⁴ Em Louisiana, por exemplo, os colonos franceses aceitavam a distribuição de presentes como protocolos diplomáticos para selar as alianças com os povos indígenas. Por meio destes presentes (medalha com a esfinge do Rei de França, uniformes, chapéus, objetos de utilidade diária, etc.) o governador francês conseguiu distinguir “chefes” subvertendo o “sistema horizontal (predominante naqueles povos), no centenas de chefes compartilhavam um poder que não era coercitivo”, passando a exercer o controle político. Por outro lado, conseguiu também estabelecer a dependência dos

Esta era a razão de sua viagem furtiva ao México. Pouco dias antes de sua partida para a América, um primo que ocupava um posto importante no governo francês, lhe pediu para que discretamente buscasse informações sobre as causas que dificultavam o êxito dos colonos franceses em solo mexicano.

Se este era o motivo de sua viagem, as diversas cartas que Tocqueville escreveu neste momento mostram que sua motivação ampliou-se buscando desvendar “por que fracassam os empenhos da civilização no México?” (Tocqueville, 1999, p. 64). Apesar desta questão que ele mesmo formulou, a pressa de sua viagem, o desconhecimento da língua espanhola, a falta de planejamento e de organização prévia, não lhe deu oportunidade de conhecer a diversidade cultural dos povos originários, nem a situação específica da colonização espanhola no México. A resposta a esta pergunta exigiria de Tocqueville uma sensibilidade que ele não parece ter; a sensibilidade com o outro, com o diferente.

Os povos indígenas americanos, assim como os povos africanos, carregam uma história de séculos de violações de seus direitos pelos povos civilizados. No Brasil essa história teve início em 1500 e se revela nos extermínios e silenciamentos que a colonização portuguesa, legitimada pela igreja católica, impôs aos povos originários e aos negros escravizados. A cultura e o modo de vida de indígenas e dos negros são associados a condições de atraso e de inferioridade, por não adotarem os parâmetros e concepções europeus, o que, consequentemente, alimenta atitudes de hostilidade e de intolerância com relação a eles. Pode-se sugerir, então, que a naturalidade com a qual tais violações acontecem até os dias de hoje têm raízes profundas na mentalidade colonialista e numa cultura de tutela que, desde há muito,

indígenas em relação aos franceses, na medida em que os produtos manufaturados dos colonos, os quais os indígenas eram incapazes de repará-los ou de substituí-los, tomaram o lugar dos seus utensílios tradicionais. (Vidal, 2004, p. 38-39)

legítimas relações assimétricas e atitudes arbitrárias tanto por parte do Estado como da sociedade brasileira em geral.

Na breve viagem ao México Tocqueville, que não falava espanhol, não teve problema para comunicar-se com a elite crioula local porque todos eram fluentes em francês. Assim, logo estreitou laços com sr. J.M. Villalpando, um advogado e seu interlocutor frequente, que exalta o gosto pela leitura, o espírito de trabalho, a ambição econômica, as virtudes sociais e a moral pública do povo mexicano. Segundo Tocqueville, este “cavalheiro está persuadido que a civilização progride e crê que o México será em alguns anos uma nação completamente europeia, assim como os Estados Unidos da América” (Rivera, 1999, p. 110). Semelhante impressão, Tocqueville ouve também do Embaixador francês, Sr. Deffaudis, o qual encontra consolo imaginando que “os costumes, *moeurs* e hábitos franceses se impõem dia a dia, na sociedade mexicana” (Rivera, 1999, p. 103).

Villalpando e outros membros da elite crioula mexicana que aparecem nas cartas relatando as observações de Tocqueville aos seus amigos e familiares no México, permitem perceber que missão civilizatória (cultural, religiosa, política) que aportou nas Américas carregada pelas “Caravelas dos descobrimentos” foi, em grande medida, perpetuada pelas elites crioulas latino-americanas. Assumindo a cultura e os valores europeus, não conseguem se identificar com o povo mexicano. Neste sentido, conta Tocqueville que estava passeando em uma rua na cidade do México em companhia de Villalpando quando observaram um espetáculo sangrento: em frente a uma taberna “dois homens em andrajos, indigentes das classes inferiores” atacavam-se com faca, até que um deles caiu coma barriga aberta vertendo sangue e o outro afastou-se gemendo pelas estocadas que levou. As pessoas de bem que passavam cuidavam para desviar da dupla e não sujar suas botas de sangue. Sobre Villalpando, comenta Tocqueville: “não interrompeu seu erudito discurso sobre o Progresso e o Retrocesso”, e poucas linhas adiante acrescenta: “Ao passar junto ao cadáver, Villalpando disse com

mais vergonha que compaixão: estes leprosos [palavra usada à época para designar os indigentes] se tratam entre si com impiedosa barbárie e não passa um só dia sem que um ou dois morram nestas disputas” (Rivera, 1999, p. 157-158).

O que chama atenção nesta narrativa é a adesão acrítica deste representante da elite crioula mexicana, mas que atrevo a estendê-la às demais elites latino-americanas, às ideias e condutas dos colonizadores. Não se trata apenas de entrega das riquezas nacionais, mas de adesão, de conformação aos valores e à visão de mundo que os submete e fazem perpetuar ainda as mesmas relações do passado. E, apesar dos quase 200 anos que separam o tempo presente destas cartas e escritos de Alexis de Tocqueville, um domínio *neo-colonialista* permanece entre nós perpetuado a desigualdade e a opressão sobretudo, ainda, de negros e indígenas.

Apenas um exemplo recente, cuja situação de extrema vulnerabilidade demanda uma atenção especial, como é o caso do povo Avá-Canoeiro de Goiás que devido ao histórico de violência e de violação de direitos vivenciado por eles foram reduzidos a apenas algumas pessoas. Kamutaja Avá-canoeiro, ou Kamutaja Silva ãwa, participou da mesa-redonda “Direitos humanos e povos indígenas no Brasil Central: lutas conquistas e desafios”, na Semana dos Povos indígenas: *Autodeterminação dos povos indígenas no Brasil: desafios atuais*, realizada pela PUC-GO e Red FEIAL Brasil, em abril de 2024. Nesta ocasião, Kamutajá (a primeira de seu povo a frequentar um curso universitário) relata a saga de perseguições e violência sofridas por seus pais e avós, que foram caçados como animais, perseguidos por cães de caça e cujas cabeças deveriam ser entregues aos mandantes – fazendeiros, plantadores e grileiros da região – para comprovar suas mortes (ãWA, 2024). As violências e violações descritas por Kamutajá não são do período das chamadas “entradas e bandeiras”, quando os “Paulistas” embrenhavam-se nas matas do centro-oeste em busca de ouro e pedras preciosas, mas do final do século XX, após a *Constituição Cidadã*.

O respeito aos direitos humanos são condições necessárias para que a democracia possa ser abrangente e avance para além do pluralismo liberal e para a existência de uma cidadania plena para todos em suas diversidades.

6 Romper o silêncio, ampliar o pluralismo democrático:

Situações como esta vivida por Kamutajá seguem firmes e fortes no Brasil contemporâneo e não há esperança de derrubá-las repentinamente. Trata-se, antes, de obrigá-las a ceder a partir de ações de resistência. Assim como as gerações anteriores resistiram a perseguições, massacres e deslocamentos forçados, as gerações atuais que lutam pela ampliação e defesa de direitos recorrendo ao fortalecimento cultural, ao orgulho de ser a si mesmo, à formação acadêmica, à valorização da memória, às denúncias das violências sofridas, enfim.

Desde a Constituição de 1988, o Brasil se apresenta como uma democracia pluralista, cujas leis e normas determinam o respeito aos direitos das minorias e aos direitos humanos, porém tal auto compreensão não se sustenta na prática. A vigência das garantias aos direitos já reconhecidos depende do respeito efetivo a todas as pessoas enquanto sujeitos de direitos individuais e coletivos e atores políticos. Neste sentido, não é suficiente apenas o reconhecimento legal da sociedade brasileira como nação pluriétnica, pluricultural, multilíngue e aberta às diversas religiões, se não houver políticas públicas de inclusão e respeito à diversidade.

Orgulhosa de sua história e da resistência do seu povo, que foi reduzido a um pequeno grupo liderado por seu avô Tutawa, Kamutaja demonstra a compreensão de que para manter-se indígena é preciso apropriar-se também da cultura “dos brancos”; é preciso conhecer sua visão de mundo e suas leis, a língua portuguesa, a estrutura das instituições e do estado. Ela, e tantos outros indígenas e negros deste solo

tornaram-se ou estão se tornando cidadãos brasileiros por resistir e para resistir.

É preciso ultrapassar a dicotomia entre civilizados e bárbaros e aniquilar qualquer tutela civilizatória. As lutas de resistência dos povos e das pessoas em geral tendem a fortalecer as transformações no âmbito das instituições e das práticas sociais e políticas. Por meio destas lutas, espera-se, talvez seja possível avançar no sentido da construção coletiva de uma rede de relações pautada no respeito e na convivência entre povos e culturas diversas e, ao mesmo tempo, aprofundar o compromisso político com um estado democrático e plural.

Referências

- ÃWA, Kamutaja Silva. Participação com exposição oral na Mesa redonda: Direitos humanos e povos indígenas no Brasil Central: lutas conquistas e desafios. In: Semana dos Povos indígenas: *Autodeterminação dos povos indígenas no Brasil: desafios atuais*. Goiânia: PUC-GO/Red FEIAL Brasil, 2024.
- BROGAN, Hugh. Alexis de Tocqueville. *O profeta da democracia*. São Paulo, Record, 2012
- CASANOVA, Pablo González. *Colonialismo interno: una redefinición*. Coleção Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tempo. México: UNAM, 2003.
- CONSTITUIÇÃO da República Federativa do Brasil de 1988. In: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao.
- DIETZ, Günther. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación*. Una aproximación antropológica. México. Fondo de Cultura Económica, 2012.
- GANZALBO, Pablo E. et alli. *Nueva historia mínima de México*. México, El Colegio de Mexico, 2015.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*. Uma história. São Paulo, Cia das Letras, 2009.
- LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris, PUF, 1983.

- LEFORT. *Pensando o Político*. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.
- LEI nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, dispõe sobre o “Estatuto do Índio”. In: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.
- MELONIO, Françoise. *Tocqueville et les français*. Paris, Aubier, 1993.
- REIS, Helena Esser. Fragilidade do pluralismo democrático: uma abordagem a partir de Alexis de Tocqueville. *Quaesto Iuris*, Vol. 14, nº 4, Rio de Janeiro, p. 1001-1038, 2021.
- REIS, Helena; LEITÃO, Rosani. For a Plural Democracy: Human Rights, Interculturality and Resistance. *Aion. Journal of Philosophy and Science*, Vol 1, n. 1, 2024.
- RIVERA, José Antonio Aguillar. *Cartas Mexicanas da Alexis de Tocqueville*. México. Cal y Arena, 1999.
- RIVERA, José Antonio Aguillar. Tocqueville on equality and democracy: Reflections on Latin America. *The Tocqueville Review*, Vol. XXV, n. 2, 2004 (p. 163-171)
- TAPUIA, Eunice Pirkodi Caetano Moraes. *Direito à memória: construção de novas narrativas sobre a experiência Tapuia do Carretão*. (Tese de Doutorado). Goiânia: PPGIDH/NDH/UFG, 2024.
- TOCQUEVILLE, Alexis. De la démocratie en Amérique. In: *Oeuvres*. Vol. II. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard, 1992.
- TOCQUEVILLE, Alexis. Voyages en Angleterre et en Irlande de 1835. In: *Oeuvres*. Vol. I. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard, 1991.
- VIDAL, Cécile. De l’incorporation à l’exclusion: relations entre amérindiens, européens et anglo-américains dans la vallée du Mississipoi de 1699 a 1830. *The Tocqueville Review*, Vol. XXV, n. 2, 2004 (p. 34-54).

Como o conservadorismo pode se tornar autodestrutivo: notas sobre a polarização social a partir do debate entre Leo Strauss e Carl Schmitt quanto à natureza do “político”

Bruno Cardoni Ruffier¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.218.08>

Para um estudante de Filosofia Política, uma escola de verão focada na questão da polarização² social oferece uma boa oportunidade para abordar *O Conceito do Político de Carl Schmitt*. – “A distinção especificamente política,” ele afirma, “é aquela entre amigos e inimigos.” (Schmitt, 2007b, p. 26) Com esta sentença lapidar, Schmitt eleva a polarização ao status de significado profundo de toda atividade política. Seu conceito do “político” marca não apenas os momentos finais da primeira democracia alemã, como continua a suscitar interesse sempre

¹ Doutorando em Filosofia Política na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Porto Alegre – Brasil) com estágio de pesquisa na EHESS, Paris; Coordenador do projeto educacional “Princípio da Esperança: Combatendo o Extremismo Através da Educação”; Assistente de Ensino no MOOC “Argumentação Jurídica e Justiça no Século XXI” da Faculdade de Direito da UFRGS. E-mail: bruno.ruffier@ufrgs.br

² Texto escrito originalmente para apresentação na *École d’été de l’EURETES « Faire société »* (EHESS Paris/Université Goethe Francfort-sur-le-Main). *La société est-elle divisée ? Perspectives franco-allemandes sur les phénomènes de polarisation sociale depuis l’époque moderne*. 3 – 6 juin 2024, Francfort-sur-le-Main. Univ. Goethe. Apresentado subsequentemente no II Colóquio Leo Strauss, no dia 15 de agosto de 2024, promovido pelo Núcleo de Estudos do Pensamento Político do Departamento de Sociologia e Ciência Política da UFSC, e no GT Filosofia e Direito do XX Encontro da ANPOF, no dia 03 de setembro de 2024.

que a crise da democracia liberal se apresenta como preocupação acadêmica ou existencial. Mesmo no âmbito universitário o debate sobre o valor desta obra é frequentemente contaminado pela persuasão polarizante da retórica de Schmitt. Tradicionalmente, se configura como uma polêmica entre aqueles que veem na crítica schmittiana uma ferramenta teórica útil para a conservação, proteção ou reforma das instituições democráticas (ver Kervegan, 2011; Mouffe, 2015), e aqueles que (ver Jouanjan, 2012; Zarka, 2004), mesmo desaprovando moralmente do tom elogioso do literato fascista Ernst Jünger³, concordam ele com na descrição sua descrição do trabalho de Schmitt: “uma técnica de guerra particular” contra o liberalismo político e “uma mina que explode sem barulho” os alicerces da República de Weimar (Jünger; Schmitt, 1999, p. 7). Qualquer que seja o caso, *O Conceito do Político* permanece uma referência para numerosas correntes de extrema-direita (ver François, 2024), inspirando estratégias para intensificar dissociações entre grupos e precipitar o caos jurídico que antecede e configura o “estado de exceção”, de modo a transformar o aspecto descritivo do texto de Schmitt em uma profecia autorrealizável⁴.

O ponto principal da minha crítica pretende-se, ao menos em parte, interno à perspectiva conservadora, pois será baseado em dois textos de Leo Strauss. Em 1932, ano da publicação da segunda edição do ensaio de Schmitt, Strauss escreveu suas *Notas sobre O Conceito do Político*, que, segundo o próprio Schmitt, radiografaram-no “como ninguém jamais fez” (Meier, 2006, p. xvii). O segundo texto é *O Niilismo Alemão*, uma palestra apresentada em 1941 por um Strauss já exilado em Nova York em razão da sua condição de judeu, e publicada apenas em 1999. É meu argumento que essa palestra deve ser lida como uma

³ O adjetivo é tomado de Walter Benjamin (Cf. Benjamin, 1979)

⁴ Neste sentido, concordamos com Raphael Gross que Schmitt “trabalhava na acentuação, exacerbava as oposições quando isso poderia garantir o pathos e a ‘seriedade da vida’. Nesse sentido, e não apenas nesse sentido, ele era um autêntico ‘acelerador’, e não apenas alguém que retém.” (Cf. Gross, 2005, p. 270)

continuação do “diálogo entre ausentes” descrito por Heinrich Meier no seu livro de 1988, e que, portanto, não pôde considerá-la. O meu objetivo é argumentar com Strauss que a crítica conservadora que Schmitt faz ao sentido moral da modernidade torna-se autodestrutiva ao atribuir às demandas políticas dos seus opositores progressistas o caráter de um vetor histórico inevitável, que Schmitt avaliaria como moralmente deplorável existencialmente insuportável. Avançando para além das considerações de Strauss, contudo, defenderei que tal interpretação da história é um “pessimismo cultural” informado pela gramática do antissemitismo moderno, e que este tipo de pessimismo antissemita é condição necessária para que o Conceito do Político seja compreensível no seu duplo propósito de descrição e prescrição. Concordando com Strauss, argumentarei que se trata de um tipo de conservadorismo que leva à autodestruição, já que a preservação da vida e da República se torna menos importante do que impedir um inimigo onipotente de alcançar propósitos intoleráveis.

Na palestra de 1941, em meio à Segunda Guerra Mundial, Strauss afirma que o nazismo seria apenas uma espécie do gênero “niilismo alemão”, e que sua derrota não significaria o fim deste último, pois as raízes do niilismo eram muito mais profundas do que o hitleirismo. O niilismo é descrito como um “protesto moral contra a civilização moderna” que toma a forma de um desejo de destruir o “mundo presente e suas potencialidades” não acompanhado de “nenhuma noção clara do que colocar em seu lugar. (Strauss, 1999, p. 359)” Segundo Strauss, os niilistas alemães de seu tempo eram uma geração de jovens “muito inteligentes e muito decentes” — estudantes de Carl Schmitt, Heidegger, Ernst Jünger e Moeller van den Bruck (Strauss, 1999, p. 362) — que rejeitavam o sentido moral da modernidade, isto é, a “aspiração a uma sociedade aberta” (Strauss, 1999, p. 358). A abolição das guerras através de pactos jurídicos negaria fatos básicos da natureza humana e seria uma ficção hipócrita que, no entanto, ameaçava as demandas básicas de uma vida moral, que, para aqueles jovens, dependia da

consciência dos “sacrifícios aos quais se deve a sua existência” (Strauss, 1999, p. 358).

Dez anos antes, em suas *Notas sobre O Conceito do Político*, Strauss apontou que a tese central de Schmitt — de que “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (Schmitt, 2007b, p. 19) — era uma tese sobre o significado da história, uma polêmica contra o liberalismo e uma afirmação da necessidade da inimizade política. A história moderna indicava um processo de “neutralizações e despolitizações” (Schmitt, 2007a) destinado a substituir “o político”, isto é, a possibilidade de guerra entre grupos humanos, pela tecnologia, entendida como administração eficiente dos recursos e negociação pacífica sobre a sua distribuição (Schmitt, 2007b, p. 61; Strauss, 2007, p. 111). Apesar de disfarçar seus propósitos com uma linguagem descritiva, segundo Strauss, Schmitt estava fazendo “um protesto moral” (Strauss, 2007, p. 100): – se a distinção entre amigo e inimigo deixasse de existir, o que restaria no mundo seria uma “reciprocidade de produção e consumo” (Schmitt, 2007b, p. 76), um mundo de “cultura, civilização, economia, moralidade, direito, arte, entretenimento, etc.,” (Schmitt, 2007b, p. 53) mas no qual não haveria mais política e nem necessidade do Estado. O liberalismo político, nesta leitura, seria apenas uma etapa em direção à inevitável utopia anarquista. A ênfase de Schmitt em “entretenimento, etc.,” sugere que, para ele, um mundo “definitivamente pacificado” não ofereceria mais nenhuma razão pela qual se pudesse exigir que os homens sacrificassem suas vidas (Schmitt, 2007b, p. 35). Eles poderiam se tornar livres, mas para que seriam livres? (Schmitt, 2007b, p. 58)

A questão subjacente, diz Strauss, é que a tendência para a neutralização do político levaria ao abandono das divergências sobre o significado da vida humana (Schmitt, 2007b, p. 89). Strauss concorda com Schmitt que essa é a questão “que genuinamente importa” – a “questão do que é certo” (Strauss, 2007, p. 116). Se o homem abandona essa questão, diz Strauss, ele “abandona ser homem (Strauss, 2007, p. 118)”. Na

palestra de 1941, contudo, ele adverte que, embora “o amor por uma moralidade ameaçada não fosse niilista em si mesmo, e talvez nem mesmo insensato, ele levava ao niilismo” (Strauss, 1999, p. 359).

Diagnósticos sobre a direção necessária da história moderna e polêmicas sobre seu significado moral não eram exclusivos dos escritos de Schmitt. O “pessimismo cultural” era um tema em voga no meio literário e das ciências sociais nas últimas décadas do Império Alemão (ver Kalberg, 1987; Seidman, 1983; Stern, 1974). O exemplo mais ilustrativo dessa popularidade é o best-seller de 1918 *A Decadência do Ocidente* de Oswald Spengler (2013). Spengler e Schmitt são comumente descritos como parte da “revolução conservadora” que estabeleceu as bases ideológicas para o nazismo, mas que não se confunde com ele (ver Bueno, 2018; Mohler, 2018). Strauss aponta que embora Schmitt e seus jovens estudantes não desejassem a realização da utopia comunista, compartilhavam com os comunistas “a tese de que a revolução e a ditadura do proletariado eram necessárias para que a civilização não perecesse” (Strauss, 1999, p. 360). Mas, Strauss continua, aqueles jovens niilistas perceberam que o condicional “para que a civilização não perecesse” deixava espaço para uma escolha — eles se opuseram a esse argumento aparentemente invencível com “uma decisão irracional” (Strauss, 1999, p. 360). A perspectiva de um planeta pacificado, sem governantes e governados, uma sociedade global dedicada apenas à produção e consumo de bens materiais e espirituais,” diz Strauss, era “positivamente horripilante” para esses jovens conservadores (Strauss, 1999, p. 360). O que parecia aos comunistas ser a realização do sonho da humanidade lhes parecia “a maior degradação da humanidade.” (Strauss, 1999, p. 360) Eles não sabiam e eram incapazes de expressar em linguagem clara o que desejavam colocar no lugar do mundo presente e deste futuro, que tomavam como presumivelmente necessário.

[A] única coisa de que eles tinham absoluta certeza era que o mundo presente e todas as potencialidades do mundo presente, como tal, deviam ser destruídos para impedir a vinda, de outra forma

necessária, da ordem final comunista: literalmente qualquer coisa, o nada, o caos, a selva, o Velho Oeste, o estado de natureza hobbesiano, parecia-lhes infinitamente melhor do que o futuro comunista-anarquista-pacifista. Seu Sim era inarticulado, eles eram incapazes de dizer mais do que: Não! Esse Não, no entanto, provou ser suficiente como o prefácio para a ação, para a ação de destruição (Strauss, 1999, p. 360).

Em fevereiro de 1941, Strauss teria pouco conhecimento do que estava acontecendo na Europa Oriental, mas sua avaliação da natureza destrutiva e autodestrutiva do niilismo alemão se provaria profética: após a derrota em Moscou em 6 de dezembro, Hitler foi informado por seu alto comando de que a vitória total se tornara impossível. No entanto, em 11 de dezembro, ele declarou guerra aos Estados Unidos, uma decisão intrigante descrita por Sebastian Haffner como um “desejo de que a derrota fosse o mais catastrófica possível”. (Haffner, 1985, p. 107) O *Führer* ordenou que os alemães “marchassem diretamente para o precipício,” e, apesar das derrotas contínuas, nenhuma tentativa política foi feita para tentar pôr fim à guerra. Ao mesmo tempo, a Shoah intensificou para a sua fase industrial, com Hitler vendo o extermínio dos judeus como sua “verdadeira missão histórica” (Wegner, 2004, p. 28), como um fim em si mesmo que contradizia a razão de estado da Alemanha ao desviar recursos essenciais para a defesa do país (Haffner, 1985, p. 114). A continuação da guerra tanto nas frentes ocidental quanto oriental tornou-se a partir daí apenas “a cobertura indispensável para a ‘solução final’ (Wegner, 2004, p. 47). Para Albert Speer, ele explicou: “Se a guerra está perdida, devemos destruir tudo” (Haffner, 1985, p. 145–146). A carta de suicídio de Magda Goebbels oferece uma janela para as razões dos nazistas convictos: “o mundo que virá após o *Führer* e o Nacional-Socialismo não merece ser vivido” (Huber, 2019).

Hoje, podem ser observados outros exemplos de interpretações conservadoras da história que se tornam niilistas sem que seus contrapontos progressistas expressem qualquer intenção revolucionária correlata. Muito pelo contrário, a ideia de que “não há alternativa” à

ordem liberal parece limitar os horizontes imaginativos de todos os grupos políticos à esquerda que têm possibilidades reais de acesso ao poder (Cf. Fisher, 2020). Já em 1941 Strauss indicava a tendência dos “defensores do princípio do progresso” a tomarem uma posição defensiva e apologética frente à postura “essencialmente agressiva” dos niilistas alemães (Strauss, 1999, p. 362). A projeção da onipotência do inimigo prova ser um fenômeno mais marcante do que sua existência real. Nesse sentido, é interessante como, embora ninguém possa realisticamente alegar a possibilidade de uma ameaça de revolução “comunista-anarquista-pacifista” nos EUA, um influente ideólogo do “Trumpismo” afirme que o papel de Trump não é construir, mas destruir e colapsar as instituições do país para que uma nova ordem política, ainda indefinida, possa emergir (Teitelbaum, 2020). Não há possibilidade de reforma nem de negociação. De forma similar, um influente ideólogo do imperialismo russo, no segundo dia da invasão à Ucrânia, já clamava pelo bombardeio nuclear de Kyiv para trazer uma ordem global “multipolar” inspirado na teoria dos “grandes espaços” de Schmitt (François, 2022), cujo significado não deve ser entendido politicamente, mas escatologicamente, pois a nova ordem desejada só poderá emergir da completa destruição da ordem liberal (Stawiarski, 2024).

Na palestra de 1941, Strauss descreve o objetivo dos niilistas alemães da seguinte forma: “em uma era de corrupção total, o único remédio possível é destruir o edifício da corrupção ‘das System’ e retornar à origem não corrompida e incorruptível, à condição de potencial e não atual, cultura ou civilização” (Strauss, 1999, p. 370). No ensaio de 1932, Strauss mostra como Schmitt o afirma textualmente: seria necessário retornar ao “início secreto e humilde”, à “natureza não danificada, não corrompida”, para que “da força de um conhecimento puro e completo [...] a ordem das coisas humanas” possa emergir novamente” (Schmitt, 2007b, p. 94–95; Strauss, 2007, p. 119). Strauss aponta que Schmitt, apesar de empregar Hobbes para justificar o seu conceito do político, o teria compreendido de forma fundamentalmente errada:

Para Schmitt, o soberano tem o direito de demandar dos seus súditos “prontidão para morrer” (Schmitt, 2007b, p. 46), enquanto para Hobbes, Strauss corrige, “embora o homem seja de outra forma obrigado à obediência incondicional, ele não é obrigado a arriscar a sua vida; pois a morte é o maior mal” (Strauss, 2007, p. 106). O estado civil existe para garantir a autopreservação. Ao afirmar seu Conceito do Político, Schmitt abandona o estado civil em favor do estado de natureza. Assim, ele inverte Hobbes, produzindo um conservadorismo que não visa conservar nem a vida nem a República.

Ainda que Leo Strauss não enfatize a importância do antissemitismo no tratamento desta questão, preferindo localizar as suas causas na “pedagogia moderna”, na emancipação política da juventude e na disciplina emocional dos movimentos juvenis alemães (Strauss, 1999, p. 361), eu gostaria de sugerir que o Pessimismo Cultural se torna Nihilismo Político quando se funde com a interpretação antissemita da história. Se ao longo do trabalho de Schmitt a perspectiva antissemita é evidente⁵, em outros contextos – ainda que raros – a inimizade política aos judeus não é necessária para configurar o que chamo de interpretação antissemita da história. O que a caracteriza essencialmente é a

⁵ Se no *Conceito do Político* em 1932 Schmitt pergunta dissimuladamente – “Sobre quem recairá o assustador poder implicado em uma organização técnica e econômica mundial?” (Schmitt, 2007b, p. 56), um ano depois ele afirmará de maneira mais categórica: “Existem povos que, sem terra, sem Estado e sem Igreja, não existem senão para a ‘Lei’; para eles o pensamento normativista parece ser o único pensamento jurídico razoável [...] diferentes tipos de pensamento são atribuídos a povos e raças diferentes e a predominância de um certo tipo de pensamento pode estar ligado a uma *dominação espiritual e, portanto, política exercida sobre um povo*” (Schmitt, 2015, p. 100). Poucos anos depois o diagnóstico histórico das *neutralizações e despolitizações* de Schmitt, que tende inexoravelmente à “economização geral da vida espiritual e a uma situação mental que encontra na produção e consumo as categorias centrais da existência humana” é apresentado como uma “continuidade lógica do vetor histórico que vai de Spinoza, passando por Moses Mendelssohn até o século do ‘constitucionalismo’” e que visa “pôr um anzol no nariz do Leviatã” (Schmitt, 1996, p. 84, 125, 131). O melhor e mais extensivo trabalho sobre como a gramática antissemita orienta toda a obra de Schmitt é de Raphael Gross (2005).

projeção de onipotência sobre um inimigo que tem a força de uma inevitabilidade histórica. A ação concertada e oculta deste inimigo é que produz toda a miséria existencial do antissemita. Confrontar este inimigo invencível deixa-o sem alternativa senão a decisão fatídica pela guerra total. Antes de Schmitt, em 1924, Hitler já havia escrito que “Com os judeus não pode haver negociação, existe apenas a rígida decisão entre um caminho ou outro [Entweder-Oder]” (Hitler, 2001, p. 156).

Concluo com uma última provocação: Meier, em seu livro sobre o debate entre Strauss e Schmitt, destaca que o grande mérito do ensaio de Strauss foi forçar Schmitt a corrigir a sua concepção do político, clarificando que ela não constitui uma esfera normativa autônoma, mas surge como a expressão mais intensa das dissociações que podem ocorrer em todos os outros domínios. Assim, é meu argumento que é Schmitt, e não Gramsci, quem inaugura a perspectiva da guerra cultural tão difundida pelos niilistas contemporâneos. Resta, então, questionar se, em um contexto em que progressistas aderem aos procedimentos constitucionais e à política como negociação, enquanto conservadores antecipam a inevitável e insuportável vitória total de seus adversários e, por isso, buscam derrubar a ordem vigente, descrever a comunidade política como “polarizada” não seria a maneira mais eficaz de, de fato, polarizá-la. Eis a armadilha de Carl Schmitt.

Referências

- BENJAMIN, W. Theories of German Fascism: On the Collection of Essays War and Warrior, Edited by Ernst Jünger. *New German Critique*, [s. l.], v. Special Walter Benjamin Issue, n. 17, p. 120–128, 1979.
- BUENO, R. *Uma interpretação conservadora-revolucionária de Carl Schmitt*. Madrid: Dykinson, 2018.
- FISHER, M. *Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

- FRANÇOIS, S. *Géopolitique des extrêmes droites: logiques identitaires et monde multipolaire*. Paris: le Cavalier bleu éditions, 2022. (Géopolitique).
- FRANÇOIS, S. *La Nouvelle Droite et le nazisme, une histoire sans fin: Révolution conservatrice allemande, national-socialisme et Alt-Right*. 1. ed. Lormont: Editions Le Bord de l'eau, 2024.
- GROSS, R. *Carl Schmitt et les Juifs*. 1. ed. Paris: Presse Universitaire de Paris, 2005.
- HAFFNER, S. *Um Tal de Adolf Hitler*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1985.
- HITLER, A. *Minha Luta*. [S. l.]: Centauro, 2001.
- HUBER, F. *Promise me You'll Shoot Yourself: The Mass Suicide of Ordinary Germans in 1945*. Melbourne: Text, 2019.
- JOUANJAN, O. Et si l'on ne faisait rien de Carl Schmitt ? *Philosophiques*, Paris, v. 39, p. 475, 2012.
- JÜNGER, E.; SCHMITT, C. *Briefe 1930-1983*. [S. l.]: Klett-Cotta, 1999.
- KALBERG, S. The Origin and Expansion of Kulturpessimismus: The Relationship between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany. *Sociological Theory*, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 150-164, 1987.
- KERVEGAN, J.-F. *Que faire de Carl Schmitt?* [Paris: Gallimard.], 2011.
- MEIER, H. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. Tradução: J. Harvey Lomax. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- MOHLER, A. *The Conservative Revolution in Germany, 1918-1932*. [S. l.]: Radix, 2018.
- MOUFFE, C. *Sobre o político*. 1ª edição. [S. l.]: WMF Martins Fontes, 2015.
- SCHMITT, C. *Les trois types de pensée juridique*. Tradução: Mira Köller. Paris: PUF, 2015. (Quadrige).
- SCHMITT, C. The Age of Neutralizations and Depoliticizations. In: *The concept of the political expanded edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007a. p. 80-97.
- SCHMITT, C. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007b.
- SCHMITT, C. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Westpor: Greenwood Press, 1996.

- SEIDMAN, S. Modernity, Meaning, and Cultural Pessimism in Max Weber. *Sociological Analysis*, [s. l.], v. 44, n. 4, p. 267–278, 1983.
- SPENGLER, O. *The decline of the west*. 2013.
- STAWIARSKI, E. Aleksandr Dugin: ‘I see no reason why we should not use nuclear weapons’. In: *The Spectator*. 3 jan. 2024. Disponível em: <https://www.spectator.co.uk/article/i-see-no-reason-why-we-should-not-use-nuclear-weapons-an-interview-with-russian-philosopher-aleksandr-dugin/>. Acesso em: 2 jun. 2024.
- STERN, F. *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1974.
- STRAUSS, L. German Nihilism. *Interpretation*, [s. l.], v. 26, p. 353–378, 1999.
- STRAUSS, L. Notes on the Concept of the Political. In: *The concept of the political*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. p. 92–122.
- TEITELBAUM, B. R. *War for Eternity: Inside Bannon’s far-right circle of global power brokers*. New York: Dey Street Books, 2020.
- WEGNER, B. The Ideology of Self-destruction Hitler and the choreography of defeat. *German Historical Institute London Bulletin*, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 18–33, 2004.
- ZARKA, Y. C. Against the Rehabilitation of Carl Schmitt, the Nazi. *Cites*, Paris, v. 17, n. 1, p. 145–148, 2004.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Os textos aqui reunidos foram apresentados no XX Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em Recife em outubro de 2024, centrados no tema “**Extremismos: reflexões sobre política, direito e democracia**”, com o intuito de aproveitar o momento privilegiado de intercâmbio entre diversos pesquisadores de vários lugares do país, bem como de estudantes presentes para discutir as diversas facetas do extremismo político e seus impactos na sociedade contemporânea.

