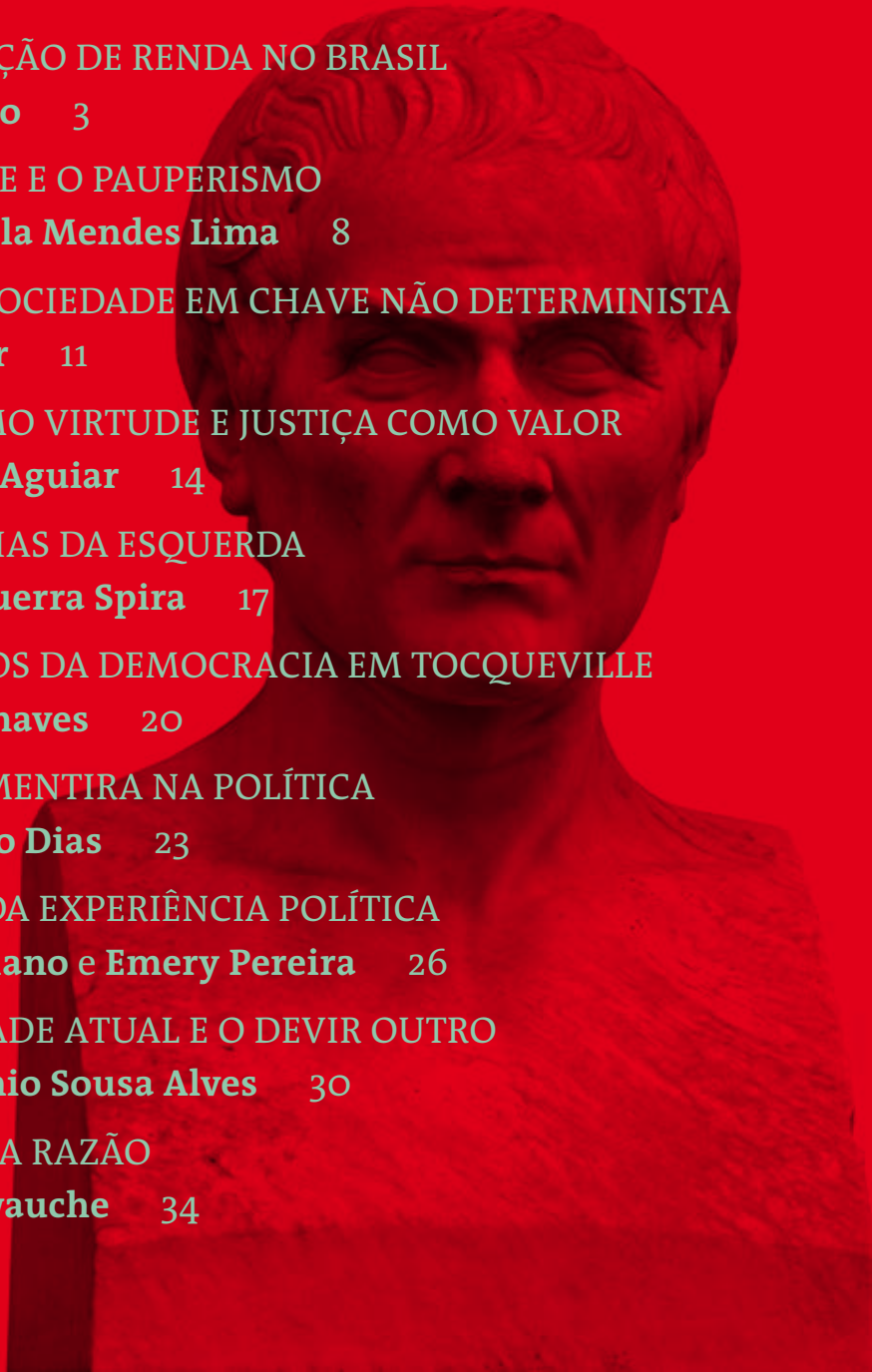


JORNAL DE

Rendos

- 1 CONCENTRAÇÃO DE RENDA NO BRASIL
Walter Paixão 3
- 2 TOCQUEVILLE E O PAUPERISMO
Paula Gabriela Mendes Lima 8
- 3 POLÍTICA E SOCIEDADE EM CHAVE NÃO DETERMINISTA
Felipe Freller 11
- 4 JUSTIÇA COMO VIRTUDE E JUSTIÇA COMO VALOR
Odilio Alves Aguiar 14
- 5 AS PATOLOGIAS DA ESQUERDA
Luis Fabio Guerra Spira 17
- 6 OS CAMINHOS DA DEMOCRACIA EM TOCQUEVILLE
Rosângela Chaves 20
- 7 VERDADE E MENTIRA NA POLÍTICA
Lucas Barreto Dias 23
- 8 OS LIMITES DA EXPERIÊNCIA POLÍTICA
Geraldo Adriano e Emery Pereira 26
- 9 A BRUTALIDADE ATUAL E O DEVIR OUTRO
Marco Antonio Sousa Alves 30
- 10 HISTÓRIAS DA RAZÃO
Thomaz Kawauche 34



NOTA DO EDITOR

A partir desta edição o Jornal de Resenhas passa a ser editado somente na versão digital, por intermédio de uma parceria da Discurso Editorial com a República do Livro. As resenhas publicadas são enviadas pelos autores, submetidas à análise e aceitas pelo Conselho Editorial. O conteúdo das resenhas é de responsabilidade única dos seus autores. As matérias publicadas aqui também se encontram em www.jornalderesenas.com.br. Os recursos para a edição e manutenção do jornal virão das assinaturas anuais, para as quais contamos com a participação do maior número possível de leitores.

CONSELHO EDITORIAL

André Vitor Singer (USP)
Ildeu de Castro Moreira (UFRI)
Fernando Antonio Pinheiro Filho (USP)
José Castilho Marques Neto (UNESP)
Laura de Mello e Souza (USP)
Luiz Fernando Franklin de Mattos (USP)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Ricardo Musse (USP)
Samuel Titan Jr. (USP)
Sérgio Miceli (USP)
Wander Melo Miranda (UFMG)

Editor responsável:

Milton Meira do Nascimento
Contato: editorial@jornalderesenas.com.br

Direção de arte e diagramação

Marcelo Girard
Caligrafia do logotipo
Amílcar de Castro

Projeto gráfico original

Eliane Stephan

Desenvolvimento original

Fernando Caro



discurso editorial

Discurso Editorial

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

Cidade Universitária, Butantã

CEP 05508-010, São Paulo-SP

Telefone: (11) 3091-0079

e-mail: editorial@jornalderesenas.com.br



Bookseller_1919

ISSN 1984-6282

Imagem da capa_ Jean-Jacques Rousseau by James Pradier, Jardin Botanique

Concentração de renda no Brasil

Como seria possível pensar na redução da pobreza absoluta

UMA HISTÓRIA DE DESIGUALDADE

A concentração de renda entre os ricos no Brasil – 1926-2013

Pedro H. G. Ferreira de Souza

HUCITEC EDITORA, 2018, 421 páginas

No capítulo 5 de *Uma história de desigualdade*, considerado o coração da pesquisa, Souza apresenta o retrato da concentração da renda entre os ricos no Brasil em um período de 69 anos, compreendido entre 1926 e 2013.

Por definição, em ordem decrescente na escala da distribuição, ‘ricos’ são o 0,1% dos declarantes, com renda média anual de pouco mais de R\$2,8 milhões, e mensal de quase R\$235 mil; o 1% dos declarantes, com renda média anual de R\$ 636 mil, e mensal de R\$ 53 mil; os 5% dos declarantes, com renda média anual de R\$ 230 mil, e mensal de R\$ 19 mil; os 10% dos declarantes, com renda média anual de R\$ 140 mil, e mensal de R\$ 12 mil; para os 15% dos declarantes, incluídos também na categoria dos ‘ricos’, Souza não informa a renda. Os ‘não ricos’ são os restantes 85% dos declarantes.

Ele analisa o movimento da renda no interior do universo total dos ricos, mas esclarece que o foco principal da pesquisa é o estrato de renda do 1%. Por que o 1%? Porque, segundo explica, “trata-se de um estrato numeroso e rico o suficiente para ter alta visibilidade e grande capacidade de afetar tanto o nível quanto a dinâmica da desigualdade mesmo quando se considera a distribuição como um todo”. Na realidade, esse estrato não é tão numeroso, pois correspondia em 2013 a cerca de 136 mil declarantes do IRPF. Mas é numeroso ‘o suficiente’ para afetar tanto o nível como a dinâmica da desigualdade da distribuição como um todo.

É perturbador o fato de que um trabalhador brasileiro, ganhando à época o salário mínimo mensal de R\$ 678,00, precisaria trabalhar por mais de 28 anos para ganhar R\$ 235.000,00, que é o equivalente ao que ganhava em um único mês alguém que integrava o estrato superior do 0,1% de declarantes. Mas era já perturbador havia tempo, especialmente desde que os estudos do grupo Piketty sobre o Brasil vieram a público, amplificando a

notícia sobre o tamanho da nossa desigualdade. Por isso, é preferível destacar o fato de que, a partir deste livro, não apenas reforçamos o conhecimento de que somos um dos países mais desiguais do planeta, mas passamos a ter prova qualificada, nunca anteriormente apresentada, de que a concentração de renda no topo da distribuição, em mãos de um número relativamente pequeno de pessoas, possui uma longa história no Brasil: em 2013, havia décadas que os 10% mais ricos se apropriava de quase 50% da renda total do país, e os 50% mais pobres ficava somente com pouco mais de 10%. Mais importante: em 40 dos 69 anos de pesquisa, a curva de participação do estrato mais representativo dos ricos na renda do país não mostra nenhuma tendência de diminuição ou aumento. De fato, o 1% mantém-se firme na apropriação de 20% a 25% da renda nacional.

Armado da história da dinâmica de longo prazo da nossa desigualdade, que apresenta este caráter inercial, Souza derruba facilmente a tese da ‘curva Kuznets’, que inspirara Geraldo Langoni nos anos 1970, durante a ditadura militar, em sua empreitada para justificar as desigualdades salariais da época. Para Langoni, o aumento da desigualdade era produto natural de um ‘contexto de rápido crescimento, urbanização e industrialização’, que logo atingiria um ponto, a partir do qual a desigualdade recuaria. Porém, argumenta Souza, “a piora da concentração de renda [assim como o estancamento dessa piora] ocorreu antes das altas taxas de crescimento trazidas pelo ‘milagre econômico’. Já havia piorado, “em momento de ajuste recessivo, arrocho salarial, perseguições políticas e violenta reforma institucional”. Em outras palavras, Langoni situa a dinâmica de piora da concentração das rendas e o conseqüente aumento da desigualdade, em um ponto da linha do tempo (o “milagre econômico”), em que esta piora não podia estar lá, porque já havia estancado um pouco antes! Portanto, longe dos fatos, ele procurava acenar para a opinião pública com a ideia de que era preciso aceitar sacrifícios no presente, em nome da certeza de prosperidade no futuro. Souza fortalece seu argumento, mostrando gráficos de crescimento econômico de outros países, desenvolvidos e em desenvolvimento, em que não há o mais remoto sinal da presença do “U invertido” de Kuznets.

As narrativas benignas, ao atribuírem função determinante a variáveis estruturais na diminuição da desigualdade (tecnologia, aumento de produtividade do trabalho, via qualificação da mão de obra), enxergam somente aquilo que Piketty chama de ‘forças convergentes’ de longo prazo, atuando no sentido de aproximar os extremos da distribuição. As narrativas críticas de viés marxista, ao atribuírem também peso determinante a variáveis estruturais de longo prazo para aumentar a desigualdade, enxergam somente as ‘forças divergentes’, atuando para aprofundar o fosso que separa os extremos da distribuição. Já Souza, seguindo Piketty, parece propor que se avalie a ação destas ‘forças’ – convergentes ou divergentes – no chão duro dos dados econômicos, sociais e políticos, em suas curvas de curto

e longo prazos; e se considere que, no caso da desigualdade brasileira entre ricos e não ricos, não estaríamos diante de forças convergentes ou divergentes, mas de forças “conservadoras” da situação de desigualdade. Como explicar tal situação?

Se, por um lado, a curva crítica de Souza, sobre a concentração de renda entre os ricos no Brasil nas últimas décadas, permite proclamar a falsidade da tese langoniana de um futuro menos desigual para o país nos anos 1970, por outro lado, ela permite também proclamar a falsidade da tese petista de que, durante os governos de Lula, o país teria assistido a uma diminuição da desigualdade, com o surgimento de uma nova classe média. Se fosse fato, a concentração teria recuado. E não recuou um milímetro, porque as transferências de renda para os estratos inferiores da distribuição não saíram dos estratos do topo.

A concentração de renda no topo é inercial e, ao mesmo tempo, relativamente estável. É inercial, porque sua curva representa um movimento constante ao longo do tempo, dentro de uma banda de apropriação da renda que flutua entre os 20% e os 25% da renda nacional. É também instável, podendo apresentar eventuais alterações, derivadas das curvas dos subgrupos que a compõem. Em outras palavras, os percentuais de participação de cada subgrupo mais rico alteram-se para mais ou para menos, sem alterar, fora da banda, o percentual de participação da totalidade dos 1% no topo em uma espécie de jogo de soma zero. O mesmo se aplica a todos os estratos da distribuição, e serve para entender o que realmente significou o surgimento da “nova classe média” brasileira. Dado que, nos “anos de ouro” dos governos de Lula, houve um aumento das participações dos 10% mais pobres, simultaneamente a um aumento da participação dos 10% mais ricos na renda nacional, isto demonstra, segundo Souza, que as transferências de renda para os estratos mais pobres não podem ser tomadas como exemplo de redução da desigualdade – não pelo valor pouco expressivo que representam, mas pelo nada de redução da desigualdade que produzem na relação do topo com o restante da distribuição. De qualquer modo, o pesquisador verifica que historicamente há flutuação, pontos da curva de maior ou menor desigualdade; e que, nas duas ditaduras do século passado, 1937 e 1964, houve aumento da desigualdade com o crescimento mais que proporcional das rendas do topo.

Por que a desigualdade não diminui?

Diante da afirmação de Souza de que seus estudos o levam a concluir pela existência de uma ‘determinação institucional’ para a desigualdade brasileira (não estrutural, portanto), devemos nos lembrar sempre que, por definição, esta desigualdade expressa a contraposição entre o 1% dos mais ricos e os 85% dos não ricos. Obviamente, se há uma “instituição” determinante da desigualdade brasileira, esta é a instituição ‘ricos’. Diz ele: “Em condições

minimamente democráticas, a concentração no topo apresenta forte caráter inercial, pois os mais ricos dispõem de recursos políticos e econômicos que facilitam a organização em grupos capazes de exercer poder de veto e barganhar em posições vantajosas”.

Souza parece endossar a tese de Alston de que houve um aumento da sensibilidade do poder público às demandas dos mais pobres, pondo em marcha programas de inclusão social, mas reafirma que o que importa mesmo assinalar é o nível e a estabilidade da concentração da renda no topo. E, portanto, não há como falar em guinada redistributiva do Estado brasileiro, como muitos acreditaram. Até porque, esta incorporação de novas demandas ocorreu sem que tivessem sido extirpados antigos privilégios.

Os ricos têm meios legais e transparentes de obter e manter privilégios, via manipulação de instituições. É o caso da expansão das isenções de pagamento do imposto de renda, considerada por Souza o principal fator de aumento da desigualdade no período 2006-2013 – os rendimentos isentos cresceram de 45% para 50% e, com isso, tornaram-se a principal fonte de renda do 1% mais rico; é também o caso da obtenção de crédito subsidiado, mediante acesso aos recursos do BNDES e do FAT (Fundo de amparo ao trabalhador), para financiamento de projetos ditos de interesse nacional – como os dos “campeões nacionais”. Anunciados como parte de uma estratégia tipo *Brasil Grande*, o fato é que, ao fim e ao cabo, esses projetos e seus patrocinadores acabaram no noticiário policial.

Conclusões ambíguas

Depois de guiar o leitor por caminhos pavimentados de dados estatístico-tributários sobre a renda dos brasileiros, Souza o coloca diante de uma verdade demonstrada e, *pour cause*, trágica: a média da concentração da renda entre os ricos no Brasil, calculada em 23% da renda nacional dos últimos 69 anos, é inercial e não há sinais de que possa diminuir no futuro. Por que é trágica? Porque o poder concentrado nas mãos do 1% do topo da distribuição é suficiente para que os mais ricos protejam suas posições, impedindo mudanças no arcabouço institucional vigente, que possam promover redução da desigualdade entre nós. Aliás, Souza afirma que não há registro de casos concretos de países que, partindo de um grau de desigualdade tão alto quanto o do Brasil, tenham avançado de forma gradual e tranquila até o percentual próximo ao de um país europeu típico como a França, em torno de 10%.

Sensível ao caráter sistêmico, à complexidade e rigidez natural das instituições sociais, particularmente da instituição mercado, o autor recomenda cautela a quem se sinta justamente indignado com a desigualdade. Ele acha possível operar redistribuição entre as camadas pobres da sociedade, como fizeram os governos de centro-esquerda e esquerda, aumentando renda e reduzindo a pobreza absoluta, mas considera isto mera ‘acomodação’,

nada tendo a ver com o que seria uma verdadeira redistribuição, a redistribuição entre ricos e não ricos. E “...dada a intensidade da concentração de renda no topo”, Souza acha “... difícil fugir ao pessimismo quanto à questão distributiva”.

Sem a ajuda do conceito de “luta de classes”, para nomear o suposto fator determinante da desigualdade e da miséria a ser neutralizado, Souza nomeia um combo de fatores: “...o efeito combinado e cumulativo de uma série de políticas e programas, de pequenas e grandes decisões”; e adverte que somente palavras retóricas e “vontade política” são insuficientes para vencer este complexo conservador. É verdade que ele se solidariza à tese, segundo a qual, somente a ação de forças exógenas extraordinárias, como as desencadeadas pela Segunda Guerra Mundial nos Estados Unidos e na Europa, podem abalar as estruturas sociais, rompendo arcabouços institucionais caducos, para abrir espaço a reformas profundas. Mas compara mal, com este fator de ruptura, a relação verificada entre os ciclos políticos do país e as alterações de curto prazo da nossa curva de desigualdade. Na verdade, forças extrainstitucionais de mudança efetiva, nunca tivemos no Brasil. Como as revoluções do século XX, em várias partes do mundo...

Por outro lado, parece equivocada qualificar de “loucura” uma vontade política que se proponha a neutralizar rapidamente as forças conservadoras do *status quo*. O leitor pode ser tentado a perguntar: pode-se chamar de loucura a ‘vontade política’ que tem estado por trás da ‘...série de políticas e programas, de pequenas e grandes decisões’ que sustentam a desigualdade crônica do Brasil? Talvez o problema não seja a ‘vontade política’ enquanto tal, mas a narrativa que esta vontade venha a escolher para se referir ao objetivo de reduzir a desigualdade. Não pode ser a narrativa benigna, porque esta nega a existência da polarização e suas consequências; e não pode ser a narrativa crítica, porque esta se limita a anunciar a tragédia.

WALTER PAIXÃO é ex-analista tributário da Receita Federal do Brasil

Tocqueville e o pauperismo

○ marchar para uma pobreza de massa

DEMOCRACIA E MISÉRIA

Helena Esser dos Reis (Org.)

EDITORA ALMEDINA/DISCURSO EDITORIAL, 2020, 208 páginas

No início do século XIX, o capitalismo já se manifestava como prosperidade e abundância de riquezas em diversas nações, mas, ao seu lado, crescia um tipo de pobreza de massa, uma nova espécie de miséria. Alexis de Tocqueville, pensador crítico do estado social moderno democrático e de suas ambiguidades, analisa esse fenômeno aparentemente paradoxal e inexplicável no seu texto *Ensaio sobre o Pauperismo*, traduzido pela primeira vez para o português pela professora Helena Esser dos Reis e publicado, em 2020, na obra *Democracia e Miséria*. O primor da tradução do texto tocquevilliano nessa obra se complementa com uma seleção de artigos de renomados estudiosos sobre o pensamento de Tocqueville, abrindo espaço para um debate fundamental do nosso tempo que é pensar o capitalismo e a justiça social.

O *Ensaio sobre o Pauperismo* é um texto pouco conhecido pelo leitor brasileiro. Ele foi escrito entre 1835 e 1837, período em que o Livro I de *A Democracia na América* foi publicado e Alexis de Tocqueville se preparava para escrever o Livro II dessa obra. Marcelo Jasmin, no prefácio de *Democracia e Miséria*, destaca que o ensaio tocquevilliano é um desdobramento das reflexões do filósofo em relação à igualdade de condições como fato primordial da democracia moderna e a experiências que ele observa do capitalismo, especialmente em viagens pela Inglaterra.

Tocqueville divide o ensaio em duas partes. Na primeira, em diálogo com o pensamento de Rousseau, o filósofo apresenta uma breve história sobre o desenvolvimento progressivo do pauperismo na modernidade e reflete sobre alguns meios que foram utilizados para combatê-lo. Ele remonta às origens das sociedades humanas, historicizando a desigualdade social em diversas forma de sociedade, e conclui que essa “nova” pobreza de massa do estado moderno democrático é necessariamente produzida pelo sistema capitalista.

Anteriormente à sociedade moderna, a população vivia sem muitas necessidades e, na maioria das vezes, a terra bastava. No decurso do tempo, novas necessidades, gostos e prazeres foram introduzidos no mundo. Todos buscavam mais conforto e bem-estar com prazeres materiais que os séculos precedentes não conheciam, afirma Tocqueville. Nessa busca, muitos trabalhadores abandonavam a agricultura, migravam para as atividades nas indústrias localizadas em centros urbanos e aceitavam viver e trabalhar em condições precárias na esperança de alcançar uma vida com maior conforto. Os grandes proprietários buscam uma vida mais ordenada e com mais supérfluos, e a classe industrial se fortalece e se enriquece sobremaneira.

Para Tocqueville, todo este movimento é uma marcha inevitável que decorre do crescimento econômico voltado para a alta produção de bens destinados a satisfazer as novas necessidades de bem-estar. Quanto mais próspera economicamente uma nação, observa o filósofo, mais ela ostenta vidas de conforto para uma parte da população e mais produz novas misérias para a outra parte, que não consegue ter suas necessidades atendidas. É um movimento inevitável, afirma Tocqueville, mas que pode ser amenizado não com a institucionalização de um sistema legal de caridade, mas com soluções que ele apresenta no segundo ensaio, não acabado e não publicado, como a participação dos lucros das fábricas pelos operários, a criação de caixa de poupanças dos pobres e o estabelecimento de bancos de créditos.

O professor Jean-Louis Benoît, grande referência sobre o pensamento Tocqueville, inicia o debate da obra *Democracia e Miséria*, refletindo sobre o contexto desse *Ensaio sobre o pauperismo* brevemente apresentado acima. Para Benoît, é fundamental considerar que o termo pauperismo é utilizado na Inglaterra para referir-se ao novo fenômeno causado pelas mudanças que decorrem das sociedades industriais. O pauperismo refere-se ao operário ou indigente – o proletário – que não possui nada e diferencia-se do camponês que, mesmo pobre, pode satisfazer suas necessidades pela terra. Essa nova figura instiga Tocqueville a pensar medidas para amenizar suas condições, e suas reflexões inserem-se num contexto da vida do filósofo em que ele busca começar uma carreira política e realiza efetivas intervenções na luta contra a pobreza e a miséria como a defesa da realização da linha Paris-Cherbourg.

Benoît nos apresenta um Tocqueville que pensa demandas de justiça social e que suscita questões como as que Marta Nunes coloca em seu artigo sobre como determinar o princípio da assistência como direito, como ver o “outro” – o pobre que muitas vezes é objeto do desejo de eliminação do horizonte de visibilidade –, como dar uma possível solução para a pobreza diante do sucesso do progresso e consolidação do sistema capitalista. Esses são pontos fundamentais e contemporâneos para pensarmos a experiência do nosso tempo.

Também refletindo a partir de uma interrogação, Helena Esser, no seu artigo que compõe a obra *Democracia e Miséria*, questiona as condições para a conservação de uma democracia

num estado social fortemente marcado pela pobreza. Para Helena, o pauperismo viola a própria democracia que, nos termos do pensamento toquevilliano, se sustenta na harmonia entre a igualdade e a liberdade, pois a miséria da população viola tanto a igualdade social como impede as condições políticas de liberdade.

Karlfriedrich Herb traz no seu artigo reflexões sobre os argumentos de Tocqueville em relação à democracia e sua base de sustentação nessa harmonia entre igualdade e liberdade, apresentando um pouco da recepção do autor na Alemanha atual. E Julián Sauquillo evidencia como o tema da miséria pode ser visto metodologicamente no contexto do pensamento toquevilliano.

E, por fim, a partir da leitura do *Ensaio sobre o pauperismo*, Eric Keslassy e Juan Manuel Ross irão abordar nos seus artigos reflexões econômico-políticas do pensamento toquevilliano como um problema-chave do seu tempo. Tocqueville tem consciência da importância do crescimento industrial da sociedade moderna e sabe que paradoxalmente, este crescimento gerará agruras como o latente desenvolvimento de uma pobreza de massa. Para Keslassy, não se está debatendo apenas um problema do passado, mas também perigos do futuro.

Juan Ross afirma que Tocqueville desvia dos otimistas liberais do início do século XIX em relação ao progresso das sociedades capitalistas e industriais, e apresenta remédios para o pauperismo muito próximos dos associativismos republicanos. É um autor que cada vez mais, para os estudiosos de seu pensamento, se apresenta como um pensador que não defende uma tradição liberal ou republicana, mas dialoga com elas a fim de apresentar um pensamento crítico da sociedade moderna que é a sociedade política de nosso tempo.

PAULA GABRIELA MENDES LIMA é pós-doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, doutora em filosofia política e mestre em direito pela Universidade Federal de Minas Gerais e consultora em direito constitucional da Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais.

Política e sociedade em chave não determinista

Uma abordagem inovadora sobre os significados da política e sua relação com a sociedade

ESTADO E DEMOCRACIA: UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA POLÍTICA

André Singer, Cícero Araújo e Leonardo Belinelli

EDITORA: ZAHAR, 2021. 300 páginas

Apesar de seu subtítulo, *Estado e democracia: uma introdução ao estudo da política*, de André Singer, Cícero Araújo e Leonardo Belinelli, é muito mais do que uma introdução ao assunto. Sem deixar de introduzir temas e conceitos fundamentais aos estudantes da política, a quem o livro é dedicado, a obra apresenta uma abordagem inovadora sobre o desenvolvimento entrecruzado do Estado e da democracia ao longo da História ocidental. Resulta dessa abordagem uma perspectiva instigante sobre os significados da política e sua relação com a sociedade.

A premissa é que “o conflito de classes é (...) pedra de toque para a compreensão dos eventos e das formas da política, sem, todavia, subsumi-la” (p. 12). Para pensar as diversas maneiras pelas quais a política foi condicionada pelos conflitos sociais ao longo da História, sem se reduzir, porém, a um mero reflexo da luta de classes, os autores mobilizam referências variadas, pegando emprestada de Gabriel Cohn a fórmula do “ecletismo bem temperado”. Consegue-se, assim, evitar ao mesmo tempo o insulamento da política em relação à sociedade, típico da ciência política neoinstitucionalista, e a negação da especificidade e da autonomia do político, característica de um marxismo ortodoxo e economicista. Está em jogo, em cada capítulo da obra, os diferentes graus e modos pelos quais a política nasce dos conflitos sociais e se autonomiza em relação a eles.

O Capítulo 1 trata da “invenção da política na Antiguidade clássica”, buscando extrair da experiência greco-romana uma primeira definição de política, baseada na leitura de Hannah Arendt sobre essa experiência histórica. Essa primeira definição é a da política como “prática coletiva da liberdade” – uma prática que se estrutura em “um espaço público no qual seres humanos livres e iguais se comprometem com um processo deliberativo” (p. 54). Sugere-se

que a política democrática é capaz de transcender as diferenças de riqueza e status no interior da *polis*, uma vez que, no espaço público da deliberação, todos os cidadãos são considerados como iguais, apesar daquelas diferenças. Entretanto, essa política democrática antiga não extirpava a hierarquia e a dominação da vida social: antes, elas se exacerbavam nos espaços externos à esfera política, particularmente no âmbito doméstico, onde escravos e mulheres eram dominados.

O Capítulo 2 aborda o surgimento do Estado moderno a partir do solo medieval. O Estado moderno fornecerá a base da segunda definição de política trabalhada pelo livro: a política como disputa pela direção do Estado, concebido por Weber a partir da reivindicação do monopólio da violência legítima. Os autores confrontam as teses de Marx, Engels e Perry Anderson sobre a relação do Estado absolutista com a nobreza e a burguesia, para concluir que o Estado conseguiu se sobrepôr às classes sociais, ao mesmo tempo em que se apoiava nelas. “Isso nos ajuda a compreender por que a política moderna é dotada de uma autonomia relativa em relação à economia, sem poder se desligar completamente dela” (p. 95). O Capítulo 3 aprofunda essa ideia ao tratar do desenvolvimento paralelo e interligado do Estado moderno e do capitalismo, ao mesmo tempo em que aponta contradições nessa parceria.

No Capítulo 4, as revoluções inglesa, americana e francesa são narradas à luz do conflito de classes em cada um desses países, mas o resultado enfatizado pelos autores é político: tratava-se de uma retomada da concepção de política como prática coletiva da liberdade, mas em um projeto civilizatório que tinha por horizonte “incluir *todos* os que estivessem sujeitos às leis do Estado” (p. 175), sem as exclusões presentes na Antiguidade. Ou seja, a aposta na capacidade de a política transcender as divisões da sociedade é dobrada.

Ao interpretar a trajetória da democracia moderna, os autores indicam ora a esperança de a política cumprir essa promessa, ora sua incapacidade de superar os entraves colocados pelo capitalismo. O Capítulo 5 sustenta que a incorporação dos trabalhadores à democracia culminou no Estado de bem-estar social, conferindo “suporte material aos enunciados da época das revoluções democráticas” (p. 197).

Contudo, o Capítulo 6 sugere que não é tão simples superar a lógica do capitalismo pela democracia. Argumenta-se, com Arendt, que o imperialismo, derivado do capitalismo, desorganizou o Estado-nação e a solidariedade de classe, engendrando o totalitarismo. No contexto atual, a “uberização” neoliberal instauraria um cenário análogo ao descrito por Arendt, suscitando novas ameaças autoritárias. Os autores fazem um balanço da literatura contemporânea sobre crise das democracias, concluindo que “eleições ainda podem funcionar para operar mudanças substantivas, revitalizando a democracia” (p. 243).

Em suma, mais do que simplesmente introduzir os conceitos fundamentais da política,

Estado e democracia oferece diferentes modelos, contextualizados historicamente, para pensar a relação entre política e sociedade, em uma chave não determinista.

FELIPE FRELLER é professor substituto de Ciência Política na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pesquisador associado ao Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron da École des Hautes Études en Sciences Sociales (CESPRA-EHESS).

Justiça como virtude e justiça como valor

Análise do julgamento de Eichmann em Jerusalém segundo Hannah Arendt

JUSTIÇA EM TEMPOS SOMBRIOS

Christina Miranda Ribas

Prefácio de Tercio Sampaio Ferraz

EDITORA DA UEPG, 178 páginas

Tendo por eixo o tema da ruptura totalitária, *Justiça em tempos sombrios* faz uma instigante reconstrução das principais preocupações de Arendt, com o intuito de investigar o que ela teria a dizer sobre a justiça, a partir de suas reflexões sobre as questões políticas fundamentais que aparecem em sua obra.

Nesse desiderato, a autora passeia com desenvoltura pelo pensamento de Hannah Arendt, costurando caminhos a partir de um ponto focal: o julgamento de Adolf Eichmann, em Jerusalém, relatado por Arendt em obra polêmica, de grande repercussão. O tema da justiça está, ali, subjacente, uma vez que, para Arendt, a realização da justiça é o propósito de um julgamento. Abordando os principais problemas jurídicos que o caso Eichmann apresentou, a obra apresenta a contraposição entre a percepção da justiça como uma virtude, própria da antiguidade, e a percepção da justiça como um valor, nascida com os modernos e vai encontrar seu apogeu na obra de Hans Kelsen. Para Christina Ribas, a ideia de que a justiça é um valor veio pouco a pouco a impregnar, de forma sub-reptícia, as diversas teorias contemporâneas da justiça. Como um valor entre outros, na imensa relatividade que caracteriza o contemporâneo, a justiça sofre uma espécie de perversão, perdendo seu significado e sua capacidade de iluminar o presente.

Isso fica evidente no julgamento de Eichmann, exatamente porque não haviam nem leis nem precedentes judiciais para o genocídio, brotando ali de forma contundente as perplexidades dos julgamentos do pós-guerra, relativos a crimes que se revestiam do manto da legalidade. Nesse sentido, como afirma Celso Lafer, assinando uma apresentação na forma de *Orelha*, um juízo determinante, baseado na subsunção, seria inadequado no contexto

da ruptura totalitária: “Isto não só porque não havia norma positiva aplicável mas também porque não cabia nem a *analogia juris* de princípios gerais, pois estes eram inexistentes e fugidios, nem a *analogia legis*, pois esta pressupõe a semelhança relevante, e nada, no passado dos precedentes, era semelhante ao Holocausto”. Para Arendt, o julgamento de Eichmann causou enorme perplexidade porque evidenciou que o sistema jurídico era não apenas insuficiente, mas completamente inadequado para lidar com o paradoxo de um *crime legal*.

A partir dessa constatação, aparece em *Justiça em tempos sombrios* uma reflexão interessante sobre a faculdade de julgar, central a Arendt nos últimos anos de sua vida, quando, após dedicar-se a pensar sobre a condição humana, ela voltou-se para a vida contemplativa, procurando investigar as faculdades fundamentais do espírito. Essa preocupação consubstanciou-se em *The Life of the Mind*, obra publicada postumamente, que deveria tratar do pensamento, da vontade e do julgamento, mas que não incluiu, como era o plano original de Arendt, esse último tema, uma vez que a morte a surpreendeu quando ela começaria a redigir a terceira parte da trilogia. Essa circunstância faz com que a obra de Christina Ribas enfrente um grande desafio, buscando investigar o tema da justiça, de que Arendt não tratou, a partir da reflexão de Arendt sobre a faculdade de julgar, por ela considerava a mais política das faculdades da mente, mas que ela não chegou a escrever.

Talvez por isso Tercio Sampaio Ferraz Jr., prefaciando a obra, que nasceu de tese de doutorado por ele orientada, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, tenha afirmado que a justiça na obra de Arendt é “um não-tema”. Buscando apoio em textos anteriores e navegando pelo conjunto da obra de Arendt, *Justiça em tempos sombrios* nos apresenta a faculdade de julgar de forma oposta à tradição, ancorada na intersubjetividade, a partir do juízo reflexionante estético kantiano, de cujo pensamento Arendt, tão a sua maneira, se apropriou. Nesse sentido, o julgamento é uma faculdade que o pensamento libera, podendo ser desenvolvida, aprendida a partir da experiência e cuja validade, proporcionada pela mentalidade alargada, exige do julgador que assuma a posição de um espectador entre outros, cujas posições tem que considerar; os espectadores só existem no plural, vivendo num mundo de *interdependência universal*; para Arendt, a *pluralidade* é a lei da Terra.

Assim percebida, a faculdade do julgamento, para Christina, se traduziria na ponte entre o pensamento e ação, ou, se quisermos, entre a teoria e a prática, constituindo-se numa chave de leitura importante para a obra de Arendt. Daí o livro ocupar-se, em sua terceira parte, do próprio acusado. Como é sabido, Arendt percebeu em Eichmann sua impressionante superficialidade, uma *ausência de pensamento*, uma irreflexão que a deixou perplexa. Ela, que ao escrever *Origens do totalitarismo* havia tratado o mal que ali aparecera como *radical*, apresenta em *Eichmann em Jerusalém* a tese oposta, a tão célebre e frequentemente mal compreendida tese da *banalidade do mal*. Deparando-se com Eichmann, Arendt concluiu

que apenas o bem pode ser radical, pois o mal não possui qualquer profundidade. Eichmann aparece como um exemplo da incapacidade de pensar que se espalha, de forma avassaladora, no mundo contemporâneo. Entre o pensar e o agir, diz Christina, há um abismo, cuja transposição é complicada justamente porque o mal não é radical, de tal modo que “no fenômeno totalitário, quando os seres humanos se tornaram supérfluos, a sombra projetada por alguns (...) ameaçou atingir toda a terra”.

Se a justiça é, como quer Hannah Arendt, e Christina Ribas ressalta, “a matter of judgment”, a importância da faculdade de julgar, tanto para a vida a vida contemplativa quanto para a vida ativa, torna-se imensa nas situações-limite, como aquelas que fizeram sua aparição nos períodos totalitários do século XX, mas que, a bem da verdade, se constituem em ameaças sempre presentes. Quando a *Constitutio libertatis* talvez nos falte, com o que poderemos contar? A obra procura compreender esse drama de nossos tempos, nas dobras de cujas sombras nos espiam imensas incertezas.

ODILIO ALVES AGUIAR é professor do departamento de filosofia da Universidade Federal do Ceará

As patologias da esquerda

Totalitarismo, adesismo reformista e populismo

CAMINHOS DA ESQUERDA

Elementos para uma reconstrução

Ruy Fausto

COMPANHIA DAS LETRAS, 2017, 208 páginas

Ruy Fausto presta um importante serviço ao debate político lúcido com seu livro *Caminhos da esquerda*. A partir da constatação de que há em curso, no Brasil e no mundo, uma “formidável ofensiva” da direita, o autor interpela as esquerdas patológicas quanto à responsabilidade que tiveram e têm nessa ofensiva. Seriam três as patologias que acometeram em maior ou menor grau muitos dos movimentos de esquerda nos últimos cem anos: totalitarismo, adesismo reformista e populismo. A primeira patologia teria caracterizado uma esquerda mais radical, identificada com o stalinismo e quejandos; a segunda marcou a trajetória, por exemplo, do “cardosismo”, da esquerda que se converte em seu oposto, anulando-se em benefício do *status quo*; a última identifica, embora de maneira *sui-generis*, o PT tardio. O que o autor pretende com essa tipologia é dissociar o projeto original da esquerda daqueles que, desde a Primeira guerra mundial, representaram-na em total alienação de suas pautas mais autênticas: “igualdade, liberdade, solidariedade, respeito mútuo entre cidadãos e governantes, justiça social”; trata-se, portanto, de defender uma esquerda que seja, por um lado, independente e infensa a todo totalitarismo, a todo adesismo, a todo tipo de laxismo na administração pública; e, por outro, comprometida intransigentemente com a democracia, com uma governança avessa à corrupção, com o anticapitalismo – sendo porém menos contrária ao Estado ou à propriedade privada e, mesmo, à propriedade privada dos meios de produção, do que à neutralização do grande capital: “ele não pode entrar em qualquer lugar e o seu peso tem de ser limitado” – e com uma pauta ecológica com vistas a equacionar os problemas do efeito estufa e dos riscos inerentes ao emprego da energia nuclear. Por não fornecer munição aos adversários, uma esquerda assim independente, democrática, não corrupta, não adesista e comprometida com pautas ambientais, seria bastante mais eficaz que as patológicas em combater as piores mazelas do capitalismo neoliberal, ou seja,

a desigualdade, o desemprego, a pobreza e a destruição do meio-ambiente. Com efeito, na arguta análise que faz tanto dos discursos ideológicos da direita quanto daqueles da esquerda, Ruy Fausto torna evidente o nexos entre as patologias da esquerda e a dita ofensiva da direita.

Feito o diagnóstico, impõe-se excogitar o projeto de uma esquerda independente. Mediante um discurso racional e comprometido com a verdade, essa esquerda ganharia, primeiro, os setores esclarecidos, os desorientados e os hesitantes da classe média, contingente em geral simpático às ideias da esquerda, mas avesso às das esquerdas patológicas nacionais; em seguida, alcançaria as camadas mais baixas da população, as bases dos movimentos sociais – urbanos e rurais – e dos sindicatos. Esse projeto envolveria reformas econômicas e políticas.

Reformas econômicas: anticapitalista, porém contrária ao comunismo e à abolição do Estado e da propriedade privada, a esquerda independente buscaria neutralizar o grande capital por meio da restauração do Estado de bem-estar social à maneira keynesiana e da fundação de uma sociedade democrática, organizada economicamente em regimes cooperativos a conviver com o Estado e com alguns capitais não-hegemônicos. Mais especificamente, a pauta econômica envolveria uma reforma tributária que onerasse por meio do imposto de renda os mais favorecidos em alívio aos menos favorecidos, anulando o atual mecanismo ilegítimo de transferência da riqueza nacional pública para os mais ricos; que tributasse lucros e dividendos de acionistas enquanto pessoas físicas; que combatesse a sonegação fiscal; que aplicasse menor imposto sobre o consumo ordinário e maior sobre o de artigos de luxo; que sobretaxasse, finalmente, heranças e transmissões de bens. A verba de monta proveniente dessas medidas seria direcionada para educação e saúde públicas. Para além da reforma tributária, uma reforma do Estado faria dele acionista majoritário nas grandes empresas, exigidas transparência, estruturação democrática e competência técnica; quanto às pequenas, organizar-se-iam cooperativamente, com participação de funcionários e consumidores na direção dos negócios. Reformas agrária e urbana seriam consumadas, porém sem violências contra particulares.

Reformas políticas: uma democracia representativa, matizada por algum grau de participação direta, consubstanciaria, internamente, a independência do processo político contra o exercício do poder econômico desmesurado e, externamente, uma diplomacia independente e altiva, intransigente com regimes totalitários ou populistas e respaldada na defesa dos interesses nacionais por forças armadas imbuídas de espírito democrático e progressista. Ainda do ponto de vista político, assumir-se-ia uma agenda ecológica favorável às energias renováveis e contrária ao uso de energia nuclear ou fóssil.

Conservar o Estado, alguma forma de mercado e, mesmo, a propriedade privada equivale a inverter a fórmula marxista segundo a qual o comunismo seria visto como necessidade

histórica; para Fausto, a história não caminha na nossa direção: pelo contrário, da revolução poderão advir novas formas de regressão, e a isso é preciso estar atento. Nesse sentido, o comunismo é que seria utópico, ao passo que o projeto esboçado em *Caminhos da esquerda* – sem prejuízo das justificadas críticas a fazer ao capitalismo e às consequências do grande capital: desigualdade, desemprego e ameaça ambiental – seria realista, possível e contingente. Além de apontar para a importância de uma nova filosofia da história para bem fundamentar seu projeto, Ruy Fausto não deixa de sugerir caminhos tanto para uma nova economia política quanto para uma nova antropologia. Naquele caso, trata-se de substituir a teoria marxista da mais-valia, mas, não, por exemplo, a ideia de que a riqueza do capitalista não se legitima pelo seu trabalho, porquanto ela se autonomize de todo trabalho, vez que nasce do próprio capital em desobediência ao modelo de “circulação simples”; neste, de postular uma antropologia que não seja nem otimista, nem pessimista, que, sem deixar de pautar tendências altruístas, não evite reconhecer os reclamos do “individualismo” e, mesmo, do egoísmo individualista.

O que se depreende da leitura é que o livro de Ruy Fausto prima pelo compromisso com a tolerância, com a verdade e com o ideário de uma esquerda lúcida, democrática e ética, não apenas porque ciente dos seus limites e de suas perversões patológicas possíveis, mas, sobretudo, porque ancorada em um projeto nacional de autonomia política perante os interesses do grande capital e de uma direita destrutiva e imoral.

LUIS FABIO GUERRA SPIRA é doutorando do departamento de filosofia da USP

Os caminhos da democracia em Tocqueville

DO INTERESSE À PAIXÃO NA POLÍTICA

Uma trajetória filosófica de Alexis de Tocqueville

Paula Gabriela Mendes Lima

EDITORA APPRIS, 2020, 220 páginas

Autor do clássico *A democracia na América*, publicado em dois volumes na primeira metade do século XIX, o francês Alexis de Tocqueville (1805-1859) trouxe uma contribuição fundamental à teoria política com sua análise sobre a democracia, que ele classificava não apenas como um regime político baseado na soberania popular, mas sobretudo como um estado social assentado na igualdade de condições. Essa forma de interpretar a natureza da democracia trazia implicações importantes porque demandava levar em conta, além de fatores sociais e econômicos, elementos culturais. Mais do que isso, tratava-se de compreender que o processo de aprofundamento da igualdade de condições característico da modernidade e que conduzia ao estado social democrático acarretava uma mudança profunda nas relações humanas e com isso propiciava o surgimento de um novo imaginário e também de um novo “tipo” humano: o *homo democraticus*.

Esse homem democrático – em contraposição ao “tipo” aristocrático, que se via preso a uma rígida cadeia hierárquica de afiliações e dependências – era caracterizado por Tocqueville, em linhas gerais, como extremamente individualista e preocupado, acima de tudo, com o seu bem-estar material e a sua vida privada. Qual seria, então, o vínculo que poderia reunir na esfera pública, nas modernas sociedades democráticas, esses indivíduos cuja disposição é permanecerem isolados entre si? O que poderia evitar a desagregação do tecido social decorrente desse contexto de radical atomização dos indivíduos que parece ser, conforme o diagnóstico de Tocqueville, uma tendência natural das democracias modernas?

O livro *Do interesse à paixão na política – Uma trajetória filosófica de Alexis de Tocqueville* (Appris Editora, 2020), de Paula Gabriela Mendes Lima, procura uma resposta a essas questões a partir de uma análise original e muito bem fundamentada das categorias políticas do interesse e da paixão dentro do pensamento tocquevilliano. A hipótese desenvolvida por Paula – o livro é fruto da sua tese em Filosofia Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG),

defendida em 2018 – é a de que ambas as categorias operam como princípios que propulsionam a ação política do *homo democraticus*, sendo fundamentais para compreender o funcionamento e a conservação das democracias modernas. Na sua pesquisa, Paula Lima optou por seguir um percurso linear na trajetória investigativa de Tocqueville acerca da democracia, explorando as várias acepções que o termo “interesse” ganha primeiramente na *Democracia na América* de 1835 e, depois, na continuação da obra, publicada em 1840. No último capítulo do livro, a autora dedica-se à mudança de ênfase do interesse para a paixão percebida na reflexão tocquevilliana, tendo como base os *Souvenirs*, um texto histórico-memorialístico em que Tocqueville examina o cenário político da França a partir dos acontecimentos em torno da Revolução de 1848 e também de sua própria performance como ator político, tanto no parlamento francês quanto na sua breve experiência como ministro das Relações Exteriores do regime presidencialista de Luís Napoleão Bonaparte, sobrinho de Napoleão Bonaparte.

Apoiando-se nas suas observações da sociedade e das instituições norte-americanas durante a sua viagem pelos Estados Unidos da América no começo da década de 1830, Tocqueville chegou à constatação, segundo Paula Lima, de que o vínculo político que une os indivíduos das modernas sociedades democráticas é baseado no interesse. “O interesse impulsiona o homem a participar da vida política e a agir no espaço público”, afirma a autora (LIMA, 2019, p. 62). No entanto, como se disse anteriormente, o conceito de interesse assume múltiplos sentidos ao longo da obra tocquevilliana – “não é um conceito monolítico [...], mas um aglomerado de espécies”, acentua Paula Lima (LIMA, 2019, p. 62). Há o interesse particular, que é a base da constituição moral e o principal móvel da ação dos indivíduos democráticos, uma vez que estes agem tendo em vista principalmente aquilo que lhes é útil e vantajoso. Mas essa motivação egocêntrica é contrabalançada pelo interesse comunal – relacionado ao interesse específico de um determinado corpo social (o modelo apresentado por Tocqueville são as comunas norte-americanas da região da Nova Inglaterra, as quais, na primeira metade do século XIX, contavam com uma forte participação popular na deliberação em praça pública dos assuntos de interesse público local) – e pelo interesse nacional, vinculado às questões da nação como um todo.

Assim, o interesse se alça, escreve a autora, “como o princípio da ação e da razão na democracia” (LIMA, 2019, p. 99). O homem democrático age por interesse, mas compreende racionalmente que a obediência à legislação e o sentimento de patriotismo lhe são úteis porque lhe interessa conservar a ordem social, a coesão da coletividade na qual está inserido e a prosperidade do seu país. E também tem consciência de que a sua atuação como cidadão tem utilidade para assegurar os seus interesses no âmbito político (cf. LIMA, 2019, p. 100). No entanto, lançando mão da terminologia de Christian Laval, Paula Lima questiona se a defesa do interesse como “categoria política indispensável” para a compreensão do funcionamento da sociedade democrática tornaria Tocqueville uma espécie de apologista de um tipo de utilitarismo democrático. E aqui entra uma

outra noção de interesse explorada por Tocqueville, a do “interesse bem compreendido”, que permite conceber as bases que sustentam a democracia para além do mero utilitarismo.

O interesse bem compreendido consiste em um cálculo racional por parte do homem democrático que chega à conclusão de que agir em prol do bem comum é essencial para preservar seu próprio autointeresse, mesmo que essa atitude exija uma contenção dos seus desejos e de suas paixões para a conservação da harmonia social. Tocqueville combina, dessa forma, as ideias de interesse e de virtude, estabelecendo, como argumenta Paula Lima, uma “relação dialética entre virtude e interesse” (LIMA, 2020, p. 125), em que o interesse do indivíduo articula-se com o do cidadão, impulsionando um engajamento público que reforça as virtudes cívicas – no entanto, esse agir virtuoso demanda uma práxis democrática reiterada e, por conseguinte, o exercício da liberdade política, a qual, para Tocqueville, é sinônimo da mais ampla participação política por parte dos integrantes do corpo político.

Por fim, no que diz respeito à paixão, Paula Lima mostra em seu estudo como essa categoria política ganha corpo no pensamento de Tocqueville diante do desafio do autor em tentar compreender o turbulento contexto político e social francês que culminou na Revolução de 1848 e, na sequência, no golpe de 1851, quando Luís Napoleão Bonaparte decretou o fim da Segunda República ao se autoproclamar imperador. Tocqueville percebeu que era sobretudo a paixão que moldava a ação dos atores políticos naquele momento. De um lado, havia os revolucionários influenciados pelas teorias socialistas e movidos por afetos como o desejo de pôr fim às desigualdades. De outro, as classes médias foram tomadas pelas paixões do medo e do terror diante da luta revolucionária popular e acabaram por se submeter ao jugo de uma nova tirania, abdicando da liberdade em nome da ordem. Assim, no lugar de uma ação política fundada no interesse bem compreendido, que seria o meio mais viável para assegurar a estabilidade e a operacionalidade daquela sociedade ainda em processo de consolidação democrática, a disputa entre as classes sociais e os seus desejos e as suas paixões conflitantes acabou abrindo um terreno propício para um golpe de Estado (cf. LIMA, 2020, p. 196).

Neste momento em que os regimes democráticos em todo o mundo estão sob ameaça de forças extremistas, o livro de Paula Lima oferece, além de uma valorosa contribuição para a compreensão do pensamento de Tocqueville, uma análise pertinente sobre os alicerces e a própria natureza da democracia, sem deixar de lado as ameaças que pairam sobre ela. Por isso, sua leitura se faz tão recomendável não apenas para os estudiosos da obra tocquevilliana, mas para todos aqueles que se preocupam com o destino da democracia no mundo contemporâneo, a qual, com todos os seus defeitos, ainda permanece como o único horizonte possível para uma convivência civilizada entre os habitantes das diversas nações deste planeta.

ROSÂNGELA CHAVES é doutora em filosofia política pela UFG

Verdade e mentira na política

VERDADE E POLÍTICA NA OBRA DE HANNAH ARENDT

Geraldo Adriano Emery Pereira

APPRIS, 2019, 203 páginas

Hannah Arendt, ainda que não tenha se dedicado a um exame sistemático do tema da verdade, é constantemente desafiada a pensá-lo quando se vê frente seja aos ideais tradicionais da verdade na política, seja aos riscos de a mentira total dominar o campo público. É este debate que Geraldo Pereira mobiliza para interpretar o pensamento político arendtiano e, penso eu, nossa própria experiência contemporânea. Entre os riscos de uma Tirania da Verdade e de uma Mentira Total, aniquiladores de um espaço público, o livro *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*, resultado da tese de doutoramento do autor, persegue em seus quatro capítulos uma linha interpretativa que questiona limites e excessos do agir político.

No decorrer da obra, Pereira traça um fio argumentativo que leva em consideração a defesa arendtiana da dignidade da política. Isto significa, em última instância, não fundamentar o mundo a partir de elementos extrínsecos a ele, mas de compreendê-lo a partir de seus condicionamentos internos e suas possibilidades plurais. Assim, em vez de uma preocupação epistemológica com relação à verdade, Arendt a mobiliza em direção ao seu espaço na política, isto é, relativamente aos fatos e levando em consideração a contingência da realidade, a pluralidade humana e o caráter de aparência do mundo. O desafio de Pereira, nesse sentido, é tentar delimitar uma leitura da verdade que não leve ao perecimento do mundo, mas que o proteja. A pergunta que move sua pesquisa é: “Como o tema da verdade, na estrutura da teoria da ação de Hannah Arendt, implicaria a sugestão de elementos indicadores de um horizonte de limite para a ação?” (PEREIRA 2019, p. 144). Há, aqui, tanto uma preocupação com o tema da estabilidade do mundo, quanto em relação à possibilidade da novidade proveniente do agir político da pluralidade humana.

Se Platão se viu impelido à filosofia política após a condenação e morte de Sócrates na decadente democracia ateniense, Hannah Arendt se percebeu repelida da filosofia pela adesão da decadente República de Weimar ao Nazismo, ao passo que a irrupção para

compreender como tudo isso fora possível a conduziu ao campo das reflexões políticas (*id., ibid.*, p. 32). Sua adesão ao pensamento político não poderia, todavia, configurar-se pelas mesmas categorias da tradição que ela viu ruir, as quais, ela julga, tem origem na resposta platônica por meio de uma verdade capaz de normatizar a vida da *pólis*.

Se, de um lado, pode parecer desejável que a verdade fundamente as ações políticas, por outro, o seu excesso impõe uma norma a ser seguida e que não aceita o debate plural entre os indivíduos. A “imagem arendtiana de Platão”, como Geraldo Pereira denomina, simboliza o modelo tradicional pelo qual “o Ocidente concebeu e obscureceu a política” (*Id., ibid.*, p. 41) ao reduzi-la a mera administração e governo. No lugar de um espaço em que opiniões sobre o viver junto são apresentadas para debate e persuasão, tradicionalmente foi posto um fundamento epistemológico-racional que conduz a uma “tirania da verdade” e “aponta para a postura antipolítica do filósofo” (*id., ibid.*, p. 49). Segundo Pereira, há aí um caráter excessivo da verdade no espaço público, pois finda por impossibilitá-lo ao configurá-lo sob uma estrutura hierarquizada entre governantes que mandam e governados que obedecem, sem espaço para as opiniões, perspectivas pelas quais o mundo se nos revela e a partir das quais podemos emitir juízos.

O caráter excessivo da verdade filosófica, todavia, não deve dar lugar à negação completa da verdade. O evento totalitário mobiliza o outro extremo do excesso: a da negação completa da verdade. Aqui, no entanto, não se trata apenas da negação da verdade racional-filosófica, mas uma transformação da verdade fatural para que o mundo corresponda aos ditames de uma ideologia desenraizada do mundo. Trata-se, também neste caso, de um modo paradigmático de dominação dos seres humanos e do mundo, negação da dignidade da política, aquilo que – na conjunção entre propaganda, mentira total, ideologia e terror – possibilitou os campos de concentração.

Para além de uma crítica da tradição filosófico-política e do evento totalitário, Geraldo Pereira aponta para o fato de que “a verdade fatural, quando ocorre em oposição ao lucro ou satisfação de um determinado grupo, é recebida com uma hostilidade maior que a antiga intolerância à verdade racional”, pois “o que está envolvido é uma disputa pela realidade, ou uma ameaça à sua destruição sistemática” (*Id., ibid.*, p. 175-176). Nestes casos, dizer a verdade é testemunhar o que ocorre e ocorreu no mundo e, nesse sentido, é se posicionar criticamente e, no limite, agir politicamente. Na tese que o autor persegue, há certa “‘atuação’ política da verdade dos fatos” enquanto resistência (*id., ibid.*, p. 151-152).

Tanto a verdade quanto a mentira, ao se pretenderem totais, acarretam o fim do mundo. A saída, ensaia Pereira, é por uma reavaliação da verdade fatural. A contingência é uma das marcas do mundo, bem como o é a pluralidade, descrita fenomenologicamente por Arendt como a condição da política. Deste modo, a verdade fatural sempre surge como

testemunho dos indivíduos, o que lhe confere certa fragilidade na tentativa de manter uma estabilidade e uma memória do mundo. A verdade dos fatos é tão frágil quanto as opiniões, o que não permite que as igualemos, mas, sim, que a coloquemos em um nível de horizontalidade e importância para que haja um mundo minimamente estável para possibilitar a novidade que o agir humano persegue.

Trata-se de não sucumbir aos excessos da verdade e da mentira, mas, sobretudo, cabe perceber que, nas palavras do autor, “o imodificável da verdade dos fatos parece figurar como uma oportunidade e ocasião para a ‘atuação política’ de um tipo de verdade, que parece ser recepcionada numa ontologia da aparência e da pluralidade”, isto é, a verdade dos fatos. Assim, “a resistência da verdade dos fatos é política na medida em que (...) preserva as condições da ação” (*Id., ibid.*, p. 166-167). Na falta de salvaguardas absolutas, testemunhar os eventos é uma forma de resistir à dominação e tornar possível as opiniões e ações públicas, de modo que a pluralidade, como condição da política, e a liberdade, como seu sentido, possam existir.

Geraldo Pereira, portanto, contribui com uma obra de vasta pesquisa bibliográfica e argumentos muito bem encadeados; elenca problemas teórico e reais e, como deve ser uma obra de filosofia, certamente nos faz pensar. O livro se destina, de um lado, à comunidade arendtiana especializada e aos que buscam uma leitura complementar para interpretar o pensamento de Arendt, mas, para além do interesse acadêmico, trata-se de uma obra que propicia uma bela reflexão sobre nossa situação política contemporânea.

LUCAS BARRETO DIAS é professor de filosofia do IFCE

Os limites da experiência política

O TIRANO E A CIDADE

Newton Bignotto

EDIÇÕES 70/DISCURSO EDITORIAL, 2020, 208 páginas

O trabalho acadêmico do Prof. Newton Bignotto (UFMG), a princípio, dispensa comentários. Ele é um intelectual referência no cenário do debate filosófico brasileiro, especialista no pensamento de Maquiavel e educador atuante na formação de uma vasta comunidade filosófica nacional. Em meio a um ano atípico em relação aos demais, a publicação em 2020 de uma nova edição da obra *O tirano e a cidade* nos coloca diante de uma reflexão contemporânea e necessária para o quadro complexo da experiência política mundial e nacional. Já no prefácio à nova edição, Bignotto apresenta a seus leitores as condições que atualizam o debate que seu texto pode suscitar, pois, “se há fortes motivos para acreditar que os regimes republicanos-democráticos são a melhor maneira de organizar nossa vida em comum, figuras do autoritarismo, e mesmo do fascismo, reapareceram e despertaram velhos fantasmas” (p. 11). Ao trazer à tona essa perplexidade factual relativa à nossa confiança na estabilidade da ordem democrática, abre-se a possibilidade de um percurso conceitual e rigoroso que descortinará um outro a rondar a democracia: a tirania. O texto tem um objeto acadêmico muito claro e rigorosamente perseguido: “(...) descobrir como se deu esse processo de inclusão do tirano entre as estruturas fundamentais de poder na Antiguidade e, sobretudo, que papel teórico desempenhou na formação do pensamento político grego” (p. 25). Contudo, é o expediente filosófico, aquilo que, na obra, nos faz pensar, que nos rouba o fôlego como leitores. Em praticamente todos os quatro capítulos, Bignotto não se esquivava de nos fazer olhar em perspectiva para o governo livre e para a tirania, e nesse movimento nos coloca diante de fronteiras nas quais os atores políticos parecem transitar. E essas reflexões acendem alertas sobre os limites da experiência política.

No primeiro capítulo, ao tratar da invenção do tirano, é clara a afirmação de que, tal como a democracia, a tirania é uma invenção grega. O rigoroso percurso pela semântica não rouba o espaço da análise do surgimento dessa figura no plano das formas políticas, que foram se desenvolvendo na experiência helênica. Tratando desse processo de surgimento

dos regimes, “o tirano, assim como a democracia, nasceu do confronto entre uma parcela considerável da população, que se sentia excluída e que pagava por isso, e as diversas famílias aristocráticas, que de forma muito diferente, mas sempre baseadas no princípio da diferença, exerciam o poder nas mais importantes cidades” (p. 28). As crises colocavam a tirania na lista das soluções. Pode até soar estranho, mas Sólon, o tirano, é uma expressão que no texto convida a uma análise de grande envergadura. Ao tratar da condição de Sólon, como o legislador, e da situação de concentração de todo o poder em suas mãos para legislar, nos colocamos a pensar que aquela situação, provavelmente, “(...) tenha criado as condições necessárias para a tirania” (p. 41). E essa perspectiva “(...) abre espaço a compreensão do fenômeno, que não podemos desprezar, se quisermos entender como o governo violento de um só veio a fazer parte não só da vida política grega, mas ocupou um lugar de destaque na formação do pensamento político” (p. 35). Diante dessa afirmação é preciso dizer, Sólon não cria a tirania, pelo contrário, as análises de Bignotto mostram o vigor e a inteligência política daquele legislador, principalmente ao expor as dificuldades de percepção do povo no tocante à diferença entre o legislador e o “ocupante solitário do poder”. Sólon não se torna tirano, mas, segundo o autor, “ele soube ver nos conflitos de sua época a origem concreta dos tiranos”, e mais: “(...) a importância de sua obra vai muito além, pois, ao se transformar no legislador democrático, ele descobriu que seu gesto inscrevia na vida política, no mesmo ato, a figura do tirano” (p. 41). Essas complexidades confirmam a ideia de que as análises, mais que descrições rigorosas de um período histórico, são um exercício de pensamento acerca de desafios, ambiguidades e impasses da experiência política.

O capítulo segundo adentra em uma seara investigativa que traz muitas sutilezas: a presença do debate sobre a tirania nas tragédias. Destacando a importância da tragédia na dinâmica reflexiva da política grega, Bignotto sublinha o que ele nomeia de tirano trágico. Passando por Ésquilo, e expondo a queda dos valores aristocráticos na relação com os tiranos, é em Sófocles, mais precisamente em *Antígona*, que a estratégia do olhar em perspectiva mostra sua potência especulativa, primeiro para expor uma espécie de lugar do tirano, “o outro da democracia” (p. 82), e em seguida o temor do tirano, esse que faz parte do político, sendo uma possibilidade inscrita na democracia (cf. p. 82). Assim, “o que os atenienses temiam é que a procura de novos caminhos, a descoberta de novas leis, pudesse se transformar no inverso da liberdade” (p. 82).

O terceiro capítulo se mostra como central, não apenas pela posição numérica em um livro de quatro capítulos, mas pela densidade das análises. Os dois primeiros capítulos pavimentaram uma via conceitual que nos conduziu a uma clareira com dois grandes cumes: Platão e Aristóteles. Iniciando pela crítica de Platão aos poetas trágicos e adentrando nas nuances do texto da *República*, a análise inaugural, e que novamente traz à tona a tese

do tirano como o outro, se inscreve afirmando ser o tirano o outro do regime ideal. O tema relativo ao debate platônico sobre a justiça permite ao autor dizer, reforçando a sua tese, que “(...) o tirano está sempre presente como uma sombra ameaçadora, prestes a converter-se no modelo de comportamento toda vez que não consegue provar a superioridade da vida dos justos com argumentos que não pareçam estranhos à vida da cidade” (p. 117). A análise percorre de maneira mais atenta a República, passando pelo Político e As leis. Mesmo abordando os grandes temas da filosofia política de Platão, o que figura como objeto de destaque é a percepção de que a tirania é a expressão dos desejos mais vis “sobre toda a obra de civilização empreendida pela razão”. Segundo o autor, “o que vamos encontrando, finalmente, é uma inversão completa de todos os valores que comandam na República a busca da justiça e da felicidade” (p. 147).

Na análise de Aristóteles, ganha lugar a reflexão sobre a possibilidade de saída da tirania, uma situação que, segundo o autor, parece ser um ponto de chegada das análises de Platão, mas que permaneceu carente de saídas efetivas. Parece que, no caso do estagirita, a “solução” se articula em torno do conceito de contingência, para analisar a transição e a mudança dos regimes políticos. Assim, o que Bignotto faz ao colocar frente a frente Platão e Aristóteles, no enfrentamento do tema da tirania, é “saber se a tirania tem em Aristóteles o mesmo papel de regulador invertido da vida política, de ideal negativo, ou se, ao contrário, é apenas mais um dos regimes, o mais distante do regime ideal, mas sem nenhum significado” (p. 160). No processo de compreensão das análises aristotélicas, é de saltar aos olhos a sua contemporaneidade, afinal, “Aristóteles resume os objetivos da tirania em três: degradar a alma de seus súditos, semear a desconfiança entre eles e impedir que os homens se ocupem dos negócios públicos” (p. 172). Com análises diferentes em relação a Platão e com a atenção às experiências de tiranias existentes, a lição de Aristóteles é que as tiranias, para se preservarem, precisam esconder a sua verdadeira natureza. E nisso Bignotto conclui que, “longe do voo especulativo de seu mestre, suas lições são ainda mais contundentes na medida em que nos confrontam com uma realidade próxima de nossas experiências políticas habituais” (p. 174). Falando como leitor, em termos contemporâneos, toda essa argumentação nos chama a atenção para as tiranias que se disfarçam de democracia.

Por fim, em tom “trágico”, no sentido de que a tirania parece sempre nos rondar, Bignotto retoma um tema dos escritos platônicos sobre a possibilidade de educação do tirano. As incursões não bem-sucedidas de Platão nas tentativas de educar o tirano de Siracusa abrem as análises deste capítulo. Contudo, é na análise do Hieron, obra de Xenofonte, que o autor ensaia as palavras finais de um percurso que nos faz olhar para a política e seus limites, sem necessariamente superar o impasse platônico, isto é: como sair de uma tirania? As análises do Hieron são tecidas em franco debate com as posições sustentadas por Leo

Strauss em seu texto *Sobre a tirania*, no qual comenta e analisa o texto de Xenofonte. Os primeiros movimentos dos argumentos de Xenofonte passam pelo esvaziamento do espaço público como condição de exercício da tirania, bem como pelo isolamento e “medo” do tirano em relação a seus súditos. Em outro momento, o exercício reflexivo se dá em torno da restituição desse espaço público, como condição de segurança e possível “felicidade” do tirano. No entanto, tal solução implicaria a autodestruição da própria tirania, ou seja, a via argumentativa relativa à educação do tirano nos lança, novamente, no impasse platônico: como sair da tirania?

Assim, penso que o livro nos oportuniza um olhar sobre os limites da experiência política, nos chamando a atenção para “os contornos dentro dos quais devemos nos mover para não cairmos na barbárie provocada pela crença no impossível” (p. 205). Ao usar como categoria de análise a expressão “o outro” como marcador de uma oposição, Bignotto nos possibilita ver que, seja no regime ideal, seja na democracia, esse outro expressa a marcação de uma fronteira, que quando ultrapassada oferece imensas dificuldades para um movimento de retorno, isto é: como sair de uma tirania? Com isso, penso que, ao refazer com ele o percurso político filosófico acerca dos fundamentos da tirania no mundo helênico, fica evidente, para os olhos modernos, como riscos tão antigos ainda nos soam tão contemporâneos.

GERALDO ADRIANO EMERY PEREIRA é doutor em filosofia política pela UFMG e professor de filosofia no Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Viçosa-MG.

A brutalidade atual e o devir outro

Uma leitura ampla e ácida de nosso mundo atual

BRUTALISME

Achille Mbembe

LA DÉCOUVERTE, 2020, 246 páginas

O livro *Brutalisme*, do filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe, veio a público na França no dia 6 de fevereiro de 2020. Ainda sem tradução, a obra deve sair em português pela n-1 edições em breve. Trata-se de um ensaio ousado, que pretende oferecer uma leitura ampla e ácida de nosso mundo atual. Essa nova publicação de Achille Mbembe situa-se no prolongamento das reflexões realizadas anteriormente em *Crítica da razão negra* (2013) [1] e *Políticas da inimizade* (2016)[2], conformando um ciclo.[3]

No centro da leitura de Mbembe reside a tese de que vivemos um “devir-africano” ou “devir-negro do mundo”, um processo de ordem planetária de transformação da humanidade em matéria e energia, assim como de uma exploração e combustão da Terra. Mbembe defende que a África funcionou como uma espécie de laboratório do que hoje se passa em praticamente todo o mundo. O tratamento antes reservado aos “negros” foi estendido, aplicando-se a todos aqueles que são tomados como “homens-resíduo” ou “homens-lixo” (*hommes-déchets*).

O título do livro remete a um movimento arquitetônico de meados do século XX, caracterizado pelo uso aparente do concreto armado. ‘Brutalismo’ tem sua origem no francês *béton brut*, que significa “concreto bruto”. Mbembe, contudo, apropria-se desse termo como uma categoria eminentemente política, procurando destacar a centralidade da matéria, do corpo e da energia. Temos, no fundo, uma lógica de extração, destruição, transformação, produção e combustão, tanto em relação à Terra quanto aos seres humanos.

Mbembe pretende, com o termo ‘brutalismo’, fazer referência ao momento inédito que vivemos, marcado pela renovação do neofascismo, pelo esvaziamento da democracia e pelo triunfo do neoliberalismo.[4] No seio do brutalismo, três racionalidades estão intrinsecamente imbrincadas: a razão econômica/instrumental (a lógica neoliberal), a razão eletrônica/digital

(a forma computacional) e a razão neurológica/biológica (o processo de carbonização do vivo). Nossa época, segundo Mbembe, é propensa ao fechamento e à separação, uma vez que não se acredita mais no futuro. Mas, apesar disso, podemos perceber em *Brutalisme* uma postura mais otimista, que aposta na possibilidade de uma reversão desse processo.[5] Há uma ênfase no “devir”, que Mbembe retoma das antigas metafísicas africanas.

O livro é dividido em oito capítulos. O primeiro, intitulado “A dominação universal” (p.31-56), volta-se para o processo de fabricação de um mundo no qual humano e não-humano formam uma matéria indistinta, objeto de apropriação, modelação e destruição. Pulsões violentas são liberadas, sem censura, fazendo com que a desumanização se torne prática comum e um programa de “faxina” ganhe forma explicitamente. Longe do diálogo e do esforço de criação de um futuro em comum, prevalece a fantasia de eliminação do outro. Mbembe critica também as políticas identitárias, vistas como o novo ópio das massas, que alimentam ainda mais o desejo de diferença e nos afastam de uma concepção integral do mundo.

No segundo capítulo, “Fraturação” (p. 57-76), Mbembe coloca em questão a nova ordem espacial de dimensão planetária, com seus fechamentos e fronteiras. A tecnologia computacional permite que hoje tudo se torne objeto de exploração, por meio de um trabalho de abstração, de captura e de tratamento automatizado de dados. Novas fronteiras são fixadas por meio de dispositivos de rastreamento, vigilância e controle, impondo separações físicas e virtuais. O objetivo, na visão do pensador camaronês, é excluir os corpos abjetos e as populações consideradas ameaçadoras ou supérfluas, no seio de um amplo projeto securitário.

No terceiro capítulo, “Animismo e visceralidade” (p. 77-102), Mbembe explora ainda mais o novo tipo de inteligibilidade instaurado pelo digital, entendido como um projeto de conhecimento integral obtido por meio da extração e da análise de dados. Ao invés de abolir todo mistério, Mbembe ressalta como esse tipo de conhecimento envolve um retorno espetacular ao animismo e uma liberação das pulsões de todo tipo de censura, permitindo a disseminação do microfascismo. Somos, assim, reconduzidos a uma nova economia do encantamento do mundo, conformando as novas hordas virtuais e o crescente “narcisismo de massa”.

O quarto capítulo, “Virilismo” (p. 103-130), volta-se para a análise do falo e do patriarcado, que conformam um poder orgástico animado por um desejo de gozo absoluto. Mbembe ressalta o caráter libidinal de todo poder e analisa a figura da “liberação ao contrário” presente nos jogos sádicos, ou seja, aquela que acontece às custas do mais fraco, por meio de sua objetificação. Nesse ponto, é retomada a experiência colonial e a mistura operada em seu seio de sedução e perversão, explorando temas como a inveja do harém, a pulsão de ejaculação, o desejo narcísico e o pânico genital.

No quinto capítulo, “Corpos-fronteira” (131-150), Mbembe volta o seu olhar para os grandes contingentes populacionais que passam a ser considerados inúteis, em excesso (*entrop*), demandando um controle de seus movimentos e, também, práticas de eliminação. Esses ‘corpos-fronteira’ são, essencialmente, corpos racializados que constituem uma humanidade vista como dispensável e de pouco valor.

O sexto capítulo, “Circulações” (p. 151-172), enfrenta a questão das deportações, do encarceramento e dos controles que se multiplicam contemporaneamente, no seio de um novo regime securitário mundial. A retórica do racismo, segundo Mbembe, tende a expandir-se para além da epiderme, envolvendo outras formas de diferença em termos culturais ou religiosos. Assistimos ao avanço de um discurso neomalthusiano, alimentado pela fantasmagoria racista.

No sétimo capítulo, “A comunidade dos cativos” (p. 173-200), Mbembe tenta não se deixar levar por um pessimismo paralisante, defendendo uma postura otimista crítica e militante, orientada para o novo, para possibilidades ainda não experimentadas. Ele se nega a aceitar que a diferença e as fronteiras serão a última palavra da humanidade e que o movimento em direção à liberdade chegou ao seu fim. Por mais que nossa origem seja importante, Mbembe defende que o essencial está no trajeto.

Por fim, o oitavo capítulo, “Humanidade potencial e política do vivo” (p. 201-232), é direcionado para a humanidade que pode emergir. Nesse sentido, Mbembe aposta que a África teria algo extremamente valioso a ensinar, algo mágico, que foi esquecido na Europa: a poder que temos de ultrapassar toda origem para fazer aparecer algo radicalmente novo. O pensador camaronês examina, então, a questão da restituição à África de objetos pilhados e levados para a Europa. Não resta dúvida que nada poderá devolver o que foi destruído, segundo Mbembe. Mas, em sua visão, o mais importante no ato de restituir está no estabelecimento de uma nova relação. A restituição é sim um dever e uma obrigação. Mas, para Mbembe, a verdadeira reparação é aquela que participa da restauração da vida. Somos forçados a aprender a viver com essa perda. O que se exige da Europa não é arrependimento, mas sim que assuma seus atos, que honre a verdade e que estabeleça novas relações, tecendo novos laços e trabalhando para um mundo em comum. O olhar do pensador camaronês enfatiza insistentemente o futuro. O importante não é permanecer fiel a si mesmo ou reproduzir uma suposta unidade primitiva. O desafio é tornar-se outro, ultrapassar seus próprios limites e ser capaz de renascer mais uma vez, engendrando sempre novas figuras e outros modos de vida.

O livro de Achille Mbembe é, sem dúvida, uma grande contribuição para pensarmos o que se passa no mundo hoje. Ele atende a uma urgência de nosso tempo. Seus argumentos possuem um alcance global e são extremamente relevantes para pensarmos o Brasil atual. O brutalismo, que é outro nome usado para se referir ao processo de “devir negro do

mundo”, permite aprofundar, de maneira original, diversos aspectos de nossa experiência contemporânea. Tomado isoladamente, o livro *Brutalisme* não avança tanto em relação ao que encontramos nas últimas publicações do pensador camaronês. Entretanto, a leitura de todo o ciclo, incluindo *Crítica da Razão Negra* e *Políticas da Inimizade*, é uma experiência de grande valor, fundamental para quem deseja ir mais fundo. Para além do diagnóstico de nosso tempo, essa leitura possui ainda uma clara dimensão prática, contribuindo para que possamos assumir a tarefa de nossa época: estabelecer novas relações e ser capaz de renascer, de se tornar outro, caminhando em direção a um mundo em comum e a uma humanidade sem raças.

MARCO ANTONIO SOUSA ALVES é professor de teoria e filosofia do direito e do estado da Faculdade de Direito da UFMG

[1] MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013. No Brasil, o livro foi publicado em 2018 pela n-1 edições, com tradução de Sebastião Nascimento.

[2] MBEMBE, Achille. *Politique de l'inimitié*. Paris: La Découverte, 2016. No Brasil, o livro foi publicado em 2021 pela n-1 edições, com tradução de Sebastião Nascimento. Uma versão em português veio a público antes, em 2017, pela editora Antígona de Portugal, com tradução de Marta Lança. A edição portuguesa incorporou o ensaio intitulado “Necropolítica”, que foi alvo de uma publicação separada no Brasil em 2018 pela n-1 edições.

[3] O próprio Mbembe destacou isso em uma entrevista realizada em 25 de janeiro de 2020, poucos dias antes do lançamento do livro, concedida a Sylvain Bourmeau do canal France Culture. Essa entrevista foi traduzida para o português e publicada no dia 17 de agosto de 2020 com o título “Brutalismo do Antropoceno”, disponível aqui: <https://racismoambiental.net.br/2020/08/17/brutalismo-do-antropoceno-entrevista-com-achille-mbembe/>.

[4] Esse ponto é enfatizado por Mbembe no diálogo que teve com Paul Gilroy no dia 25 de junho de 2020, em um podcast organizado pelo Sarah Remond Centre. Essa conversa recebeu uma tradução para o português, feita por Allan Kardec Pereira, sendo publicada com o título “Uma conversa entre Paul Gilroy e Achille Mbembe: brutalismo, covid-19 e o Afro-pessimismo”, disponível aqui: https://medium.com/@allankardecpereira/uma-conversa-entre-paul-gilroy-e-achille-mbembe-brutalismo-covid-19-e-o-afro-pessimismo-f7708b380do_.

[5] Essa mudança é destacada também por Séverine Kodjo-Grandvaux, na resenha que escreveu para o jornal Le Monde, publicada no dia 9 de fevereiro de 2020, sob o título “Achille Mbembe dénonce le brutalisme du libéralisme”, disponível aqui: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/02/09/achille-mbembe-denonce-le-brutalisme-du-liberalisme_6028977_3212.html.

Histórias da razão

Edição retoma os clássicos de Rousseau

ROUSSEAU – ESCRITOS SOBRE A POLÍTICA E AS ARTES

Jean-Jacques Rousseau

Organização: Pedro Paulo Pimenta

UBU e UNB, 2020, 656 páginas

Faltava no Brasil um volume como esse da Ubu reunindo os principais escritos do genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-78) e atualizando as coletâneas anteriores da Globo (*Obras*) e da Abril (“Os Pensadores”). Quem percorrer o arco de pensamento que vai do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) ao *Contrato social* (1762) terá uma boa noção da crítica mais sagaz e sutil já feita à ideia de natureza humana. Algumas fórmulas paradoxais do autor são bem conhecidas, como essa do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1755): “Os homens são maus; uma triste e contínua experiência dispensa provas. Entretanto, o homem é naturalmente bom, creio tê-lo demonstrado” (p. 255). Mas a leitura vale a pena não só por reflexões desconcertantes desse tipo. De modo geral, o grande mérito das 656 páginas de *Rousseau – escritos sobre a política e as artes* é o fato de terem sido elaboradas por especialistas em filosofia do século 18; o esmero no estilo de tradução e nas notas não passa despercebido. A biblioteca rousseauniana brasileira se enriquece com esse trabalho editorial, pois, não bastando a boa antologia organizada por Pedro Paulo Pimenta, alia-se ainda aos textos o ensaio de Franklin de Mattos, “Outra versão das Luzes”, que a uma só vez esclarece e embeleza o conteúdo do livro, além de delinear a unidade dos escritos através de um fio condutor: a relação entre controvérsia e retórica.

Rousseau disserta sobre vários assuntos, mas sempre apoiado na mesma tese, a saber, que tudo que é produzido nas relações sociais, de sentimentos a instituições civis, é como um *pharmakon* (a droga-veneno dos gregos) cujos efeitos podem ser salutares ou nocivos de acordo com o estado de saúde da sociedade e com as circunstâncias em que a administração se realiza. Referência obrigatória nessa chave de leitura é o ensaio “O remédio no mal – o pensamento de Rousseau” de Jean Starobinski (1920-2019). O tema da cura da doença pelo princípio da própria doença, segundo Starobinski, perpassa os escritos de Rousseau de modo

sistemático (ver em *As máscaras da civilização*, Companhia das Letras, 2001). Ora, sabemos que tanto a retórica quanto a controvérsia podem ser deletérios numa sociedade como a da França no Antigo Regime – ou, quiçá, a do Brasil na era das *fake news* – onde as aparências importam mais do que a verdade e a virtude. Rousseau, autodenominado “homem de paradoxos” (pois, entre outras esquisitices, critica os livros sendo ele mesmo um escritor), propõe um uso medicinal desses venenos; no Prefácio à peça *Narciso*, por exemplo, alimenta o debate em torno do discurso de 1750 ao se referir às ciências e às artes como antídotos extraídos das próprias patologias sociais delas decorrentes: “embora essas coisas tenham feito muito mal à sociedade, é essencial hoje servir-se delas, como de um remédio para o mal que causaram” (aliás, pergunto aos editores por que esse texto, produzido entre 1752 e 53, não entrou na coletânea?).

A própria faculdade racional do ser humano pode ser vista como uma perigosa instituição civil digna de um rótulo farmacológico do tipo “tarja preta”: lembremos que, para Rousseau, a razão é um dispositivo constituído e aperfeiçoado pela arte humana no devir da história e, portanto, longe de ser um bem em si, seu uso pode resultar em efeitos colaterais dependendo das conjunturas. A ponta de lança do *Discurso sobre a desigualdade* está exatamente em demonstrar as condições que fazem o progresso da razão engendrar a derrocada moral. Assim, se, por um lado, filósofos como Voltaire e Montesquieu apostam todas as fichas na razão por julgarem-na um dado confiável da natureza, por outro lado, Jean-Jacques desconfia dela e prefere um modelo clínico semelhante ao da história natural das doenças, no qual as paixões devem regular o bom avanço da racionalidade dos homens, e não o inverso.

Nosso autor realmente caminha na contramão do Século das Luzes, pois, para horror dos *philosophes*, não exclui de sua “ciência do homem” nem mesmo as paixões religiosas, que, como bem sabemos, eram repudiadas por incitarem fanatismo e intolerância. Rousseau decepciona em particular os ateus ao pregar, no *Contrato social*, uma “religião civil”, também chamada de “profissão de fé puramente civil”, espécie de código moral do cidadão cujos dogmas na prática são “sentimentos de sociabilidade” (p. 647). No entanto, polêmicas à parte quanto à questão religiosa, tal postura anti-iluminista não precisa ser vista como uma apologia ao obscurantismo ou à barbárie, e menos ainda como uma concessão à teologia política. O autointitulado “Cidadão de Genebra” não deixa de criticar o fanatismo e a intolerância dos cristãos e, no próprio capítulo da “religião civil”, faz afirmações que escandalizam os teólogos (Nietzsche nada teria a objetar aqui): “O Cristianismo prega apenas servidão e dependência. Seu espírito é demasiado favorável à tirania para que ela não se aproveite dele. Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; estão cientes disso e não se importam” (p. 646). A religião civil é, de modo similar aos espetáculos e às *belles-lettres*,

um contraveneno. (Se houvesse espaço nesta resenha, eu explicaria que o recurso político aos sentimentos religiosos se justifica porque, para Rousseau, moral e política são inseparáveis e, portanto, é impossível estabelecer instituições justas que ignorem a dimensão passional do corpo político.)

O objetivo de Rousseau é, isto sim, tornar compreensível o que há de bom na natureza humana a despeito dos vícios engendrados pelo mau uso da razão e pelas desordens da vida em sociedade. Se critica as ciências, o teatro e a religião cristã, é porque tem em vista os efeitos nocivos dessas obras produzidas pela razão humana, e não a razão em si mesma. Como alega nas respostas às objeções de seu primeiro *Discurso* (pp. 67-142), não se trata de queimar as bibliotecas nem de destruir os colégios, pois, a bem da verdade, Rousseau ama as ciências de sua época, tendo até mesmo escrito sobre química e botânica; ama também as artes, sobretudo a música e a literatura romanesca. No coração da polêmica, encontramos a crítica à educação tradicional na imagem das instituições de ensino que formam fidalgos, mas não verdadeiros cidadãos: “Por toda parte vejo estabelecimentos imensos, onde a juventude é educada a altas expensas, aprendendo todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignorarão a própria língua, mas falarão outras que não são utilizadas em nenhuma parte; saberão compor versos que quase não compreenderão; [...] Mas não saberão o significado das palavras como *magnanimidade, temperança, humanidade e coragem*” (p. 58). Esse trecho, vale notar, é um dos momentos altos do *Discurso sobre as ciências e as artes* e, não por acaso, será retomado em 1762 no *Emílio* (há três traduções no Brasil, sendo a mais antiga a de Sergio Milliet pela Difel).

Podemos entender que, ao menos na coletânea publicada pela Ubu, a questão lançada por Rousseau é sempre a mesma: como pode a razão entrar na constituição da ordem civil causando o menor dano possível? A sequência dos itens do sumário mostra as perspectivas a partir das quais o estatuto da razão é passado em revista: 1) a crítica às ciências e às artes, 2) a história conjectural da desigualdade, 3) a investigação sobre a origem das línguas e da música, 4) a discussão acerca dos efeitos morais e políticos do teatro em Genebra, e por fim, 5) a dedução dos princípios de uma ciência da legislação na forma de uma teoria geral do Estado.

Longe de ser aleatória, tal seleção de textos busca evidenciar a fina urdidura entre a trama literária e a argumentação filosófica. Um belo exemplo dessa tecelagem verifica-se no romance epistolar *Júlia, ou A nova Heloísa* (1761), reconhecido como *best seller* absoluto do século 18 (ver a tradução de Fúlvia Moretto, Hucitec/Unicamp, 1994). O desafio dos tradutores se encontra, portanto, no problema da expressão: de que maneira transpor para nossa língua os sentimentos rousseauianos que comunicam lucidez racional, sobretudo do ponto de vista da política, no melhor estilo das belas-letas? Veja-se por exemplo, no último capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*, o caso da expressão “*bourdonnement des divans*”: na

edição de “Os Pensadores” ela é traduzida como “sussurros dos sofás”, parecendo bem menos elucidativa do que “conchavos palacianos” (p. 352 na versão da Ubu) ao considerarmos a alusão aos costumes estabelecidos pela sociedade cortesã de língua francesa. Por outro lado, há alegorias que só podem ser mantidas evitando-se o recurso à sinonímia; é o caso de “concert”, metáfora da orquestra musical utilizada por Rousseau para se referir ao vínculo harmonioso entre partes independentes. Há ocorrências na *Carta a d’Alembert* (“um concerto bem ajustado entre o espírito da cena e o das leis”) e no *Contrato social* (“fazendo-os agir de concerto” ou “a força e a vontade não agem mais de concerto”); aqui e ali, trocar “concerto” por “acordo” ou “conjunto” – a tradução da Ubu é respeitosa nesse ponto, mas as edições existentes cometem tal descuido – seria uma inobservância da imagem comunicada no texto. Desvio menos perdoável encontra-se no Prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, onde “*corps politique*” é traduzido como “estrutura política” (p. 166), o que obnubila a importantíssima metáfora do organismo social de modo arbitrário – as tradutoras (não especialistas no autor em contraste com os demais tradutores, vale notar) parecem ter prestado mais atenção nos aspectos formais do texto; felizmente, nas demais ocorrências utiliza-se “corpo”.

Em suma, a transposição do discurso de Rousseau para outros registros não é mera questão de beleza literária, o que por outro lado não significa que as traduções literais ou aquelas filologicamente coerentes sejam sempre as melhores saídas. Antes de tudo, é necessário captar e reconstituir as imagens colocadas pelo autor, muitas delas ligadas às suas idiossincrasias, tentando fazê-las corresponder aos respectivos conceitos (no *Ensaio*, o dedo providencial que inclina o eixo da terra, por exemplo, alegoriza as condições materiais da sociabilidade humana). Mas isso não basta; é necessário notar ainda que, em Rousseau, a própria racionalidade do texto opera segundo um modelo retórico de uso da linguagem – assim como o legislador do *Contrato*, o escritor genebrino busca “persuadir sem convencer” (p. 547); no esquema antropológico do amor-próprio descrito no *Discurso sobre a desigualdade*, a razão se representa à maneira das paixões na forma de “interesse” (veja-se aí um protótipo do *homo œconomicus* das teorias de escolha racional do século 20), o que de modo algum pode ser confundido com irracionalismo, a menos que o modelo econômico de sociedade civil ali emergente seja chamado de irracional. Parafraseando Franklin de Mattos, permito-me observar que, em Rousseau, o racional é concebido em “outra versão”.

Como bem demonstrou Bento Prado Jr. (1937-2007), retórica e reflexão filosófica são inseparáveis na prosa de Rousseau (ver *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, Unesp, 2018); a obra do genebrino celebra, nesse sentido, o casamento bem arranjado entre literatura e filosofia. De fato, quem não se encanta com a forma poética do método dedutivo para descrever o nascimento da vaidade a partir das primeiras comparações no hipotético estado de natureza? “Habituarão-se a reunir-se em frente às cabanas ou sob uma grande árvore;

o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o entretenimento ou, antes, a ocupação dos homens e das mulheres desocupados e reunidos. Cada qual começou a olhar os outros e também a querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício” (p. 213). Eis uma amostra da bela – e nem por isso pouco rigorosa – “ciência do homem” de nosso autor. Não causa espanto que Pedro Pimenta chame de “romances filosóficos” (p. 7) tanto o tratado de educação *Emílio* quanto o romance epistolar *A nova Heloísa*, obras em que o próprio ato de refletir é condicionado pelo estilo retórico através de narrativas nas quais, por vezes disfarçadamente, a personagem principal é sempre a razão.

Textos que compõem o volume:

Discurso sobre as ciências e as artes (tradução de Maria das Graças de Souza); *Respostas de Jean-Jacques Rousseau às objeções contra o seu Discurso sobre as ciências e as artes* (tradução de Fabio Stieltjes Yasoshima e Maria das Graças de Souza); *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle, notas de Jean-François Braunstein); *Ensaio sobre a origem das línguas* (tradução de Pedro Paulo Pimenta); *Carta a D'Alembert sobre os espetáculos teatrais* (tradução de Fabio Stieltjes Yasoshima); *Do contrato social ou Princípios do direito político* (tradução de Ciro Lourenço Borges Jr. e Thiago Vargas).

THOMAZ KAWAUCHE é doutor em filosofia pela USP e professor visitante na Unifesp, além de autor do livro *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil* (Humanitas/FAPESP, 2013).

* Este texto foi publicado na Revista *Princípios* (vol. 27, n. 54, p. 227-233, 2020) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.