



CATÓLICA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

BRAGA

A ética utópica:
Do homo sacer ao homo utopicus.
Estudos em Giorgio Agamben e Albert Camus

Tese de Doutoramento apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de Doutora em
**Filosofia, Área de Especialização Ética e
Filosofia Política**

Giancarla Miranda Brunetto

Sob a orientação do

Prof. Doutor **José Miguel Stadler Dias Costa**

Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais

OUTUBRO 2019

Tese de Doutoramento

Título *A ética utópica: Do homo sacer ao homo utopicus.*

Estudos em Giorgio Agamben e Albert Camus

Candidata Giancarla Miranda Brunetto

Orientação Professor Doutor José Miguel Stadler Dias Costa

Ramo Científico Filosofia

Instituição Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais — Centro Regional de Braga
Universidade Católica Portuguesa

**“Todo amanhã é o quadro
onde te invento e te desenho”.**

Julio Cortázar, *Último round*.

*Com amor, dedico a
Bruno Henrique, Rafaela,
Thomas e Manuela.*

AGRADECIMENTOS

No escriban jamás pensando en la crítica, en los amigos o parientes, en la dulce novia o esposa. Ni siquiera en el lector hipotético.

Juan Carlos Onetti¹

Ao orientador, Professor Doutor José Miguel Dias Costa, minha imensa gratidão pela gentil acolhida, pelo valor de suas apreciações, pela confiança depositada no desenvolvimento desta investigação.

Ao Presidente do Centro Regional de Braga (CRB) e Pró-Reitor da Universidade Católica Portuguesa (UCP), Professor Doutor João Duque, por estar à frente da instituição que permite as melhores condições e estrutura para o desenvolvimento das atividades acadêmicas e de investigação, o meu agradecimento. À Direção da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais (FFCS), aos membros do Conselho Científico da mesma Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, à Presidência e aos integrantes do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos, pelas deliberações visando a apoiar os alunos na realização das investigações e contribuições científicas na área das Humanidades, sou muito agradecida. Ao Magno Chanceler da UCP, Dom Manuel Clemente, e à Reitora da UCP, Professora Doutora Isabel Capelo Gil, os meus agradecimentos.

¹ Juan Carlos Onetti, "Decálogo más uno, para escritores principiantes", em *Poesía completa y algo más*, traduzido por Nina Rizzi, https://www.geminaliteratura.com.br/2012/literatura_abr12_ninarizzi2.htm, consultado em 15 de setembro de 2019. Tradução: "Não escrevam jamais pensando na crítica, nos amigos ou parentes, na doce noiva ou esposa. Nem sequer no leitor hipotético."

Ao Professor Doutor José Henrique Silveira de Brito, meu primeiro orientador e então Coordenador do Doutorado em Filosofia, que me recebeu com boas-vindas ao curso, e com quem muito aprendi nos seminários de Ética e nas reuniões preparatórias para a qualificação do projeto da tese: minha gratidão. Iguais agradecimentos ao Professor Doutor Carlos Morais, atual Coordenador do Doutorado em Filosofia, pela sua disponibilidade e simpatia acadêmica.

Ao Professor Doutor Salvador Mota, que coordena o Gabinete de Relações Institucionais e Internacionais, a primeira pessoa que conheci em terras portuguesas, que muito gentilmente me acolheu na Residência Universitária Católica, como um pai trata um filho; a minha imensa gratidão. Aos professores da então Faculdade de Ciências Sociais, com quem aprendi imensamente por meio das aulas, leituras, seminários e diálogos, o meu reconhecimento e admiração.

Aos Professores Doutores que constituem a Banca Examinadora, ou Júri de Doutorado, manifesto meu agradecimento e a honra por contar com sua distinta participação na apreciação crítica desta investigação.

Aos integrantes dos variados serviços da FFCS e CRB: Professor Doutor João Amadeu Carvalho da Silva, Sr. Artur Alves e restantes membros dos Serviços Escolares e Secretaria, Biblioteca, Tesouraria, Reprografia, Gabinete de Apoio ao Aluno, Recepção, Cantina, bem como à Revista Portuguesa de Filosofia. Pelo atendimento sempre prestimoso e fraterno, o meu muito obrigada! Aos colegas com quem compartilhei o curso, e à Residência Universitária Católica, votos de felicidade e sucesso a todos.

Aos professores Dr. Evert van der Zweerde (Radboud University, Holanda), Dr. Bernhard Taureck (University of Braunschweig, Alemanha), Dr^a Fátima Vieira (Universidade do Porto), Dr^a Martha Huggins (Tulane University, EUA), Dr^a Anne Staquet (Université du Mons, Bélgica), Dr. Mirosław Przyłipiak e Dr^a Grazyna Swietochowska (Universidade de Gdansk, Polónia), ao cineasta

Milcho Manchevski (Macedônia/EUA): por conhecê-los, partilhar de intensos diálogos e ser tão bem acolhida... minha intensa gratidão.

Aos amigos do Movimento Liberdade Livre, à Direção da Biblioteca Lúcio Craveiro da Silva, à Direção da Casa do Professor, à equipe da Livraria Centésima Página, aos professores do Curso de Filosofia da Universidade do Minho, e aos bracarenses que fizeram com que eu me sentisse “em casa”. Um carinhoso agradecimento aos amigos para sempre: Andréia, Laura, Maria do Céu, António Calheiros, Ericina, Teresa, Fernando, Anabela, Ana Paula, Berta, Maria Monteiro, Dino, Edna, Paula, Valentina... É uma imensa alegria do fundo do meu coração conhecê-los e desfrutar de sua amizade. Saudade!

O meu profundo agradecimento à Universidade Federal do Rio Grande do Sul e à Faculdade de Educação por possibilitarem a licença para minha participação no Doutorado em Filosofia. À professora Doutora Karine Santos, às colegas Magda de Oliveira, Kundry Klippel, Roseli da Rosa Pereira: gratidão! Ao Professor Doutor Luiz Carlos Bombassaro, agradeço sua disponibilidade em ler e comentar esta investigação.

À Dr^a Patricia Sánchez, sou agradecida por estar presente nos momentos mais difíceis.

À Cassandra, à Rosi e ao Marcelo, ao Nykolas, Ilgo e Adriana, gratidão!

À minha família, minha vida.

RESUMO

A ética utópica: Do homo sacer ao homo utopicus. Estudos em Giorgio Agamben e Albert Camus propõe investigar o significado da utopia como um paradigma filosófico necessário para compreender o ser humano em sua complexidade e contextualidade nas sociedades contemporâneas ocidentais. O estudo faz uma análise interpretativa do *homo sacer* – as pessoas excluídas de direitos e dignidade nos limites da legalidade e no contexto biopolítico – à luz do estudo de algumas obras: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* – I; *Estado de Exceção* – II, 1; *O que resta de Auschwitz* – III, de Giorgio Agamben, e da obra *O Mito de Sísifo*, de Albert Camus. A pesquisa mostra que a importância simbólica e metafórica das relações entre o *homo sacer* e Sísifo anunciam a compreensão e a emergência do *homo utopicus* e da ética utópica. A metodologia consiste na realização de pesquisa bibliográfica com revisão de literatura em obras filosóficas, literárias, jurídicas e de direitos humanos, e no desenvolvimento de uma base teórica para sustentar de modo crítico-argumentativo e interpretativo as questões investigadas a fim de atingir os objetivos propostos. A relevância desta pesquisa se faz sentir pela necessidade de uma profunda imersão epistemológica diante de paradigmas que por um lado impedem o belo dia² almejado desde especialmente a teoria política aristotélica mas por outro lado não impedem que sociedades democráticas contemporâneas estejam em (ou a um passo de) um estado de exceção como paradigma da política contemporânea.³

Palavras-chave

Utopia, *Homo sacer*, Sísifo, *Homo utopicus*, Ética utópica, Direitos humanos.

² Na perspectiva aristotélica, *zoé* é a vida nua, biológica, mas é também a existência política que o homem adquire pela linguagem; a finalidade dessa existência é estar na *pólis* para bem viver, a *euméria*, ou o belo dia.

³ Giorgio Agamben, ao estudar autores como Michel Foucault, Hannah Arendt e Walter Benjamin, conclui que a biopolítica está presente desde as origens da política ocidental. Para Agamben, o poder soberano, pela sua própria natureza, tem o poder de inclusão e exclusão, e termina por inviabilizar o fim para o qual surgiu, ou seja, a *euméria* não foi alcançada em nenhuma forma de governo.

ABSTRACT

The research *The utopian ethics: From homo sacer to homo utopicus. Studies in Giorgio Agamben and Albert Camus* proposes to investigate the meaning of utopia as a philosophical paradigm needed to understand the human being in its complexity and contextuality in Western contemporary societies. The study makes an interpretative analysis of *Homo sacer* – as people excluded from their rights and dignity within the limits of legality and bio-political context – through the study of Giorgio Agamben's *Homo Sacer: the sovereign power and bare life* – I; State of Exception – II, 1; What remains of Auschwitz – III) and *The Myth of Sisyphus* from Albert Camus. The research shows that the symbolic and metaphorical importance of relations between *homo sacer* and Sisyphus announces the understanding and the emergence of *homo utopicus* and the utopian ethics. The methodology consists on bibliographic research with literature review on philosophical, literary, legal and human rights works, and the development of a theoretical basis to give critical, argumentative and interpretative support to the issues investigated and to achieve the proposed objectives. The relevance of this investigation is due to the necessity of a deep epistemological immersion in paradigms that delay the beautiful day⁴ intended since especially the Aristotelian political theory but do not prevent contemporary democratic societies to be (or almost be) in a state of exception as paradigm of contemporary politics.⁵

Keywords

Utopia, *Homo sacer*, Sisyphus, *Homo utopicus*, Utopian ethics, Human rights.

⁴ According to the Aristotelian perspective *zoé* is the bare biological life but *zoé* is also the political existence that human person acquires by language. The purpose of existence is to be in the *pólis* to live well, *eumeria*, the beautiful day.

⁵ Giorgio Agamben concludes on his studies about Michel Foucault, Hannah Arendt and Walter Benjamin that biopolitics has been present since the origins of Western policy. The sovereign power by its nature has the power to include and exclude, the *eumeria* was not achieved in any form of government.

ÍNDICE

LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	14
INTRODUÇÃO: Sobre a utopia e o direito de ser humano	15
O humano como ponto de partida... e chegada?	18
Giorgio Agamben e a filosofia como busca de possibilidades na vida	25
Albert Camus e a felicidade de um homem só	33
PRIMEIRA SEÇÃO: UTOPIAS	39
INTRODUÇÃO	40
CAPÍTULO 1: Utopia, o bom lugar que não existe?	46
CAPÍTULO 2: Utopia como representação e representações da utopia	57
CAPÍTULO 3: Uma deusa cheia de encantos que narra as moléstias de uma sociedade.....	62
CAPÍTULO 4: Os direitos humanos como a construção universal de uma utopia.....	75
CAPÍTULO 5: Utopia: ficção ou invenção?	92
SEGUNDA SEÇÃO: O <i>HOMO SACER</i>	103
INTRODUÇÃO	104
CAPÍTULO 1: Da vida política à vida nua e o <i>homo sacer</i>	112

CAPÍTULO 2: O estado de exceção. Quando a exceção se torna a regra.....	123
CAPÍTULO 3: O campo.....	134
CAPÍTULO 4: A aporia da democracia. Soberania, nacionalidade e cidadania.....	143
CAPÍTULO 5: A aporia do poder e o <i>homo sacer</i>	159
 TERCEIRA SEÇÃO: SÍSIFO	 169
INTRODUÇÃO	170
CAPÍTULO 1: Sísifo quer ser feliz	177
CAPÍTULO 2: A vida? O sentido, o absurdo, a revolta.....	184
CAPÍTULO 3: A racionalidade e a irracionalidade do homem no mundo ...	192
CAPÍTULO 4: O homem autêntico.....	197
CAPÍTULO 5: O homem partido	206
 QUARTA SEÇÃO: A ÉTICA UTÓPICA. DO <i>HOMO SACER</i> À ETERNIDADE DE SÍSIFO E O <i>HOMO UTOPICUS</i>	 223
INTRODUÇÃO	224
CAPÍTULO 1: O <i>homo sacer</i> e o herói absurdo no limbo	233
CAPÍTULO 2: A utopia: da pólis à Cosmópolis	245
CAPÍTULO 3: David encontra Golias	260
CAPÍTULO 4: A ética utópica e o <i>homo utopicus</i>	270
CAPÍTULO 5: A poética utópica.....	299
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 309

APÊNDICES	319
APÊNDICE 1: Obras representativas sobre utopia por ano, título da obra e autoria.....	320
APÊNDICE 2: Obras representativas sobre utopia por título, autoria, ano de publicação e sinopse.....	323
APÊNDICE 3: Obras representativas sobre distopia na literatura e no cinema, do fim do séc. XVII ao séc. XXI por ano de publicação/lançamento, título da obra e autoria	333
APÊNDICE 4: Obras representativas sobre distopia na literatura e no cinema, do final do séc. XVII ao séc. XXI, por título, autoria, ano de publicação/lançamento e sinopse.....	337
APÊNDICE 5: Obras de Giorgio Agamben.....	350
APÊNDICE 6: Obras de Giorgio Agamben em língua portuguesa.....	354
APÊNDICE 7: Obras de Albert Camus.....	357
APÊNDICE 8: Obras de Albert Camus em língua portuguesa	360
 BIBLIOGRAFIA	 363
Livros.....	363
Periódicos	383
Outras fontes bibliográficas	388
Sítios e Blogues	388
Vídeos.....	396
Fontes das Ilustrações	398
 POST-SCRIPTUM.....	 399

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Nascimento	38
Figura 2: A Utopia de Thomas Morus	101
Figura 3: O campo de Auschwitz-Birkenau	168
Figura 4: Sísifo	221
Figura 5: O anjo que tem a chave do abismo. Albert Dührer	308
Figura 6: Horizonte. Edward Hopper.....	317
Figura 7: Giorgio Agamben.....	351
Figura 8: Livro Homo Sacer I.....	355
Figura 9: Albert Camus	358
Figura 10: O mito de Sísifo	361
Figura 11: Terceiro espaço. Jackson Pollock.....	400

INTRODUÇÃO:

Sobre a utopia e o direito de ser humano

Às vezes, quando ia começar uma nova história e não conseguia avançar, me sentava à frente do fogo e descascava pequenas laranjas perto das chamas e observava as faíscas azuis que as cascas produziam. “Então, levantava, observava os tetos das construções de Paris e pensava: Não se preocupe. Você sempre conseguiu escrever antes e vai conseguir agora. Tudo o que você tem a fazer é uma frase com a qual você se identifique. Escreva a frase mais verdadeira que você conhece”.

Ernest Hemingway⁶

O ser humano é utópico. Com esta primeira frase, inspirada pelo texto de Hemingway, começo a escrita da tese *A ética utópica. Do homo sacer ao homo utopicus. Estudos em Giorgio Agamben e Albert Camus*. No texto da tese e, em tese, como em tudo na vida, todo começo é sempre um enigma a ser decifrado, um mistério a ser desvelado, um percurso a ser traçado, uma folha em branco a ser preenchida. E neste prefácio eu deposito as primeiras palavras depois de ensaiar tantas vezes quais seriam essas palavras. Ao fim e ao cabo, nunca sabemos. Tatemamos em busca de respostas para as perguntas que fizemos, e também para as que ainda não fizemos. Entretanto, abrimos os olhos sem muitas vezes olhar para

⁶ Larry W. Phillips, *Ernest Hemingway on Writing* (New York: Touchstone, 1984).

as vastas possibilidades de escolhas que são colocadas não somente diante de nós, mas feitas a partir de nós em relação com tudo o que nos circunda no mundo, vasto mundo.

Às vezes uma nova história começa com um grande escritor bloqueado, sentado em frente ao fogo, descascando pequenas laranjas. Ou ainda, começa quando se levanta e olha em direção aos tetos das construções de Paris. Mas o que realmente define o começo da história é observar, pensar e a agir. Hemingway não estava a avançar na história que desejava escrever. Sentado ao descascar laranjas, ou de pé a olhar os tetos, o fato é que o escritor estava, o tempo todo, com a história a acontecer, em seu tempo interior, sob a forma de desejo, vontade, e no tempo exterior, no mundo fático. Tudo o que ele tinha diante de si era real: laranjas, cascas, fogo, chamas, prédios, casas, Paris, ele próprio. Mas havia algo mais. A realidade que está nas coisas e além delas, captada pela observação, pela percepção, pelo pensar, pela sensibilidade poética, pelo filosofar. E pela utopia: “Não se preocupe, você sempre conseguiu escrever e vai conseguir agora”, pensava o escritor. Giorgio Agamben, a propósito do ato de escrever, considera sobretudo como uma capacidade filosófica: “O que eu queria não era “escrever”, mas “ser capaz de” escrever. É um gesto inconscientemente filosófico: a busca de possibilidades em sua vida, o que é uma boa definição de filosofia”.⁷

⁷ Outras Palavras [Blogue], “Entrevista com Giorgio Agamben: O pensamento como coragem”, <http://outraspalavras.net/destaques/giorgio-agamben-pensamento-como-coragem-de-transformacao>. Consultado em 01 de junho de 2015. Atenda-se ainda ao que o mesmo autor diz noutro lugar: “E todo o longo volume que a mão do escriba tinha enchido de letras não era mais que a tentativa de representar aquela tábua perfeitamente rasa sobre a qual ainda se não escreveu nada. Por isso não conseguia levar a bom termo a obra: aquilo que não podia cessar de escrever era a imagem daquilo que nunca cessava de não se escrever. No uno espelhava-se o outro, inatingível. Mas tudo era finalmente claro: agora podia quebrar a tabuinha, cessar de escrever. Ou, antes, começar verdadeiramente. Julgava agora compreender o sentido da máxima segundo a qual conhecendo a incognoscibilidade do outro, conhecemos não alguma coisa dele, mas alguma coisa de nós. Aquilo que nunca poderá ser primeiro permitia-lhe perceber, difusamente, o vislumbre de um início”. Giorgio Agamben, *Ideia da Prosa* (Belo Horizonte: Autêntica, 2012), 23.

Para Agamben, o homem não é apenas *homo sapiens*, mas um ser de linguagem, e vai além da dimensão cognitiva. Seria uma dimensão utópica?

Albert Camus, em sua obra *O Mito de Sísifo*, afirma que “Viver, naturalmente, nunca é fácil. Continuamos fazendo os gestos que a existência impõe por muitos motivos, o primeiro dos quais é o costume.”⁸ Entretanto, nossa liberdade de ação, a capacidade de pensar e sentir nos expõem a novas possibilidades sobre como e por que viver.

A primeira coisa é não desesperar. Não prestemos ouvidos demasiadamente àqueles que gritam, anunciando o fim do mundo. As civilizações não morrem assim tão facilmente; e mesmo que o mundo estivesse a ponto de vir abaixo, isso só ocorreria depois de ruírem outros. É bem verdade que vivemos em uma época trágica. Contudo, muita gente confunde o trágico com o desespero.⁹

Para Camus, a felicidade e o sofrimento fazem parte do viver. Cada ser humano, corpóreo e mortal, habita um mundo carregado de injustiças. Entretanto, em vez de se auto-impor prisões de infelicidade, é possível imaginar a justiça despedaçada ser consertada. Camus afirma que “No meio do inverno aprendia afinal que havia em mim um verão invencível.”¹⁰ É possível, em meio às revoluções, guerras e toda forma de violência, almejar a felicidade, não desesperar, amar e reavivar o amor pela vida, por um sentido na vida? Seria utópico? Entretanto, diante das mazelas e injustiças sociais que aumentam a desigualdade e violência entre os homens, diante das tensões étnicas e raciais, da xenofobia e dos

⁸ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, (Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2013), 17.

⁹ Albert Camus, *Núpcias, Verão* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979), citado em “A essência de Camus: Núpcias, o verão”. Em: *Monte de Leituras: Blog do Alfredo Monte*. 07 de novembro de 2013. <https://armonte.wordpress.com/tag/albert-camus-1913-1960/>. Consultado em 15 de janeiro de 2014.

¹⁰ *Ibid.*, citado em *Cem anos (e sessenta citações) de Albert Camus*. Expresso. 07 de novembro de 2013. <https://expresso.pt/cultura/cem-anos-e-60-citacoes-de-albert-camus=f839777> Consultado em 15 de janeiro de 2014.

discursos de ódio que criam muralhas entre culturas, diante de ações por parte de governos e políticos – muitos em Estados democráticos – que visam de fato a ascensão e manutenção do poder, é possível não desesperar? Para Zygmunt Bauman, vivemos na contemporaneidade em relações líquidas e vulneráveis, na modernidade líquida.¹¹

É como se vivêssemos em um campo minado, sabemos que as explosões vão continuar, mas não sabemos onde e quando será a próxima. A quantidade de armas em circulação (também graças aos nossos governos) é tamanha que poucos camisas são capazes de provocar uma cadeia de ações e de reações de consequências incalculáveis. E, além disso, os problemas a serem enfrentados são globais, mas são enfrentados pelas autoridades locais, incapazes de chegar às raízes do mal. (...) No fim, quem sofre é a democracia, as pessoas amadurecem a convicção de que é preciso renunciar às liberdades conquistadas a muito custo, em nome da (suposta) segurança. Cria-se um círculo vicioso que vê agirem em conjunto os xenófobos locais e os terroristas globais.¹²

Uma das mais fortes características das sociedades líquidas na Modernidade é o egoísmo. O objetivo não é construir uma sociedade melhor, senão uma melhor posição individual dentro da sociedade. Para Bauman, a possibilidade de uma mudança está na integração e na capacidade de dialogar. Seria utópico?

O humano como ponto de partida... e chegada?

A pesquisa *A ética utópica: Do homo sacer ao homo utopicus. Estudos em Giorgio Agamben e Albert Camus* propõe apresentar a emergência da ética utópica a

¹¹ Segundo Zygmunt Bauman, a ideia da “modernidade líquida” surgiu após a leitura da obra *O fim das certezas* de Ilya Prigogine. O autor, Nobel de Química, faz referência à fraqueza das ligações entre as moléculas dos líquidos em contraposição à força dessas ligações nos corpos sólidos. Cf. Zygmunt Bauman, *Modernidade líquida* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004).

¹² Revista IHU On-Line, “Bauman, 90 anos: ‘Sou sempre estrangeiro. A minha consciência é o único juiz’”, <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/549229-bauman-90-anos-qsou-semprerestrangeiro-a-minha-consciencia-e-o-unico-juizq>. Consultado em 11 de novembro de 2018.

partir de uma releitura interpretativa do *homo sacer* na obra de Giorgio Agamben e do mito de Sísifo na obra homônima de Albert Camus. Intenciona saber nesta perspectiva qual é o sentido de humano como ser ético e enquanto ser político no limiar do Estado democrático de direito ao Estado de exceção em sociedades ocidentais. Este questionamento parte dos estudos sobre o *homo sacer*, constitutivo de um contingente cada vez maior de sagrados¹³ banidos que continuam em sua vida nua.

A pesquisa é apresentada em quatro seções, cada qual com uma introdução seguida por cinco capítulos. A Primeira Seção – “Utopias” – é composta pelos seguintes capítulos: 1. Utopia, o bom lugar que não existe?; 2. Utopia como representação e representações da utopia; 3. Uma deusa cheia de encantos que narra as moléstias de uma sociedade; 4. Os direitos humanos como a construção universal de uma utopia; 5. Utopia: ficção ou invenção? Nesta seção serão apresentadas reflexões sobre a utopia como tema do gênero literário e como conceito filosófico, nomeadamente nas dimensões ética e política; quais são as relações entre utopia e filosofia como formas de questionamento sobre o homem e sobre a realidade. À semelhança da filosofia, a utopia tem a função de refletir criticamente sobre os problemas da sociedade vigente, e é propositiva e prospectiva na medida que almeja uma sociedade diferente e melhor do que a existente. Assim sendo, pergunta-se pela relevância e o legado histórico de diversas utopias na busca por um sentido à vida, à condição humana, e à promoção de ideais liberais e igualitários, à luz dos direitos humanos. Questiona-se sobre o impacto das

¹³ *Homo sacer* é uma figura obscura na Lei Romana, designava o homem que por ter cometido delito era condenado a uma “vida sacra matável”. Não seria sacrificado aos deuses, mas poderia ser morto por alguém sem estar amparado pela lei. Na Modernidade, o “homem sagrado” refere-se aos excluídos de direitos, ainda que esses direitos estejam previstos nas leis. Para Giorgio Agamben, a lei capta a vida humana e essa mesma lei torna possível a sua matabilidade. O *homo sacer* é a cifra para compreender a biopolítica contemporânea. Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (Belo Horizonte: UFMG, 2010).

distopias, que como reverso dos ideais utópicos partem de uma realidade obscura e sombria, passíveis de acontecer em um futuro imaginado. Esta breve arqueologia da utopia visa à introdução dos temas que norteiam esta investigação, a possibilidade de uma ética utópica, do *homo utopicus* em meio a dilemas morais e existenciais, críticas à ordem social existente, e à procura da felicidade almejada.

A Segunda Seção – “O *homo sacer*” – é constituída pelos seguintes capítulos:

1. Da vida política à vida nua e o *homo sacer*; 2. O estado de exceção. Quando a exceção se torna a regra; 3. O campo; 4. A aporia da democracia. Nacionalidade, cidadania e soberania; 5. A aporia do poder e o *homo sacer*. Tem como ponto de partida a existência do *homo sacer* – as pessoas excluídas de direitos ainda que consideradas sagradas – em sociedades democráticas ocidentais contemporâneas, e os seguintes questionamentos:

- Estamos a viver na “pólis” (pós)moderna, no limiar de um Estado de exceção, considerando a maciça presença do *homo sacer* nas sociedades democráticas contemporâneas no Ocidente?

- Como pode uma pessoa estar excluída de seus direitos e incluída na sociedade? Não há uma distinção entre a vida biológica ou vida nua e a existência política. Nas situações em que essa redução acontece, as pessoas se transformam em *homo sacer*.

- Seriam o refugiado, o apátrida e o migrante os *homines sacri* por excelência nas sociedades democráticas contemporâneas ocidentais?

- Como pode o direito ser proteção à população vulnerável e dispositivo para o uso da força e controle? O poder soberano decide sobre o uso do direito para a insacriabilidade e matabilidade. Por um lado, protege e, por outro, deixa morrer.

- Como pode se conceber um Estado defensor e violador de direitos humanos? Esse Estado mostra-se em anomia quando uma lei vigente não vale de fato para todos. Diante da lei todos são cidadãos, porém na efetivação da lei nem todos são, pois há os que ficam vulneráveis e desprotegidos, no limbo jurídico.

- Como ocorre o paradoxo do “dentro-fora” do Estado democrático de direito e do Estado de exceção? É cada vez mais difícil perceber a linha que separa o Estado democrático de direito de um Estado de exceção, compreendendo-se esse Estado como uma forma de não proteção dos direitos humanos, não efetivação de justiça social, a existência de um Estado de não inclusão e não consumação de justiça social.

- Como pode o direito ser a forma legítima de proteção, garantia e acesso à Justiça por parte das pessoas em situação de vulnerabilidade e ser também forma de utilização de poder político, muitas vezes como dispositivo para o uso da força, coação, controle e exclusão?

A Terceira Seção – “Sísifo” – coloca em primeiro plano o mitológico Sísifo à luz da obra de Camus e a releitura interpretativa na qual Sísifo¹⁴ protagoniza, por um lado, o dilema existencial do homem diante da mortalidade, e, de outra parte, o homem como sujeito de direitos, que defende a vida e os direitos humanos, na inclusão dos excluídos pelo próprio Estado. Esta seção apresenta os seguintes capítulos: 1. Sísifo quer ser feliz; 2. A vida? O sentido, o absurdo, a revolta; 3. A racionalidade e a irracionalidade do homem no mundo; 4. O homem autêntico; 5. O homem partido. Questiona-se o sentido da presença dos Sísifos defensores de direitos humanos no contexto da biopolítica e na aporia do poder como

¹⁴ Conforme a narrativa mítica da Grécia Antiga, Sísifo foi capturado e punido por ter desafiado os deuses e ter desafiado a própria morte. Foi condenado a rolar uma pedra até o topo de uma montanha, e ao descer tinha que fazer rolar a pedra novamente por toda eternidade. No ensaio *O Mito de Sísifo* de Albert Camus, este herói absurdo retrata a vida sem sentido, o absurdo que constitui a vida, a condição humana.

forma de violência e de adiamento da utopia¹⁵ de uma “pólis”, cidade ou cosmópolis. Almeja um ideal utópico com base na ética na política, e reflete também sobre as seguintes questões:

- O que representa o dilema de Sísifo, e a relação entre o ser-para-a-vida e o ser-para-a-morte?

- Sísifo pode nos levar a compreender o sentido do absurdo, e a utopia como sentido?

- Qual é o valor da vida diante da inexorabilidade da morte?

- Qual é o sentido de existir, e de revoltar-se, quando o homem se dá conta da absurdidade de estar no mundo?

- É possível uma relação de intersubjetividade, ou somente um interdito, entre a consciência-de-si e a consciência do outro?

- É o homem um estrangeiro para si mesmo?

- O que define e caracteriza uma identidade? De que modo afeta a situação do migrante, do refugiado e do apátrida? É possível pensar em uma construção identitária multicultural?

A Quarta Seção – “A ética utópica. Do *homo sacer* à eternidade de Sísifo e o *homo utopicus*” – é composta pelos seguintes capítulos: 1. O *homo sacer* e o herói absurdo no limbo; 2. A utopia: da pólis à Cosmópolis; 3. David encontra Golias; 4. A ética utópica e o *homo utopicus*; 5. A poética utópica. Trata-se aqui de fundamentar a necessidade e a possibilidade de efetivação da ética na política com base

¹⁵ Stéphane Hessel participou da formulação da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Ele percebe nas democracias ocidentais uma crise de paradigma. Para ele, a Organização das Nações Unidas (ONU) é uma grande instituição global com insuficientes poderes políticos. O necessário fortalecimento das instituições passa pelo fortalecimento da cidadania. Para ele, que se declara um utópico, todas as grandes ideias são utópicas.

na emergência da ética utópica e do *homo utopicus* como antíteses à distopia e à cacotopia, à anomia e à aporia da democracia. A seguir, as principais perguntas nesta Seção:

- Quais são as possíveis ligações entre Sísifo e *homo sacer* – um número cada vez maior de excluídos no Estado – na contemporaneidade ocidental?

- Como é possível a existência de um Estado de exceção, ou de segurança, em Estados democráticos de direito?

- Como os defensores e organismos de direitos humanos assumem a função de proteção e garantia dos direitos aos vulneráveis, utópicos¹⁶ em uma função subversiva com vista à transformação política?

- Quais são, respectivamente, o papel e a relação da ética e dos direitos humanos no sentido de contribuir e até mesmo garantirem a efetivação de um Estado democrático de direito?

- Como a ética utópica se constitui? O que a diferencia da ética da convicção e da ética da responsabilidade?

- Por que a utopia é um tema filosófico importante sobretudo no século XXI?

- Podemos vislumbrar o *homo utopicus* ainda que os Estados contemporâneos ocidentais sejam o habitat do *homo sacer*? De que modo a metáfora do

¹⁶ A utopia pode ser paradoxal, e por isso é fundamental identificar seus múltiplos registros. A utopia é fortemente associada ao ideal, ao inatingível. Berriel afirma que “A utopia nasce e se mantém como um gênero literário que soma, em uma obra de ficção, elementos da política, da economia, dos relatos de viagem, sob uma visada ética.” Ele classifica as utopias como cronotopias ou protoutopias, ou utopias como sistemas sociais idealizados. A utopia pode ser propositiva, ao visar a uma transformação social. Cf. Carlos E. O. Berriel, “Dossiê: Utopia como gênero literário”, em *Morus: Utopia e Renascimento* 06 (2009), consultado em 11 de janeiro de 2015.

mitológico Sísifo de Camus e um poder destituente segundo Agamben podem ser o elo para emergir a ética utópica e o *homo utopicus*? É a ética uma utopia?

A metodologia consiste na realização de pesquisa bibliográfica¹⁷ qualitativa e exploratória. Desenvolve uma releitura interpretativa do *homo sacer* e de Sísifo com base na metáfora e no gênero ficcional como formas de reflexão e possibilidade de transformação. Os temas investigados apontam para uma tensão própria da contemporaneidade entre a ética como um ideal utópico, um conjunto de princípios e valores, e a política como o modo de lidar com as pessoas do jeito que são, e sinaliza a importância de uma reflexão crítica sobre a relação entre utopia, ética e direitos humanos. O trabalho de investigação tem por referenciais teóricos principais as obras de Giorgio Agamben,¹⁸ nomeadamente *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, *Estado de Exceção*, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, e Albert Camus com a obra *O Mito de Sísifo*, bem como uma seleção de obras filosóficas, literárias, cinematográficas, jurídicas e de direitos humanos.

¹⁷ Trata-se da reunião de fontes bibliográficas e revisão de literatura em obras filosóficas, literárias, jurídicas e de direitos humanos, e o desenvolvimento de uma fundamentação teórica para dar sustentação crítica-argumentativa a propósito dos temas investigados. Desta análise conceitual e contextual pretende-se corresponder às hipóteses e atingir os objetivos propostos.

¹⁸ A série *Homo Sacer* é constituída pelas seguintes obras: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* – I; *Estado de exceção* – II, 1; *O Reino e a Glória. Por uma genealogia teológica da economia e do governo* – II, 2; *Stasis: la guerra civile come paradigma politico. Homo sacer* – II, 2; *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento* – II, 3; *Opus Dei* – II, 5; *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha* – III; *Altíssima Pobreza* – IV, 1; *O Uso dos Corpos* – IV, 2.

Giorgio Agamben e a filosofia como busca de possibilidades na vida

Giorgio Agamben¹⁹ é um dos filósofos que mais vem aprofundando investigações sobre temas da contemporaneidade por meio de um diálogo permanente com pensadores de diferentes visões de mundo.²⁰ Essa conversação ocorre de forma transversal ao perpassar os conteúdos e discursos dos mais diversos campos do saber como o direito, a linguística, a história, a teologia, as ciências sociais, a política, a arte, o cinema, a literatura.²¹ Agamben entende que a filosofia não é um campo à parte de outros saberes ou que deve ser dividida em disciplinas; pelo contrário, existe uma implicação entre todas as áreas, de modo que não há sentido em separar a filosofia da política, da estética, da ética da ontologia, da lógica. Também não faz sentido separar as obras de Agamben por fases, pois não existe um Agamben voltado para investigações na estética, e um Agamben

¹⁹ Giorgio Agamben nasceu em Roma, no ano de 1942. Seu primeiro livro, *O homem sem conteúdo*, foi publicado na Itália em 1970. Entre 1974 e 1975 realizou pesquisas no Instituto Aby Warburg em Londres. Como docente, em 1986 passou a ser um dos diretores de programa do *Collège International de Philosophie* de Paris. Em 1988 passou a lecionar na Universidade de Macerata, e anos depois na Universidade de Verona. De 2003 a 2009 assumiu a cadeira de Filosofia Teórica no Instituto Universitario di Architettura de Veneza. No final da década de 90 ministrou cursos em universidades americanas, e foi convidado para ser Professor da New York University. Agamben recusou o convite, em protesto aos dispositivos de controle impostos pelo governo americano aos cidadãos estrangeiros após os atentados do 11 de Setembro.

²⁰ Agamben declarou em entrevista à Flavia Costa: “O encontro com Heidegger foi relativamente cedo, e ele inclusive foi determinante em minha formação depois dos seminários de Le Thor, em 1966 e em 1968. Mais ou menos nos mesmos anos durante os quais eu lia Walter Benjamin, leitura que talvez me serviu de antídoto ante o pensamento de Heidegger. Estava em questão o conceito mesmo de filosofia, o modo pelo qual deveria responder à pergunta, prática e teórica ao mesmo tempo: que é a filosofia?” (Flavia Costa, “Entrevista com Giorgio Agamben”, em *Revista do Departamento de Psicologia – UFF* 18, n.º 1 (2006): 131-136, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=en&nrm=isso, consultado em 23 de novembro de 2018).

²¹ A publicação de *Ideia da prosa*, em 1985, reúne pequenos ensaios onde há indistinção entre filosofia e literatura.

voltado para investigações na política. É um filósofo *sui generis*,²² escavador de pensamentos e possibilidades por meio do método arqueológico e paradigmático, para fazer a superação de uma lógica binária, uma transformação de dicotomias e antinomias em bipolaridades, as oposições substanciais em um campo de forças percorrido por tensões polares²³ para poder compreender o mundo contemporâneo. Parte da problematização acerca da forma jurídica da política na Modernidade, da constatação do dismantelamento das categorias tradicionais da política – como Estado, soberania, nacionalidade, de modo que nenhuma das categorias essenciais da tradição democrática mantém real sentido.

As sociedades ocidentais estão sob o jugo de uma máquina governamental e de dispositivos legais, discursivos, políticos, econômicos, do Estado de exceção, sob a ambiguidade constitutiva da ordem jurídica. Importa verificar como reconstituir o vivente em sua gênese como sujeito de direitos na Modernidade, em oposição à redução do homem aos dados biológicos, biométricos. Agamben propõe nomeadamente na série *Homo sacer* uma exploração do campo de possibilidades de modo a redefinir a política e o humano por meio da inoperosidade, “na medida em que nos torna humanos, como algo intrínseco ao animal que se humaniza. O humano é o resultado da condição política do animal que possui linguagem”:²⁴

²² Entre os filósofos que constituem influência em sua formação estão Heidegger, Benjamin, Foucault e contemporâneos como Derrida, Nancy e Badiou. Durante a década de 1980 Agamben dedicou-se à tradução das obras completas de Walter Benjamin em italiano. Suas investigações o levaram a descobrir na biblioteca de Paris vários importantes manuscritos inéditos de Benjamin. Agamben é um filósofo *sui generis* pela originalidade de sua obra e pela coerência entre pensamentos e ações, sendo também considerado um filósofo antiacadêmico.

²³ Flavia Costa, “Entrevista com Giorgio Agamben”, 131-136. Agamben declara que “Lógica do campo contra lógica da substância significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros”.

²⁴ *Ibid.*

Quando comecei a trabalhar em *Homo Sacer*, soube que estava abrindo um caminho que implicaria anos de escavações e de pesquisa, algo que não poderia jamais ser levado a termo e que, em todo caso, não poderia ser esgotado certamente em um só livro (...) no primeiro volume, no qual expunha uma série de premissas e não de conclusões (...) um segundo, que terá a forma de uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais. O livro *Estado de exceção* (publicado em 2003) não é senão a primeira dessas investigações, uma arqueologia do direito (...) O algarismo *II*, indicando a sequência da série, e o algarismo *I* no frontispício indicam que se trata unicamente da primeira parte de um livro maior, que compreenderá um tipo de arqueologia da biopolítica sob a forma de diversos estudos sobre a guerra civil, a origem teológica da *oikonomia*, o juramento e o conceito de vida (*zoé*) que estavam já nos fundamentos de *Homo Sacer I*. O terceiro volume, que contém uma teoria do sujeito ético como testemunha, apareceu no ano de 1998 com o título *Ciò che resta di Auschwitz. L'Archivio e il testimone*. No entanto, talvez será somente com o quarto volume que a investigação completa aparecerá sob sua luz própria (...) no centro desse quarto livro estarão os conceitos de forma-de-vida e de uso, e que o que está posto em jogo ali é a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política.²⁵

Na obra *Homo Sacer — O poder soberano e a vida nua I*, Agamben realiza uma elaboração filosófica em que inter-relaciona temas sobre a cultura contemporânea, o direito e o Estado nos diversos campos do saber, pois toda ética e política possuem uma compreensão lógica e ontológica. Aborda sobre a politização moderna da vida biológica a partir de análises sobre obras de Michel Foucault, Hannah Arendt e Walter Benjamin, sobre os conceitos de biopoder e biopolítica, a vida biológica ocupando cada vez mais o centro da vida política. Para Agamben, os campos de concentração e extermínio são essencialmente os lugares da biopolítica contemporânea. No contexto da biopolítica se captura pela inclusão e se

²⁵ Ibid.

inclui pelo abandono.²⁶ Ele analisa a relação entre a política e a vida, as formas modernas de exercício do poder e os conceitos jurídico-institucionais, a formação de uma zona de indistinção:

(...) aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal: decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares na regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.²⁷

Segundo Agamben, soberania — a estrutura original pela qual o direito se refere à vida e a inclui em si mesmo por meio de sua própria suspensão, e exceção — e a forma da relação entre o direito e a vida são conceitos e realidades paradoxais porque na estrutura da exceção se estabelece uma relação de inclusão e exclusão, uma relação de pura potência. O soberano está dentro e fora da lei na relação entre o poder constituinte e o poder constituído.

Resultante da política e do poder soberano, a sacralidade da vida do *homo sacer* é estar exposto em um mundo sem ter pertencimento a ele. A relação entre biopolítica e totalitarismo, entre biopolítica e formas de governo nas democracias ocidentais contemporâneas são objetos de análise para compreensão de como na

²⁶ Para Giorgio Agamben, o *homo sacer* tem a sua vida abandonada pelo direito. É o caso, por exemplo, dos refugiados que perderam seus direitos de cidadão. Ele declara que “Como a figura do refugiado, também o conceito de povo revela a ‘fratura biopolítica fundamental’. Trata-se de um conceito polar: de um lado está o Povo com maiúscula, o sujeito político; de outro lado, o povo com minúscula, a multiplicidade dos corpos (...) O mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, não de direito, mas de fato, está excluída da política.” Em: Edgardo Castro, *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência* (Belo Horizonte, Autêntica, 2012), 200.

²⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 16.

política contemporânea os direitos humanos são celebrados, porém violados.²⁸ Questiona como se efetiva a relação entre homem e cidadão, e para isso traz como referência a questão dos refugiados,²⁹ excluídos de seus direitos de cidadania e desprovidos do direito e que de fato tem em torno de si a atuação de organizações humanitárias e também a polícia. Contrariamente à opinião comum que percebe a polícia com uma função meramente administrativa de execução do direito, é esse talvez o *locus* onde se mostra com maior clareza a proximidade entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano. Agamben apresenta nas obras *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (2008), *Estado de Exceção* (2004) e *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo* (2011) o Estado de exceção como paradigma da política contemporânea. Não somente o Estado é soberano, mas também a polícia. A presença da regra jurídica no Estado tanto serve para incluir como para afastar o direito.

A partir de uma análise histórica minuciosa sobre o Estado de exceção e particularmente sobre as obras de Carl Schmitt e Walter Benjamin, Agamben conclui que se para Schmitt o Estado tem por fim fazer valer a norma, com a suspensão temporária de sua eficácia, para Benjamin o Estado de exceção é efetivo, a ação humana e o direito não se relacionam mais, e se estabelece uma relação entre anomia e o direito. Agamben aponta a transição de um Estado de exceção que foi criado originariamente para uso em situações excepcionais como guerras, mas passou a ser utilizado como instrumento de força, de polícia como governo e

²⁸ A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 marca a passagem da soberania real para a soberania nacional, proclama direitos supra-históricos e inscreve os direitos do homem como cidadão.

²⁹ Para Agamben, o refugiado é um conceito-limite que coloca em xeque a legitimidade dos princípios do Estado-nação, escancara os limites de uma forma de organização política.

como paradigma em democracias contemporâneas, por ele denominada guerra civil legal.³⁰

Aquilo de que os chefes de Estado, os quais se lançaram com tanto empenho na criminalização do inimigo, não se dão conta é que tal criminalização pode voltar-se, a qualquer momento, contra eles. *Hoje não há na terra um chefe de Estado que não seja, nesse sentido, virtualmente um criminoso.*³¹

O Estado de exceção está dentro e fora do direito, nesta zona de indistinção jurídico-política, e teve importância decisiva na formação do fascismo e do nazismo bem como nas ditaduras na América Latina. Benjamin considera o Estado de exceção uma catástrofe por caracterizar-se como essa zona de indeterminação na qual o poder e a violência estão juntos, e a questão que se coloca é saber se todo o poder é violento, se toda a violência está relacionada a uma forma de poder (*Gewalt*), quando cultura e barbárie se aproximam de tal forma que a exceção se torna a regra. Em *Teses sobre o Conceito de História* (1940) Benjamin tece duras críticas à roupagem da lei na Modernidade, e na VIII Tese declara que a tradição dos oprimidos torna clara a presença do Estado de exceção, de modo que a exclusão é para os excluídos o modo natural de ser na vida. Essa zona de anomia se torna factível quando não há discernimento entre a exceção e a normalidade, quando a violência veste a roupagem jurídica. O Estado de exceção está em vigor nas sociedades contemporâneas ocidentais mediante a exclusão social e política de amplas camadas da população. Para Benjamin, os Estados burgueses são Estados de exceção. Ele questiona a possibilidade de um novo direito ou uma vida

³⁰ Para Agamben, este Estado de exceção tem validade tanto em regimes totalitários – pensemos no caso do Terceiro Reich e a suspensão por doze anos das garantias da Constituição de Weimar, conforme Decreto para a proteção do povo e do Estado em fevereiro de 1933 por Adolf Hitler – como no caso da ordem militar de George W. Bush que em 13 de novembro de 2001 autorizou a detenção indefinida dos não-cidadãos, considerados suspeitos como terroristas.

³¹ Giorgio Agamben, *Meios sem fim: Notas sobre a política* (Belo Horizonte: Autêntica, 2015), 100.

sem direito, ou além do direito. Esse além do direito seria o verdadeiro Estado de exceção, a exceção da exceção, quando o direito seria desnecessário.

O espaço político, especialmente a partir da Modernidade, estabelece uma zona de indistinção entre a exclusão e a inclusão, direito e fato,³² a oscilação entre o homem e a besta, a natureza e a cultura. O *homo sacer* revela essa fratura biopolítica. A existência política e a vida nua constituem um paradoxo assim como a regra e a vida, o sujeito de direitos e o continente de sagrados à deriva desses mesmos direitos. O *homo sacer* é sagrado e matável, e não somente no antigo Império Romano ou nos regimes totalitários, como também nas democracias contemporâneas ocidentais. É fundamental refletir sobre a natureza do poder soberano na sociedade ocidental contemporânea para capturar as mudanças que os mecanismos de poder engendram nas chamadas democracias ocidentais com formas de controle, vigilância, o uso da força, do biopoder. Esse contexto resulta de um longo processo histórico, que ele analisa em profundidade para mostrar que há o entrecruzamento do poder soberano, da vida nua e da biopolítica na história do Ocidente.

O *homo sacer* traz à tona a existência do soberano como a figura principal do direito ocidental e da ordem política moderna. Tem o poder de captura da vida humana, de decretar a exceção do direito, de suspender o direito, decretar a condenação da vida nua ao banimento, sem prerrogativas e sem direitos. O *homo sacer* mostra a fragilidade da vida humana, a permanente vulnerabilidade do sujeito abandonado pelo direito que é proteção e é exceção, constituindo um paradoxo, pois a vida humana está incluída pelo direito e ameaçada de ser excluída pelo direito, de ser decretada como vida nua. A vida que pode ser protegida pode ser também o Holocausto. Esta relação de inclusão excludente é decretada pela

³² Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 22.

vontade soberana não somente em regimes totalitários, mas também no denominado Estado de direito.

A política de exceção jurídica se exerce mediante o controle de grupos sociais que sejam considerados indesejáveis ou perigosos para a ordem política. Para compreender como ocorre esse entrecruzamento é necessário analisar de que forma o Estado atua e qual é o seu grau de interferência. O poder de inclusão e exclusão cabe ao soberano que ao legislar confere existência política à vida nua. A inclusão é exclusiva (ingressa na vida política mediante a exclusão de seu existir biológico) e a inclusão no direito é feita pela sua exclusão. O soberano tem o poder de estar dentro e fora, de legislar e decidir sobre o Estado de direito e sobre o Estado de exceção. Está dentro e fora do ordenamento jurídico. Este paradoxo do “dentro-fora” reitera a existência dessa zona de indiferença, indistinção, indeterminação. É por causa da existência desse limbo jurídico que Agamben questiona se no mundo moderno se vive em uma situação de anomia, onde em um campo de concentração se decide o valor da vida humana. A igualdade perante a lei e as garantias legais, constitucionais do mundo do direito para os sujeitos de direitos coexistem com o tratamento dado de fato a muitos contingentes de *hominis sacri*.

O Estado deve atuar como garantidor dos direitos políticos, civis, sociais. O exercício da soberania a serviço da cidadania no Estado de direito pressupõe o reconhecimento dos direitos civis e políticos e a existência de um ordenamento jurídico para proteção desses direitos. Quando há o uso da força e violência, formas de controle e do poder de polícia como opressão migra-se para uma suspensão da principal característica do Estado de direito, que é o reconhecimento dos direitos, e passa a vigorar, de fato, um Estado de exceção.

Oposto ao Estado de direito, o Estado de exceção restringe direitos de modo temporário ou indefinido, suspende direitos, concentra poderes. Esse

Estado foi criado para ser originariamente utilizado em situações consideradas de extrema gravidade ou emergência nacional como guerras, ameaça grave à ordem constitucional e calamidades públicas. Há um elemento normativo e um elemento anômico na instalação do Estado de exceção. Ainda assim é um dispositivo jurídico que ao tornar-se regra efetiva-se como forma autoritária – o que pode ocorrer não somente nos regimes totalitários como também em regimes democráticos. Agamben faz através do *homo sacer* uma problematização acerca da forma jurídica da política na modernidade.

Albert Camus e a felicidade de um homem só

Albert Camus³³ escreveu: “Não sou um filósofo, só sei falar do que vivi”.³⁴ Afirmou sua falta de crença na razão, em Deus, em um sistema. Entretanto, sua obra é marcada por reflexões certamente eivadas de sensibilidade poética a respeito da busca de um sentido, da possibilidade da felicidade, da necessidade de revolta diante do absurdo da existência. Para Camus a arte e a filosofia convergem para as mesmas questões, não há fronteiras entre estes campos do

³³ Albert Camus nasceu a 7 de novembro de 1913 em Mondovi, Argélia, e morreu a 4 de janeiro de 1960 em Villeblevin, França. Filósofo, escritor, dramaturgo, jornalista, recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 1957. Em 1934 ingressou no Partido Comunista Francês. Fundou o Teatro do Trabalho. Engajou-se no Partido do Povo da Argélia, e nos anos de 1937 a 1940 escreveu para jornais socialistas. Durante a Segunda Guerra Mundial engajou-se na Resistência francesa, como escritor e editor do jornal clandestino *Combat*. O romance *A Peste* é uma alegoria da ocupação nazista alemã, e da condição humana. Sua obra póstuma, *O primeiro homem* (1994) retrata a mudez dos pobres. Os pobres são mudos porque não tem voz na história. *O primeiro homem* é uma narrativa sobre o colono, uma classe social, uma época. *O Primeiro Homem* chama-se Jacques Cormery e a sua história remonta à chegada dos pais a Argel, a infância e a adolescência marcadas pela pobreza, a dolorosa ausência do pai que nunca conheceu e a sua condição de “francês colonial” nascido na Argélia Francesa. É o testemunho autobiográfico de Camus – o romance inacabado que levava consigo no dia de sua morte em acidente automobilístico. O texto foi transcrito e publicado 34 anos depois. O obituário de Camus publicado no *Times* em janeiro de 1960 intitulava-se “A man who walked alone”.

³⁴ Albert Camus, *Carnets III, mars 1951-décembre 1959* (Paris: Gallimard, 1989).

conhecimento. Em consonância com essa visão, o conjunto de sua obra resulta de vários campos do saber em prosa, poesia, teatro e filosofia, através de suas cartas, adaptações e peças teatrais, artigos para jornais, romances e ensaios. Camus considera a arte como uma forma de reflexão através de imagens, pois a razão não é suficiente para apreender o mundo em tudo que o constitui. Filosofar é buscar um sentido para a vida, saber se vale a pena viver. O homem, ao viver tem diante de si e da realidade que o circunda a possibilidade de uma união amorosa com outrem, com o mundo, pela integração com a natureza, pela fruição da felicidade no mundo físico, sensível, por meio de tudo o que possa experimentar. Essa relação se consuma em meio a uma tensão existencial diante das contradições e limitações que fazem parte da condição humana.

Não descobrimos o absurdo sem nos sentirmos tentados a escrever um manual qualquer da felicidade. “O que, por caminhos tão estreitos?...” Mas só há um mundo. A felicidade e o absurdo são dois filhos da mesma terra. O erro seria dizer que a felicidade nasce forçosamente da descoberta absurda. Acontece também que o sentimento do absurdo nasça da felicidade.³⁵

Entretanto, essa experiência amorosa não é permanente pois o homem, ao dar-se conta do caráter efêmero, mutável e instável das ações, das relações e do estar no mundo, toma consciência de que há muito fora de seu alcance, de suas possibilidades, de sua vivência. É a consciência da cisão, do corte, da ruptura, é um estranhamento. Nem tudo se pode explicar, nem tudo se pode entender, reter, controlar, manter. Escapa. Existe algum sentido? Há razão para viver? Segundo Camus, o absurdo é o ponto de partida e o horizonte da condição humana. Esse dar-se conta sinaliza a necessidade de manter a existência apesar do absurdo, ou de manter-se no absurdo da existência. O absurdo na relação entre o homem e o mundo é o que propulsiona a revolta. É por meio da revolta que se torna possível

³⁵ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 127-128.

um movimento de defesa, de combate, de transformação. O homem revoltado encontra a si e toda humanidade dentro do absurdo da existência. Antes ele sofria sozinho, mas ao revoltar-se reconhece o que há de humano em todos os homens, inclusive naquele que o oprime. O escravo cuja situação não pode escolher já não está mais sozinho porque encontra em si uma existência que reconhece em todos os seres humanos:

O absurdo e a filosofia do absurdo são temas centrais em *O Mito de Sísifo*, considerada obra central de Camus. Perscruta as possibilidades de compreensão do sentido, do absurdo e o sentido do absurdo. Descreve o dar-se conta dos limites da razão em um mundo que se apresenta e aparenta ser sem esperança, sem futuro, sem utopia, no qual o paradoxo é que apesar da constatação do absurdo, a condição humana se constitui inescapável no absurdo, a partir da consciência e de escolhas, e não se pode viver de outro modo senão em busca de um sentido.

Acontece que os cenários desabam. Os gestos de levantar, o carro eléctrico, quatro horas de escritório ou de fábrica, refeição, carro eléctrico, quatro horas de trabalho, refeição, sono e segunda-feira, terça, quarta, quinta, sexta e sábado, no mesmo ritmo, esta estrada segue-se com facilidade a maior parte do tempo. Só um dia o “porquê” se levanta, e tudo recomeça nessa lassidão tingida de espanto. “Começa”, isso é importante. A lassidão está no fim dos actos de uma vida maquinal, mas inaugura, ao mesmo tempo, o movimento da consciência. Acorda-o e provoca a sequência. A sequência é o regresso inconsciente à cadeia onde o acordar é definitivo. No extremo desse despertar vem, com o tempo, a consequência: suicídio ou restabelecimento.³⁶

Escolher Sísifo como metáfora da vida contemporânea é problematizar a possibilidade do começo, do despertar, uma dimensão utópica. A utopia se caracteriza pela radicalidade, como motor propulsor para o destino da política, com a finalidade de transformação – de si, de outrem, da sociedade. O Sísifo de Camus e o *homo sacer* de Agamben aproximam-se como uma metáfora, mas também

³⁶ Ibid., 24.

como um possível encontro de seres humanos que desafiam por meio da consciência a necessidade deste despertar na sociedade e o mundo que poderá ser utópico.³⁷

Não há sol sem sombra e é preciso conhecer a noite. O homem absurdo diz sim e o seu esforço nunca mais cessará. Se há um destino pessoal, não há destino superior ou, pelo menos, só há um, que ele julga fatal e desprezível. Quanto ao resto, ele sabe-se senhor dos seus dias. Nesse instante sutil em que o homem se volta para a sua vida, Sísifo, regressando ao seu rochedo, contempla essa sequência de ações sem elo em que se torna o seu destino, criado por ele, unido sob o olhar da sua memória, e selado em breve pela sua morte.³⁸

A pedra de Sísifo continua a rolar, pelo desejo humano de eternidade ou o esforço em conformar-se com a mortalidade, ao enganar a si próprio pois não é possível enganar os deuses, ao perder a vida por não vencer a morte ou vencer a morte ao persistir na vida. Seria o seu esforço inútil? Camus questiona se a brevidade de seu destino seria selado com o suicídio. Sísifo responde com a revolta. É preciso revoltar-se.

Deixo Sísifo no sopé da montanha! Encontramos sempre o nosso fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e levanta os rochedos. Ele também julga que tudo está bem. Esse universo enfim, sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada estilhaço mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para atingir os píncaros basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.³⁹

³⁷ Filósofos como Platão, Morus e Campanella têm em comum o tema da utopia como a busca pela cidade justa – uma ilha, cidade, país, república. Para Karl Mannheim, é próprio da utopia manter-se no nível da transcendência, distante da realidade imediata e efetiva a ela pela sua oposição.

³⁸ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 128.

³⁹ *Ibid.*

Sísifo assim como o *homo sacer* são condenados, banidos, excluídos da proteção dos homens, penalizados por desafiar a proteção dos deuses. Solares em suas existências, seriam eles utópicos?



Figura 1: Nascimento

PRIMEIRA SEÇÃO

UTOPIAS

INTRODUÇÃO

Se as coisas são inatingíveis... Ora! Não é motivo para não quere-las... Que tristes os caminhos, se não fora a presença distante das estrelas!

Mário Quintana⁴⁰

Iona não desejaria, mas necessita falar sobre a morte do filho. Entretanto, limita-se a receber o pagamento de vinte copeques pela condução dos passageiros que seguem o seu destino, e Iona os acompanha com os olhos solitários até que eles desapareçam de sua vista. Só, sofrendo em silêncio em meio à multidão que não tem tempo, não tem interesse, não tem conhecimento do que se passa com Iona, do que se passa em relação de uns com outros.

Não haverá, entre milhares de pessoas, uma ao menos que possa ouvi-lo? Mas a multidão corre, sem reparar nele, nem na sua angústia... Uma angústia intensa, que não conhece fronteiras. Dá a impressão de que, se o peito de Iona estourasse, e dele fluísse para fora aquela angústia, daria para inundar o mundo e, no entanto, não se pode vê-la. Conseguiu caber numa casca tão insignificante que não se pode percebê-la mesmo de dia, com muita luz...⁴¹

Se a esperança é inerente ao ser humano e é o que o mobiliza e alimenta ao longo de sua vida, o que dizer quando ao cessar a vida, só resta a morte? Iona segue, por enquanto vivo, talvez já morto interiormente. A morte de seu filho,

⁴⁰ Mário Quintana, "Das utopias", em *Quintana de bolso* (Porto Alegre: L&PM Pocket, s.d.).

⁴¹ Anton Tchekov, *A dama do cachorrinho e outros contos* (São Paulo: Editora 34, 1999), 136.

entretanto, é real, e para ele já não resta mais qualquer esperança. A utopia cessa com a morte, ou a morte da utopia é quando alguém, ainda existente, não vive? Apesar da angústia de Iona e de todo ser humano que experimenta essa sensação em algum momento de sua existência, e talvez por isso mesmo, a utopia confere ao homem um outro olhar, como já fora dito por Oscar Wilde, “um mapa do mundo que não inclua a utopia não merece o mais breve olhar”.⁴² Esse mapa é formado por Estados, nações com os mais variados costumes, leis e tradições, e é também o mapa que interiormente constitui cada ser humano em seus órgãos, corporeidade, matéria e espírito. Isto porque o ser humano é indivíduo e é também um ser social, é único em sua própria existência, e é também parte de um coletivo, membro de uma comunidade política, e cada ser, nessas infindáveis teias, redes e multidões, é inexoravelmente responsável por suas escolhas, ações e decisões, é um ser ético, político e utópico.

Segundo Lewis Mumford,⁴³ a palavra *utopia* refere-se, em sua acepção comum, aos vãos sonhos de perfeição, à esperança humana absoluta, à busca da Terra do Nunca, e também à tentativa por meio da razão de modificar o meio em que vive. *Utopia* pode derivar, de modo genérico, da combinação de duas palavras: o bom lugar⁴⁴ (*Eutopos, Eutopia*), e o não-lugar (*Outopos, Outopia*), o bom lugar que não existe.⁴⁵ Pode se almejar a utopia de modo unitário, universal, ou

⁴² No original: “A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at” (Oscar Wilde, *The soul of Man under Socialism* (New York: Max N. Maisel, 1915), 28 [<https://archive.org/details/soulmanundersoc01wildgoog/page/n7/mode/2up> Consultado em 2 de agosto de 2019]).

⁴³ Lewis Mumford, *História das Utopias* (Lisboa: Antígona, 2007), 9.

⁴⁴ O bom lugar que se poderia encontrar na era dourada, do Jardim do Éden, conforme encontra-se no relato do Livro do Gênesis (*Gên.* 2 e 3). Deus criou Adão e Eva, e indicou-lhes os frutos das árvores do bem que poderiam comer no Jardim do Éden, exceto as da Árvore do Conhecimento. Esta interpretação mítica retrata um estado ideal ou utópico onde prevaleceriam a paz e a harmonia, no tempo do início da humanidade.

⁴⁵ A busca por este “bom lugar” encontra-se em vários textos poéticos e filosóficos desde a Antiguidade, como a *Epopéia de Gilgamesh*, escrita por sumérios em 2000 a.C.; a *Odisseia*, de Homero, no séc. IX a.C.; *Eneida*, de Virgílio, no séc. I a.C.; e *A República*, de Platão, em 380 a.C.

como forma de transformação social, ao longo da história, diante dos problemas e paradoxos da realidade. Nesta perspectiva, a maioria das utopias são formas críticas da civilização, como sinaliza Mumford,⁴⁶ “uma tentativa de revelar potencialidades ignoradas pelas instituições em vigor ou soterradas debaixo de uma espessa crosta de costumes e tradições”. O pensar utópico é perspectivo, à medida que a sociedade opera em forma de sistemas, e toda alteração em um dos aspectos da sociedade leva à alteração dos demais. A emergência do pensamento moderno ocidental deve-se sobremaneira ao ceticismo crítico e à rebeldia contra a autoridade, ao mesmo tempo em que há uma verdadeira revolução humanística e científica; o homem como fonte e senhor da razão, e a ciência como uma forma de redenção empírica. A busca pela verdade considera agora primordialmente a verificabilidade dos fatos, o controle da natureza ocorre mediante as invenções, a aquisição de novos conhecimentos e técnicas. São territórios desconhecidos para conquistar, uma nova cosmologia, com a primazia da racionalidade e das liberdades individuais.⁴⁷ A epistemologia moderna se alicerça sobre o racionalismo caracterizado por um humanismo secular, e pelo empirismo sob o qual paira o materialismo científico. O paradigma de relacionamento do homem com o mundo ocorre por meio de sua capacidade racional, e o universo moderno é um fenômeno totalmente secular.⁴⁸

⁴⁶ Lewis Mumford, *História das Utopias*, 10.

⁴⁷ Pensadores como Locke, Leibniz, Espinoza, Bayle, Voltaire, Montesquieu, Diderot, D’Alembert, Hume, Adam Smith e Kant são alguns dos expoentes do Iluminismo, com obras que apontam para novas visões de mundo. Nesta viragem para a Modernidade, a teoria da evolução de Charles Darwin revoluciona as ideias sobre a relação do homem com a natureza, e ocorre um maior destaque para as Ciências Naturais como modo de investigação sobre a origem do homem e do universo.

⁴⁸ Na Grécia Antiga procurava-se a unificação entre o homem e o cosmos e, no Cristianismo, a reunião entre o homem e a presença divina, o mundo com Deus. Já na Modernidade, a Terra não está mais no centro da criação, é um planeta entre outros. O ser humano é mais um animal no mundo natural, em luta pela sobrevivência em meio a sua própria espécie, e resiste às opressões de toda ordem: econômica, política, religiosa.

Em meio às revoluções científicas, invenções e inovações técnicas, há também consequências de um modo de vida pautado pela civilização industrial, um “desencantamento do mundo”, como refere Max Weber, e diante desse desiludirse, Ernst Bloch propõe, com sua filosofia da esperança, uma crítica a essa frieza técnica, e um sentido utópico para o ser humano, como forma de uma “esperança revolucionária num novo porvir”.⁴⁹ Para Bloch, a utopia não está associada a uma forma de devaneio, nem visa tampouco a uma planificação da realidade. Ele diferencia as utopias abstratas, como as narradas em obras de Campanella, Morus e Bacon, das utopias sociais, como as que são apresentadas nos textos de Fourier, Saint-Simon e Owen. A esperança é o princípio gerador, implica em uma dimensão de afetividade, uma experiência do futuro por meio da consciência antecipante,⁵⁰ do homem que ainda não é o que será. A utopia é, para Bloch, presença no devir humano, possibilidade real de concretização no mundo ainda não conhecido, ainda não consciente, através do paradoxo de uma relação coincidente entre o momentâneo e o eterno, a realidade em aberto. É o lugar psíquico do novo, lugar onde nenhum homem está de modo permanente e plenamente realizado, mas é onde sempre está, no aqui e no agora de um futuro que ainda não é.⁵¹

⁴⁹ Acrescente-se ainda o que diz Michael Löwy: “Apostado em apontar o dedo à mecanização e à perda dos valores qualitativos, o romantismo revolucionário pairava assim nesse limbo contraditório em que se combinavam e associavam, de maneira inextricável, a nostalgia de um passado pré-capitalista – real ou imaginário, próximo ou longínquo – e a esperança revolucionária num porvir” (Michael Löwy, *Redenção e Utopia. O judaísmo libertário na Europa Central* [São Paulo: Companhia das Letras, 1989], 89-90).

⁵⁰ Para Miguel Cardina, “Bloch parte da ideia de que o ser humano se encontra sempre na imediatez do momento vivido (...) o momento vivido aparece como impermeável aos conceitos e às palavras. Deste modo, a consciência antecipante pendula entre dois pólos: a obscuridade do momento vivido no agora (“nascente”) e a adequação aberta no futuro (“foz”). Em toda a nascente existe uma foz virtual e toda a foz se manifesta sempre em experiências no presente” (Miguel Cardina, “A filosofia da esperança de Ernst Bloch”, em *Pensamento crítico contemporâneo*, editado por Adriana Bebianio et al. [Lisboa: Edições 70, 2014], 97).

⁵¹ Sobre a passagem do tempo, a questão é saber o que é o tempo, se o tempo existe ou se está em nossa mente. Segundo Albert Einstein, em sua Teoria da Relatividade, o tempo passa para todos,

A busca utópica pelo encantamento, ou reencantamento no mundo, é uma busca pela felicidade como uma forma de eticidade. Mas a definição de felicidade não é unívoca, e essa busca ocorre no plano individual e também no plano coletivo, na relação com o outro. Deste modo, a aspiração à felicidade, assim como a esperança associada a essa busca de realização e de plenitude tem uma dimensão moral e política. Em *O Mito de Sísifo*, Camus termina o texto afirmando “É preciso imaginar Sísifo feliz”.⁵² Entretanto, Sísifo é o herói absurdo, é o símbolo do absurdo de existir, do paradoxo entre a busca por um sentido na vida e o dar-se conta da derradeira impossibilidade de o encontrar. Deste modo, não é possível acreditar que o futuro reserva algo, posto que não há nada além da absurdidade, além do presente, que deve ser vivido com paixão. Ao contrário da esperança que move o devir utópico em Bloch, para Camus o homem, sem esperança, dá-se conta de que somente e plenamente lhe resta viver o momento, o que paradoxalmente é uma forma utópica de antecipar o futuro, o que ainda não é que se concretiza na efemeridade do instante. Rejeitar a esperança é para Camus fazer da integridade o maior guia do homem em sua liberdade, decisões e ações, o que lhe confere coerência e a possibilidade de ser absolutamente livre no que for humanamente possível ser livre, somente se aceitar a absurdidade de seu próprio existir.⁵³ A esperança e a aspiração à felicidade são igualmente ausentes no *homo sacer*, o “homem sagrado” que Giorgio Agamben traz à tona na perspectiva da filosofia política moderna. O indivíduo que é excluído de todos os direitos, negativo perante a sociedade: “Aquele que qualquer um podia matar impunemente, não devia, porém, ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito”.⁵⁴ Esse dissidente é um condenado, fora-da-lei que vive sem ter o direito a viver, condenado

mas existe uma maleabilidade, o tempo não é da mesma forma para as pessoas, que se encontram nas mais diversas situações.

⁵² Albert Camus, *O mito de Sísifo*, 128.

⁵³ A análise mais aprofundada sobre este tema é desenvolvida na Terceira Seção – “Sísifo”, pp. 169-ss.

⁵⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 79.

ao ostracismo. Sem esperança, sem reconhecimento, sem o direito a ser feliz.⁵⁵ Iona, Sísifo e o *homo sacer* encontram-se em tempos e histórias diferentes, mas compartilham a tensão entre a possibilidade e a impossibilidade de construir uma utopia.

⁵⁵ Este tema será apresentado detalhadamente na Segunda Seção – “O *homo sacer*”, pp. 103-ss.

CAPÍTULO 1

Utopia, o bom lugar que não existe?

Utópico sim... porque...
Esbracejo contra a morte,
Recuso a rota traçada,
a bússola é uma mentira.
Não vejo rectas em nada.
E lavro os meus caminhos.
Sem servidões atalhadas.
António Calheiros⁵⁶

O jovem Nick Adams está em algum lugar com sua pequena irmã Littleless. Eles estão admirando as nuvens muito brancas do céu intensamente azul.

A manhã agora estava linda. O céu estava alto e azul-claro e nenhuma nuvem havia ainda aparecido. Nick sentia-se feliz com a irmã e pensou: “Não importa como tudo isto termine, tivemos bons momentos”. Já havia aprendido que só se vive um dia de cada vez. Será hoje até o anoitecer e amanhã será hoje outra vez. Era a coisa mais importante que havia aprendido até agora.⁵⁷

⁵⁶ António Calheiros, *O voo do avesso* (Braga: Poesia Fã Clube, 2018), 29.

⁵⁷ Ernest Hemingway, *O último bom lugar* (Rio de Janeiro: Abril, 1974), 58.

Então o jovem Nick disse: “Eu sei de um lugar, atrás das clareiras que atravessamos, onde podemos colher morangos”.⁵⁸ Seria este lugar, no conto *O Último Bom Lugar*, de Ernest Hemingway, uma utopia?

Em outro tempo, e em outro lugar, Aleksei Ivánovitch faz a seguinte descrição:

Chega o outono, amarelecem as folhas das árvores. Encontro-me nesta triste cidade (oh, como são tristes as pequenas cidades alemãs!) e, em vez de meditar no futuro, vivo apenas sob a influência das sensações do passado, das recordações recentes, sob a influência deste recente turbilhão que então se apoderou de mim para logo me expulsar do seu centro.⁵⁹

O personagem Aleksei Ivánovitch, do romance *O jogador* de Fiódor Dostoiévski, estaria a referir-se sobre a antiutopia, ou a morte da utopia? Em outra obra do mesmo autor, *Recordações da casa dos mortos*, a utopia é caracterizada como algo inatingível:

Nas cidadezinhas siberianas se encontram muitos deportados que se dedicam ao professorado, não lhes faltando trabalho. Dedicam-se no mais das vezes a ensinar o idioma francês, tão necessário na vida prática, coisa que naqueles confins, sem eles, seria uma utopia.⁶⁰

Para Eduardo Giannetti as narrativas utópicas são a mais antiga forma de reflexão crítica e política:

A realidade objetiva não é toda a realidade. A vida dos povos, não menos que a dos indivíduos, é vivida em larga medida na imaginação. A utopia é hoje o que ela sempre foi: o alargamento do nosso horizonte imaginativo e o sonho generoso e compartilhado de uma vida melhor. Uma arma com a qual se desnuda um mundo errado, injusto e opressivo. Erradicar a pobreza debilitadora e afastar de

⁵⁸ Ibid., 66.

⁵⁹ Fiódor Dostoiévski, *O jogador* (Porto Alegre: L&PM Pocket, 1998), 131.

⁶⁰ Fiódor Dostoiévski, *Recordações da casa dos mortos* (São Paulo: Martin Claret, 2006), 14.

uma vez por todas o pesadelo da mudança climática são os desafios de uma utopia planetária. Mas superar deficiências e desfazer ameaças, por mais clamorosas, não é o mesmo que afirmar valores. A utopia não se reduz à ideia de evitar o mal: ela ousa projetar uma visão do bem.⁶¹

Entretanto, o ser humano, em sua primordial animalidade e racionalidade, é um ser imperfeito. Como pode o homem almejar e conquistar a sociedade perfeita e garantir a felicidade a todos os cidadãos? O desgaste das ideologias nos finais dos séculos XIX e XX contribuíram para que a utopia passasse a ter um caráter pejorativo, como algo inatingível, quimérico, alheio à realidade, um sonho em vão. Outra visão negativa da utopia refere como sendo a lógica do tudo ou nada, entre o desejável e o realizável que nunca se concretiza. A utopia, porém, está em constante reinvenção. Apresenta múltiplas possibilidades de mundos, é uma ficção que existe porque a realidade existe, e a partir dela alarga os limites do possível para o que pode parecer ou ser improvável ou impossível. A utopia é por definição uma ficção – com propostas de projetos alternativos de sociedade –, e é também uma teoria social utópica, e em qualquer dos modos é um esforço de imaginar sociedades, onde predomina a busca de justiça e de felicidade.⁶² A utopia possui uma dimensão ética, à medida que reflete sobre o lugar e o sentido do ser, do existir, do homem no mundo. Essa dimensão ética é intensificada nas narrativas ficcionais utópicas, nomeadamente na composição e caracterização de personagens e de histórias, muitas das quais buscam a comunidade moral

⁶¹ Eduardo Gianetti, “O que é utopia para você”, <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/08/1807028-o-que-e-utopia-para-voce-leia-resposta-de-michael-lowy-nelida-pinon-e-outras-26-pessoas.shtml>. Consultado em 28 de agosto de 2016.

⁶² Para Ernst Bloch e Karl Manheim, a utopia é a tentativa de atingir a felicidade, a satisfação de um desejo, posto que esta é uma característica universal do homem. É a esperança que se faz presente desde o projeto, e na realização do projeto utópico.

perfeita. O “eu utópico” constitui alternativa ao “verdadeiro eu”. É o que mostra este trecho do diálogo escrito por Gregory Claeys:

Verdadeiro Eu: – Não me digas que vais voltar a esses teus disparates sobre utopia? Não sabes que já estamos fartos desse assunto, que já não confiamos no uso que fazes dessa palavra e que desconfiamos das tuas razões e, por vezes, até mesmo da tua sanidade?

Eu utópico: – Não quero antecipar as tuas objecções, mas imagina que vais de férias para um país estrangeiro e não levas mapa.

Verdadeiro eu: – É uma receita para o desastre, a menos que gostes de correr riscos e sejas devoto da espontaneidade e da aventura.⁶³

O conceito de utopia é de difícil definição tendo em vista a ambiguidade, a polissemia e o seu carácter multidisciplinar. O termo⁶⁴ foi inaugurado por Thomas Morus, com o título de *Utopia* dado à obra fundamental do humanismo renascentista e considerada a primeira utopia literária.⁶⁵ Nos dois volumes que Morus escreveu encontram-se o relato sobre a vida política do seu tempo e a narrativa sobre a terra da Utopia, a modelar sociedade dos utopianos.⁶⁶ Alguns dos

⁶³ Gregory Claeys, “Quem precisa da Utopia? Um diálogo com o Meu Eu Utópico (Com um Pedido de Desculpas e Agradecimento a H. G. Wells)”, em *Dossier Em defesa da Utopia*. Revista Electrónica de Estudos Anglo-Americanos/A Journal of Anglo-American Studies, nº 23 (2008): 20- 23. <http://ler.letras.up.pt>.

⁶⁴ Para John Carey a palavra deriva de *outopia* tendo existido uma confusão com a partícula grega *eu*, designa um lugar imaginário não existente, bom ou mau, e expressa desejo ou medo. Também nesta perspectiva, Gregory Claeys e Lyman Tower Sargent assinalam que o “utopianismo é geralmente a projecção imaginativa, positiva ou negativa, de uma sociedade que é substancialmente diferente daquela em que o autor vive”. Já Rogelio Blanco Martínez assinala que Thomas Morus teria intitulado a sua obra *Utopia* provisoriamente em latim – *Nusquam*– que significa “em nenhuma parte”.

⁶⁵ Thomas Morus, *Utopia. Sobre a melhor constituição de uma república e a nova ilha da utopia. Um livrinho de ouro, divertido e não menos edificante* (São Paulo: L&PM., 1997). A obra, composta pelo Livro Primeiro e Livro Segundo, foi publicada em 1516 contendo uma série de textos, poemas, o alfabeto da ilha, mapa e cartas. Escrita em latim, a obra é narrada por Rafael Hitlodeu, um marinheiro português, sobre “a melhor organização da coisa pública” e a imaginária sociedade, a “nova ilha Utopia” (lugar inexistente, nenhum lugar).

⁶⁶ A atualidade da obra decorre do retrato crítico sobre o modo de organização do Estado, a propriedade privada como cerne das desigualdades sociais, e a guerra como algo bestial e anti-

principais contributos desta obra são o inusitado vínculo entre a criação literária ficcional e a reflexão política em uma dimensão crítica e projetiva, a reciprocidade entre a representação sensível, a expectativa de criar cidades racionais, e a construção conceptual baseada no imaginário. A “*Utopia*” de Morus redimensiona a política ao enfatizar os elementos de indefinição e de liberdade na maneira pela qual homens e mulheres produzem sua vida em sociedade. Quando o narrador descreve um mundo organizado de forma diferente na ilha de Utopia compreende-se que a sociedade não precisa ser obrigatoriamente do jeito que é. Uma organização social é fruto da nossa vontade coletiva, o que inclui a possibilidade de projetar uma organização social diferente.⁶⁷ A utopia é uma representação

humano. Aponta para a possibilidade de uma sociedade democrática, com aceitação da diferença, liberdade religiosa, em um Estado de direito.

⁶⁷ A *Utopia* de Thomas Morus inaugura o gênero que vai se difundir em vários países da Europa desde o século XVI: *Wolfaria*, Johann Eberling von Günzburg, 1521; *Reloj de los príncipes*, Antonio de Guevara, 1529; *Pantagruel. Os horríveis e apavorantes feitos e proezas do mui renomado Pantagruel, Rei dos Dipsodos, filho do Grande Gigante Gargântua*, François Rabelais, 1532; *Gargântua. A vida mui horrífica do grande Gargântua, pai de Pantagruel*, François Rabelais, 1534; *O mundo sábio e louco*, Anton Francesco Doni, 1552; *A cidade feliz*, Francesco Patrizi de Cherso, 1553; *Commentariolus de republica eudaemonensium*, Kaspar Stiblin, 1555; *A república imaginária*, Ludovico Agostini, 1591; *A cidade do sol*, Tommaso Campanella, 1602; *Don Quijote de la Mancha*, Miguel de Cervantes, 1605; *A ilha dos hermafroditas*, Artus Thomas, 1605; *Nova Atlântida*, Francis Bacon, 1624; *O reino de Macaria*, Samuel Hartlib, 1641; *The Commonwealth of Oceana*, James Harrington, 1656; *Les aventures de Jacques Sadeur*, Gabriel de Foigny, 1676; *As aventuras de Telêmaco*, François Fénelon, 1699; *Robinson Crusoe*, Daniel Dafoe, 1719; *As viagens de Gulliver*, Jonathan Swift, 1719; *Thérèse philosophe*, Jean-Baptiste de Boyer, 1748; *Cândido*, Voltaire, 1759; *Millenium Hall*, Sarah Robinson Scott, 1762; *O contrato social*, Jean-Jacques Rousseau, 1762; *L’an 2440*, Sébastien Mercier, 1771; *Le dédale français. La découverte australe par un homme-volant*, Restif de la Bretonne, 1781; *Les liasons dangereuses*, Choderlos de Laclos, 1782; *Les cent vingt journées de Sodome*, Marquês de Sade, 1785; *Icosameron*, Giacomo Casanova, 1787; *Ensaio de um quadro histórico do espírito humano*, Marquês de Condorcet, 1795; *Memoirs of Planetes*, Thomas Northmore, 1795; *Teoria dos Quatro Movimentos*, Charles Fourier, 1808; *A New View of Society, Or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice*, Robert Owen, 1813; *L’industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l’intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants*, Conde de Saint Simon, 1817; *Tratado de associação doméstica e agrícola*, Charles Fourier, 1822; *New Christianity*, Conde de Saint Simon, 1825; *O novo mundo industrial e societário*, Charles Fourier, 1829; *A falsa indústria*, Charles Fourier, 1835; *Oliver Twist*, Charles Dickens, 1838; *Viagem a Icária*, Etienne Cabet, 1840; *Da plutocracia*, Pierre Leroux, 1843; *O capital*, Karl Marx, 1848; *Erewhon*, Samuel Buttler, 1872; *A volta ao mundo em oitenta dias*, Júlio Verne, 1872; *A ilha misteriosa*, Júlio Verne, 1874; *Notícias de lugar nenhum*, William Morris, 1890; *A utopia moderna*, H. G. Wells, 1905; *Peter e Wendy*, James Matthew Barrie, 1911; *Herland*, Charlotte Perkin Gilman, 1915; *O novo mundo amoroso*, Charles

simbólica que se aplica a um outro tempo e lugar, um *nulle part* pois implica no deslocamento da ação para um futuro promissor. O tempo é configurado pela narrativa utópica, a relação entre utopia e temporalidade é uma de suas características fundamentais. Parte de um presente para a busca de uma sociedade melhor no futuro, o presente que ainda não é, faz um contraponto ao presente. A imaginação e a metáfora são elementos constituintes pois toda utopia almeja outra realidade, uma recriação da ordem do mundo e da existência. Podem ser utopias clássicas,⁶⁸ representações que desvelam espaços de esperança, buscam dar forma a uma nova realidade, estando entre o realizável e o impossível.⁶⁹ É mediante esse paradoxo que o ser humano busca a realização de um sonho, um projeto, de uma forma de vida, como se pudesse traçar o destino de si e de outrem.⁷⁰

Em uma ilha deserta, Gonçalo, um conselheiro antigo e honesto, demonstra em um diálogo com Sebastião, o irmão do rei de Nápoles, e Antônio, o irmão do rei e usurpador que se fez Duque de Milão, que se estivesse ao seu alcance ele realizaria a sua utopia como um rei, quase como Deus:

Gonçalo: — ... E fosse eu o rei desta Ilha, o que eu faria?

Sebastião: — Virava abstêmio.

Gonçalo: — Em minha nação eu executaria, ao contrário do que é costumeiro, tudo e todos: nenhuma espécie de comércio eu admitiria; nenhum tipo de magistratura; não haveria homens letrados, nenhuma riqueza, nenhuma pobreza, nem

Fourier, 1967 (edição póstuma); *Ecotopia*, Ernest Callenbach, 1975; *Woman on the edge of time*, Marge Piercy, 1976. Mais informações nos Apêndices 1 e 2, pp. 320-ss e 323-ss.

⁶⁸ Assim como nas projeções medievais, a utopia é o desejo de uma nova humanidade. Conforme Pinto: “Em todas estas visões utópicas – platônicas, gnósticas, bíblicas, cristãs, que implicam existência de um novo homem numa nova terra, é de modelos inspiradores que se trata e não de realidades concretas para levar à letra e edificar neste mundo”. Jaime Nogueira Pinto, *Bárbaros e iluminados: Populismo e utopia no século XXI* (Alfragide: Dom Quixote, 2017), 25.

⁶⁹ Representações da utopia na esfera religiosa podem ser encontradas no paraíso que se encontra nos jardins de delícias, na ilha dos bem-aventurados, nos Campos Elíseos, no jardim do Éden, nas Ilhas Afortunadas, na esperança de conciliar razão e fé por meio do projeto da pólis ideal de Campanella em *Cidade do Sol*.

⁷⁰ Em *O conto de Cocanha* (Séc. XIII, autoria anônima), um viajante chega a um país imaginário onde, entre várias situações de uma vida agradável, os jovens permanecem eternamente jovens.

o uso de criadagem: nada de amos, nada de serviçais, nada. Contratos, sucessão por hereditariedade, demarcação de terras, fronteiras, lavouras, vinhedos... nada! Não se usava nem metal, nem cereais, nem vinho, nem azeite. Ninguém teria uma ocupação. Ócio para todos! ... inclusive as mulheres..., e todos seriam inocentes e puros. Uma nação e nenhuma soberania.

Sebastião: — Mas ele seria o soberano Rei.

Antônio: — O fim dessa nação dele esqueceu o começo.

Gonçalo: — Sem necessidade de suor ou esforço, encarrega-se a Natureza de produzir todas as coisas do uso de todos. Traição, crime, espada, lança, punhal, arma de fogo, a necessidade de artefatos de guerra, eu não admitiria, porque a Natureza, por sua própria natureza, ofereceria toda a farta colheita, toda a abundância que alimentasse o meu povo inocente.⁷¹

Traição, crime, espada, lança, punhal, arma de fogo e artefatos de guerra fazem com que precisamente a partir da Modernidade⁷² as obras ficcionais e o pensamento utópico sejam marcados por uma dimensão crítica e questionadora da realidade, do *status quo*, apresentam-se como projetos distintos de viver em sociedade levando em consideração a busca da felicidade, paz, harmonia em sociedade, e a idealização da democracia. Essa concepção indica que o homem pode tomar para si as rédeas de seu destino, ainda que seja sempre efêmera essa emancipação.

Para Paul Ricoeur o maior valor das utopias está em proporcionar uma experiência da contingência da ordem, e como exploração do possível é uma alternativa ao poder. Ricoeur diferencia utopia de ideologia porque em uma ideologia se busca a legitimação de um determinado sistema de autoridade, e na utopia se imagina uma forma diferente de usar o poder para instituir modos de ser

⁷¹ William Shakespeare, *A tempestade* (Porto Alegre: L&PM, 2009), 43-44.

⁷² O conceito “Modernidade” deriva do latim «modus», modo, e significa recentemente.

do homem e de esperança.⁷³ A utopia emprega o recurso da imaginação para questionar e propor um modo diferente e libertador de ser. Transforma no âmago da ordem social, e por essa razão para Ricoeur a utopia não pode ser definida por seus conteúdos, mas pela sua função, qual seja, propor uma sociedade alternativa.

Compete, então, à utopia projectar a imaginação para fora do real, para um algures que é também nenhures. Reside aí o primeiro sentido da palavra “utopia”: um lugar que é um outro lugar, um algures que é um nenhures.⁷⁴

A utopia tem uma função libertadora, emancipadora, ao buscar o melhor mundo possível, seja na esfera da imaginação, ou na esfera de uma crítica do *status quo* para fomentar uma transformação da realidade social e política. Quanto à forma, a utopia em grande parte se caracteriza pelo gênero literário, podendo ser também por meio de ensaios e outros textos de caráter filosófico e político. São obras que têm em comum o espelhamento diante de um mundo real e outro imaginário, desejado; entre o abismo de um homem separado de sua sociedade, que quer se reencontrar e ser feliz; de uma sociedade em busca de sua perfectibilidade e que seja melhor para viver; de um Estado democrático – ou até mesmo da ausência do Estado, com respeito à liberdade e à igualdade, à justiça e à solidariedade. Quanto aos conteúdos, a utopia possui uma dimensão ética, implica em estabelecer ou propor valores, princípios diante de um mundo almejado. É a procura, em moto-contínuo, de um ideal que parte de um determinado tempo para um tempo ucrônico.

Utopia as the very name suggests, has no place of its own. One cannot draw its topography the way Plato did in his metaphor of the cave. Utopia plays a different role: it is critical of what already exists. It does not say with what this reality

⁷³ Esta esperança, para Condorcet, sobre o estado futuro da espécie humana repousa na eliminação da desigualdade entre as nações, no alcance da igualdade no mesmo povo e no aperfeiçoamento real do homem.

⁷⁴ Paul Ricoeur, *Do texto à acção* (Porto: Rés Editora, 1989), 381.

should be replaced. It mobilizes possibility against reality, also for the purpose of going the latter a starker definition.⁷⁵

De um modo geral, a utopia aponta para a possibilidade de projetos alternativos de sociedade, a descoberta de novos percursos mediante o imaginário do mundo desconhecido. Do homem que sempre está à espera, a utopia aponta para um ato revolucionário e de esperança depositada no devir, no porvir. A utopia encontra-se na dialética do necessário e do possível, em permanente deslocação da ficção para a imagem, a imaginação como motor do projeto utópico sobre o qual podem se instituir modos de ser e de esperança do homem. Enquanto realidade metafórica a utopia contém o poder simbólico de redescrever a realidade, de transgredir uma ordem – educativa, política, moral, social e religiosa. Somente com uma dimensão de projeto será possível haver uma ação política.

Segundo Anatole France, não é possível realizar uma utopia, mas ela é uma invenção imprescindível para a evolução do ser humano. Para Ernst Bloch, a utopia concreta parte de uma visão crítica sobre o sistema capitalista em suas contradições estruturais e desigualdade social. Diante desse contexto, a utopia é o sonho de uma sociedade pautada na liberdade e na igualdade. Ao contrário da absurdidade da existência camusiana, em que a morte é a única certeza do existir, para Bloch a utopia não cessa com a morte, pois as causas pelas quais se vive permanecem, ao que Maquiavel contrapõe o pensamento de que não há compatibilidade entre diferentes ideais, e por essa razão a harmonia é impossível. A esse respeito Isaiah Berlin realizou um estudo comparado da utopia, de Platão a

⁷⁵ Citado por Hans Blumenberg, *International Meeting of the Utopian Studies* (Gdansk, Polônia, 05 a 08 de julho de 2017). Tradução: “A utopia, como o próprio nome sugere, não tem lugar próprio. Não se pode desenhar sua topografia da maneira como Platão fez em sua metáfora da caverna. A utopia desempenha um papel diferente: é crítica do que já existe. Não diz com o que esta realidade deve ser substituída. Mobiliza a possibilidade contra a realidade, também com o objetivo de levar a esta última uma definição mais marcante”.

Fénelon, no qual aponta que as utopias têm em comum a busca da universalidade e harmonia das aspirações humanas.⁷⁶ Para Berlin, o pluralismo axiológico é necessário como princípio democrático, para que interesses diversos possam coexistir em harmonia; por outro lado, a tentativa de uma uniformidade ou de imposição do absoluto gera conflitos e tiranias. Este não-lugar utópico pode ser compreendido como algo que faz parte de todas as sociedades e gerações. É um mundo imaginado, projetado para o futuro (ucronia), uma forma de vida, que pode ser representada por lendas, mitos, histórias de viagem, proposições políticas, ensaios filosóficos. Pode também ser compreendida como a necessidade de criação de uma forma de vida alternativa, emergente diante do contexto social distópico – a antítese da utopia. De fato, o não-lugar necessita de um lugar para se concretizar, e nessa perspectiva a utopia é movimento, a efemeridade do instante, do momento que é, está sendo, e que pode permanecer como princípio de eticidade em uma determinada sociedade e contexto histórico. A necessidade de um bom lugar para viver clama por sociedades idealizadas pela imaginação e a criação de um lugar utópico como um horizonte inacabado de possibilidades. A utopia pode ainda ser compreendida como uma resposta diante de um contexto social, econômico e político de desigualdade,⁷⁷ uma nova visão de mundo diante de uma “torre de Babel” da Modernidade, como resposta aos conflitos, crises, ideologias e guerras. A razão, tão louvada no Renascimento e no período iluminista, se mostra insuficiente para dar uma resposta satisfatória aos problemas que afligem o homem individualmente e em comunidade, nos mais diversos Estados e culturas. O Estado-nação encontra-se no tênue limiar entre civilização e barbárie. Neste cenário, as utopias podem ser criações de um mundo futuro e ao

⁷⁶ Isaiah Berlin, “Declínio das Ideias Utópicas do Ocidente”, em *Limites da Utopia* (São Paulo: Companhia das Letras, 1991), 42-45.

⁷⁷ Este tema será abordado no Capítulo 4 da Primeira Seção – “Os direitos humanos como a construção universal de uma utopia”, pp. 75-ss.

mesmo tempo projetado para tornar uma realidade presente melhor, perfeita dentro de sua imperfeição – conforme o pianista Vladimir Horowitz afirmou, “Perfection itself is imperfection”.⁷⁸

⁷⁸ Tradução: “A perfeição é por si mesma imperfeição”.

CAPÍTULO 2

Utopia como representação e representações da utopia

Meu caminho não tem fim, não tem medo de errar. Não tem pressa de chegar,
nem tem jornada adiada. Tem a vontade rebelde que rasga ruas fechadas
mesmo com a morte a chegar.
António Calheiros⁷⁹

A obra *A Dictionarie of the French and English Tongues*, de Randle Cotgrave, publicada no ano de 1611, apresenta pela primeira vez a palavra *utopia* com o seguinte significado: um lugar ou país imaginário.⁸⁰ Trata-se de um termo polissêmico, uma metáfora que vai ser utilizada como gênero ficcional, com os mais diversos temas, tendo em comum a idealização de um lugar por meio do imaginário criativo. Segundo o *Dictionnaire universel françois et latin*, de Antoine Furetière, publicado em 1704, a utopia é definida como “região que não existe em lugar nenhum; país imaginário.”⁸¹ Já o Dicionário da Academia Francesa, publi-

⁷⁹ António Calheiros, *O voo do avesso*, 29.

⁸⁰ No *Dictionarie of the French and English Tongues*, de Randle Cotgrave (1611) o verbete Utopia é descrito da seguinte forma: “*Vtopie: f. An imaginarie place, or countrey*”. Pode ser consultado em: https://archive.org/details/fre_b2062733/page/n967/mode/2up.

⁸¹ Segundo o *Dictionnaire universel françois et latin*, de Antoine Furetière (1704): “*UTOPIE. Région qui n'existe. Nulle part, un pays imaginaire, non locus. Le mot d'Utopie (titre d'un ouvrage) fe dit quelquefois figurément, du plan d'un gouvernement, imaginaire, à l'exemple de la République de Platon, L'Utopie de Thomas Morus*”. Pode ser consultado em: <https://archive.org/details/dictionnaireuniv08fure/page/488/mode/2up>.

cado em 1762, e com nova edição no ano de 1798, apresenta a utopia em sentido figurado⁸², para significar a proposição de um governo imaginário, visando à felicidade de todos.⁸³

Na estrutura típica de uma utopia ficcional há diferentes modos linguísticos de expressão, desde o coloquial até o erudito, com uma profusão de personagens, mormente com o deslocamento de um viajante a outro espaço ou tempo e para uma sociedade melhor. Geralmente o viajante é também o narrador, que após conhecer esse novo lugar retorna para relatar aos seus contemporâneos a sua experiência nesse outro tempo ou lugar que normalmente é de difícil acesso, como uma ilha. Essa insularidade real ou simbólica demonstra uma necessidade de preservar a comunidade da corrupção e das influências exteriores. Outras características usualmente presentes em uma construção utópica são uma organização social ordenada que aspira a felicidade coletiva e a igualdade de todos os cidadãos mediante a uniformização das classes sociais. Deste modo, as utopias propõem em geral uma independência econômica, uma forma autosustentável, com uma crítica ao sistema monetário, gerador de desigualdade e injustiça social. Caracterizam-se também pelo ordenamento e pela simetria, na expectativa que o homem tome as rédeas de seu destino. Esta emancipação, ainda que efêmera, denota o caráter atemporal das utopias à medida que não recorrem ao passado para a explicação do futuro; imaginam e almejam uma sociedade realizada o mais perfeitamente possível, e ainda que sejam datadas em um determinado contexto

⁸² No *Dictionnaire de l'Académie Française* (1762) o verbete "Utopia" é assim descrito: "UTOPIE. Titre d'un ouvrage. On le dit quelquefois figurément. Du plan d'un Gouvernement imaginaire, à l'exemple de La République de Platon, L'Utopie de Thomas Morus". Pode ser consultado em: <https://archive.org/details/dictionnairede02acad/page/898/mode/2up>.

⁸³ A utopia é associada a algo irrealizável ou quimérico; também possui uma dimensão de ironia satírica sobre determinado aspecto da sociedade. A utopia foi concebida como um termo pejorativo, especialmente no século XIX, tanto pelo pensamento burguês como pelo socialismo real, chegando a decretar-se "o fim das utopias".

histórico e geográfico, as utopias são retroalimentadas pela sua própria incompletude, gerando novas utopias, e assim sucessivamente.

Na perspectiva de uma práxis social, a literatura sobre as variadas utopias apresenta em comum a uniformidade, em que não há partidos políticos, individualismos, dissidências, mas cidadãos que integram uma determinada coletividade, um Estado. As utopias têm em comum, enquanto representação de uma determinada realidade, o firme propósito de modificá-la. Como análise sobre a condição humana, uma utopia estabelece um determinado conteúdo ético, ao almejar condições de uma maior humanidade e justiça em uma sociedade. Segundo Bronislaw Baczko a utopia aponta para uma distância imensurável entre dois mundos em oposição: a ordem social existente e a ordem desejável. A utopia pode ser apresentada como um devaneio, e como uma reflexão de cunho político sobre a ordem social: “As utopias participam das realidades históricas e intervêm aí de um modo diferente que seja prefigurando o futuro possível.”⁸⁴

As utopias fazem uma crítica do que é, e a representação de como deveria ser. Nas utopias imaginadas pelo homem na literatura há a idealização de um novo homem e de uma nova cidade, com uma preocupação na organização política da sociedade. *A República* de Platão (380 a.C.) é uma utopia clássica que registra os diálogos de Sócrates e as condutas políticas para administração de uma cidade visando ao bem-estar da sociedade, com base na educação e na autodisciplina ética. *A Utopia* de Thomas Morus (1516) é uma narrativa sobre os habitantes da ilha que constituem uma sociedade sem propriedade privada, imposições religiosas ou políticas. Em um tempo não especificado, apresenta uma viagem imaginária com a descoberta de um novo mundo. Esta obra inaugura propriamente o gênero literário, mas é também uma nova forma de reflexão crítica sobre a política, ao buscar a melhor forma de governo. *A Cidade do Sol* de Tommaso

⁸⁴ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'Utopie (Critique de la politique)* (Payot, 2001), 17.

Campanella (1602) aborda a idealização de um estado perfeito e igualdade de condições de vida. Apresenta um modo de vida baseado na estrutura conventual, sem propriedade privada, partilha de refeições, a coletividade dividida nas tarefas do dia-a-dia. A *Nova Atlântida* de Francis Bacon (1624) idealiza uma sociedade com direitos e deveres iguais e discute a importância da natureza. Apresenta uma visão da ilha de Bensalem, a casa de Salomão, a primeira academia científica do mundo. A obra *Viagens de Gulliver* de Jonathan Swift (1726) satiriza a hipocrisia e a ganância da elite de sua época. Em *Cândido* (1759), Voltaire faz uma crítica às regalias da nobreza francesa da época e à perseguição religiosa através da Santa Inquisição. Ele termina esta obra com a frase “É preciso cultivar nosso jardim”, pois cada um deve cultivar sua própria sobrevivência, sem submeter-se ou ser subjugado por outrem. No *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau (1762) o homem seria naturalmente bom e a sociedade responsável pela sua degeneração. O contrato social deveria nortear o acordo entre os indivíduos para se criar uma sociedade justa e equilibrada, e então haveria a criação de um Estado. Em *Teoria dos Quatro Movimentos* (1808), Charles Fourier divide a história em selvageria, barbárie, patriarcado e civilização. Critica o capitalismo burguês do século XIX, e a abundância que, não sendo igualmente distribuída, faz brotar a miséria. O *Capital* de Karl Marx (1848) denuncia a desigualdade social entre a burguesia e o proletariado devido à injusta política de produção capitalista. *Erewhon* de Samuel Butler (1872) é o nome de um país fictício, e dá título à obra que apresenta uma sátira à sociedade vitoriana da época. Em *Notícias de Lugar Nenhum* (1890), William Morris propõe uma solução para atingir uma sociedade democrática dos trabalhadores. Essa obra estrutura o imaginário utópico no tempo futuro ao apresentar uma sociedade utópica em 2012 onde todos trabalham para o bem comum e pela preservação da natureza. A *Utopia Moderna* de Herbert George Wells (1905) mostra um distante planeta que serve como propósito para uma utopia pós-moderna por meio das virtudes do socialismo. Em *Peter e Wendy*, de James Matthew

Barrie (1911), a Terra do Nunca imaginada é um lugar onde Peter Pan e seus amigos podem viver para sempre como crianças. *Herland* de Charlotte Perkins Gilman (1915) é uma sociedade isolada composta somente por mulheres que por meio de reprodução assexuada vivem em uma organização social livre de guerras e dominação. A *Ecotopia* de Ernest Callenbach (1975), ambientada em 1999, é uma das primeiras utopias ecológicas.

CAPÍTULO 3

Uma deusa cheia de encantos que narra as moléstias de uma sociedade

A utopia não tem morte. E não se pode calar. Ama o concreto futuro, e o sentido caminho. Contra a memória negada aos vencidos desta vida. Contra os sonhos mutilados por dominações consentidas. Contra o pecado inventado para perpetuar a agonia.

António Calheiros⁸⁵

D-503 é um engenheiro que faz o projeto e a construção de uma nave espacial, com o intuito de conduzir aos seres de outros planetas. A felicidade, constata D-503, está na ordem, e quem usar de sua liberdade, essa selvagem condição, cometerá um ato de barbárie. A felicidade é exata, e quem vive na desorganização será forçado a experienciar a felicidade matemática.

Ficarão sujeitos ao benéfico jugo da razão todos os seres desconhecidos, os habitantes doutros planetas que porventura vivam ainda no estado selvagem de liberdade. Se acaso não percebem que nós lhe levamos a felicidade matemática exacta, é nosso dever forçá-los a serem felizes. Mas, antes de puxarmos das armas, tentaremos recorrer às palavras.⁸⁶

⁸⁵ António Calheiros, *O voo do avesso*, 30.

⁸⁶ Yevgueny Zamiatine, *Nós* (Lisboa: Antígona, 2014), 13.

Nós é uma parábola sobre distopia (*Dystopos*, *distopos*, significa lugar estranho, ruim).⁸⁷ O livro foi escrito por Yevgueny Zamiatine no ano de 1920,⁸⁸ e é uma obra pioneira no tema da distopia, ao abordar o dilema entre a felicidade e a liberdade, o que é considerado bom ou mau, em meio ao chamado “Estado Único”, com súditos que se submetem ao “Benfeitor” durante o século XXX. O engenheiro D-503 é o narrador da história, e ele faz a descrição do processo coletivo de vigilância e supressão da liberdade, do controle do pensamento, da engenharia social que reprime a dissidência, da uniformização dos indivíduos em um regime totalitário onde todos devem cumprir as “Tábuas dos Mandamentos Horários”.⁸⁹

As Tábuas dos Mandamentos Horários, porém, fizeram de todos e de cada um de nós heróis épicos com seis rodas de aço. Todas as manhãs, com a precisão duma engrenagem de seis rodas, no mesmo minuto e no mesmo segundo, nós, milhões que somos, levantamo-nos como se fôssemos um só número. À mesma hora, nós, milhões-num-só, começamos a trabalhar e, no final, paramos todos em simultâneo.⁹⁰

⁸⁷ O termo *Distopia* foi utilizado pela primeira vez no ano de 1868, em um discurso de Gregg Weber e John Stuart Mill: “É, provavelmente, demasiado elogioso chamá-los utópicos; deveriam em vez disso ser chamados distópicos. O que é comumente chamado utopia é demasiado bom para ser praticável; mas o que eles parecem defender é demasiado mau para ser praticável”.

⁸⁸ *Nós* é uma das obras precursoras sobre distopia; em 1605 John Barclay publicou a primeira parte de “*Euphormionis lusinini satyricon*”, uma sátira contra os jesuítas; em 1607, foi publicado *Mundus alter et idem*, de Joseph Hall, cuja história mostra um viajante que por meio de seu navio “Fantasia” conhece as ilhas de Crapulia, Viraginia, Moronia e Lavernia, habitadas respectivamente por glutões, resmungões, tolos e ladrões. Em 1897, o romance de ficção científica *A guerra dos mundos*, de H. G. Wells, havia sido publicado em capítulos na *Pearson’s magazine*, no Reino Unido. O livro foi lançado um ano mais tarde, e deu origem ao rádio-drama com o mesmo nome, interpretado por Orson Welles, bem como o filme homônimo e readaptação para o cinema. A história mostra a invasão do planeta Terra por marcianos que possuem máquinas assassinas.

⁸⁹ No “Estado Único” deve haver a sincronização das atividades produtivas, das relações sexuais, a transparência por meio das “casas de vidro” em um permanente controle e vigilância dos indivíduos.

⁹⁰ Yevgueny Zamiatine, *Nós*, 25.

Estes temas são apresentados em obras ficcionais como romances e filmes, através de narrativas críticas ou satíricas, com personagens como prováveis substitutos dos humanos – máquinas, clones, avatares, hologramas, robôs, androides, replicantes, programas de computador. Todos eles têm em comum a abordagem em uma perspectiva distópica, que significa a antiutopia, ou a morte da utopia.⁹¹ Há uma tênue linha divisória, uma ligação estreita entre distopia e utopia.⁹² Enquanto a realidade pode ser distópica e por essa razão necessita ser transformada – portanto vir a tornar-se um projeto utópico –, de outra parte a utopia pode, em sentido negativo, transformar-se em uma distopia – por exemplo, ao determinar proposituras abstratas com regras absolutas e padrões rígidos para atingir a perfeição de uma sociedade. Tanto a utopia como a distopia referem-se a uma análise crítica sobre a realidade.⁹³ Uma distopia refere-se à sociedade imperfeita, aos aspectos negativos de uma realidade no presente e em um futuro próximo ou distante, futuro esse que é consequência das ações humanas nefastas, sociedades perversas, instituições opressoras e uso de violência. A abordagem distópica normalmente possui um discurso pessimista, e imagina um mundo paralelo ao existente; possui um conteúdo moral, pois faz uma projeção sobre os dilemas humanos em um determinado contexto político e social, no presente e no futuro. Longe de pensar ou atingir a “cidade ideal”, a sociedade distópica é uma deusa que narra as moléstias de uma sociedade.

⁹¹ Uma seleção das principais obras ficcionais sobre distopia (livros e filmes) contendo informações sobre a autoria, ano de publicação/lançamento e sinopse, encontra-se nos Apêndices 3 e 4, pp. 333-ss e 337-ss.

⁹² Utopia que parte de uma experiência histórica como uma metáfora, ou como construção abstrata, a partir de uma ideia.

⁹³ Eduardo Galeano, *Las palabras andantes* (México, DF: Siglo XXI, 1994). Segundo Fernando Birri, citado por Eduardo Galeano, “A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar”.

As obras *A Guerra dos Mundos*, de H. G. Wells (1898), e *Nós*, de Zamiatine (1921), já anteviam problemas que no final do século XIX e durante todo o século XX marcam o mundo ocidental, com a segregação de indivíduos, classes e nações. As décadas de 20 a 40 são períodos em que ocorrem duas guerras mundiais,⁹⁴ com profundas mudanças políticas e econômicas, a quebra da Bolsa de Nova York, e a ascensão de regimes totalitários: Hitler e o nazismo na Alemanha, Mussolini e o fascismo na Itália, o salazarismo em Portugal, o franquismo na Espanha, e o comunismo de Stálin na União Soviética. O cinema sonoro torna-se primordial referência para a difusão de costumes em nível internacional.⁹⁵ *Admirável mundo novo* de Aldous Huxley (1931) narra um hipotético futuro no qual os indivíduos sofrem manipulação psicológica e são submetidos à tecnologia reprodutiva. Em *Horizonte perdido* de James Hilton (1933) um grupo de pessoas, ao fugir da guerra, é sequestrado e mantido em uma distante montanha do Tibete. *1984* de George Orwell (1949) discorre sobre um regime político totalitário, no qual os protestos são reprimidos com violência. O livro *A nascente* de Ayn Rand (1943), que deu origem ao filme *Vontade indômita*, tem como protagonista o arquiteto Howard Roark, que na cena de sua autodefesa durante seu julgamento, declara:

(...) O “bem comum” do coletivo... da raça, da classe, do Estado... foi a alegação e a justificativa de todas as tiranias estabelecidas sobre os homens. Os piores carcascos foram os mais sinceros. Eles acreditavam na sociedade perfeita alcançada através da guilhotina e do pelotão de fuzilamento. Ninguém questionou o seu direito de matar porque matavam por motivações altruístas. A ideia de que o homem deve ser sacrificado para benefício de outros estava bem estabelecida. Os atores mudam, mas o curso da tragédia permanece o mesmo. Humanitários que

⁹⁴ A Primeira Guerra Mundial ocorreu no período de 28 de julho de 1914 a 11 de novembro de 1918, e a Segunda Guerra Mundial, de 01 de setembro de 1939 a 08 de maio de 1945.

⁹⁵ Nas décadas de 20 a 40, entre as obras que abordam temas distópicos destacam-se na literatura e no cinema: *R.U.R.*, de Karel Capek, em 1920; *O processo*, de Franz Kafka, em 1925; *Metrópolis*, de Fritz Lang, em 1927; *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley, em 1931; *Horizonte perdido*, de James Hilton, em 1933; *A nascente*, de Ayn Rand, em 1943; *A revolução dos bichos*, em 1945 e, em 1949, a obra *1984*, ambas de George Orwell.

começam declarando seu amor pela humanidade e acabam com banhos de sangue. Assim foi e assim será enquanto se acreditar que uma ação é boa se for altruísta. Essa crença dá ao altruísta permissão para agir e “força” suas vítimas a sofrerem caladas. Os líderes de movimentos coletivistas não pedem nada para si mesmos. Mas observem os resultados. (...) Nós estamos nos aproximando de um mundo no qual eu não posso me permitir viver!! Eu não reconheço nenhuma obrigação para com os outros homens, com uma única exceção: respeitar a sua liberdade e não participar de nenhuma maneira em uma sociedade escravocrata!!!!⁹⁶

As obras ficcionais aprofundam temas que afetaram imensuravelmente o destino dos indivíduos, sociedades e Estados: o ápice de conflitos mundiais, decorrentes da Segunda Guerra Mundial, o Holocausto, a explosão das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki,⁹⁷ além do início da Guerra Fria e a extinção da União Soviética. É uma época que clama pela defesa dos direitos humanos, a libertação dos prisioneiros nos campos de concentração, a criação da Organização das Nações Unidas, e a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

A vitória de 1945, dividida com os soviéticos e a utopia socialista, levava a um novo e longo conflito de meio século que terminaria com uma nova vitória do Ocidente constitucional, liberal e capitalista. Nesse tempo de Guerra Fria, desfizeram-se os impérios europeus e multiplicaram-se os Estados, unificou-se a economia e surgiram novos projectos utópicos, como a União Europeia, que também para debater com os Estados Unidos pretendeu acabar com as nações europeias e agregá-las numa federação ou confederação, num Super-Estado que professava em nova versão uma fé inabalável no discurso das Luzes.⁹⁸

⁹⁶ Trecho extraído do filme *Vontade Indômita* (1949), dirigido por King Vidor e adaptação do livro *A nascente* (1943) de Ayn Rand.

⁹⁷ O bombardeamento atômico mostra claramente a total cisão entre a ciência e a ética.

⁹⁸ Jaime Nogueira Pinto, *Bárbaros e iluminados*, 393-394.

Além das grandes viragens no campo ideológico e político, a década de 50 é uma época de grande expansão no cinema, conhecida como “a idade de ouro”, e a televisão surge como veículo proeminente de difusão e de entretenimento.⁹⁹ Há novas e importantes descobertas, invenções na ciência e na tecnologia: é criado o primeiro computador digital, e é difundida a “Teoria do Big Bang”, que anuncia o desenvolvimento inicial do universo por meio de uma explosão cósmica há mais de cinco bilhões de anos.¹⁰⁰ É precisamente no ano de 1950 que são publicados nove contos em *Eu, robô* de Isaac Asimov. O primeiro conto narra a história de “Robbie”, um robô que é desprezado pelos seres humanos. Todos os contos têm em comum um olhar totalmente novo sobre as máquinas, apresentam leis da robótica e a evolução dos robôs, até que no último conto, denominado “O conflito evitável”, aparece o “Coordenador mundial” – seria ele humano ou robô? O coordenador tem sob o seu comando várias máquinas responsáveis por definir as relações de produção, o consumo e o uso da mão-de-obra. *Eu, robô* antecede em muitos anos a revolução tecnológica no final do século XX e começo do século XXI.

Entretanto, a grande revolução comportamental e nos costumes acontece nos anos 60 com obras marcadas pela contestação aos sistemas políticos, à economia capitalista, à sociedade patriarcal, e às tradições conservadoras. Se por um lado é uma época de cultivar utopias sobre um mundo melhor, é também o tempo de questionar toda forma de repressão, violência e discriminação. São movimentos pelos direitos civis, pelo feminismo, protestos contra a Guerra do Vietnã, a

⁹⁹ *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury (1953) é uma obra que aborda a opressão sobre os indivíduos por meio da destruição de livros, ao mesmo tempo que a televisão torna-se a principal forma de manipulação por meio do entretenimento.

¹⁰⁰ Obras proeminentes nas décadas de 50 são *Eu, robô* (1950) de Isaac Asimov; *Sentinel of Eternity* (1951) e *O fim da infância* (1953), ambas de Arthur C. Clarke; *Seventh victim* (1953), de Robert Sheckley; *Fahrenheit 451* (1953), de Ray Bradbury; *A revolta de Atlas* (1957) de Ayn Rand; *Regresso ao admirável mundo novo* (1958) de Aldous Huxley.

contracultura como resposta ante à expansão econômica e embrionária da globalização, da prosperidade dos países ricos em contraste com a desigualdade social.¹⁰¹ É, paradoxalmente, um período de grandes revoluções científicas: o homem pisa na lua pela primeira vez; uma sonda chega à Marte; um robô é enviado ao planeta Vênus. Mas algumas das obras que mais se destacam são as que versam sobre as distopias de sociedades alienadas e auto-destrutivas.

O jornalista Will Farnaby busca libertar-se espiritualmente dessa sociedade, e vai refugiar-se em Pala, um lugar imaginário que é paralelo ao cenário real marcado pela Guerra do Vietnã e a divisão ocasionada pela Guerra Fria. Farnaby, o protagonista de *A ilha*, escrita em 1962 por Aldous Huxley, afirma: “Na escola que eu frequentava não aprendíamos coisas. Só nos ensinavam palavras” (...) “No fundo, todos vocês não passam de platônicos que adoram as palavras e detestam os fatos”.¹⁰²

Sete anos mais tarde é realizado um filme que faz uma verdadeira revolução na estética do cinema e nas questões levantadas sobre temas-tabu, como o uso de drogas, a liberdade sexual e liberdade de um modo geral, o movimento *hippie*, a discriminação racial e social. *Easy rider* é lançado no final da década de 60 (1969, com roteiro de Peter Fonda, Dennis Hopper e Terry Southern). O filme mostra dois jovens motoqueiros, Wyatt e Billy, que literalmente viajam em busca da realização de um sonho, e ao longo dessa viagem têm que lidar com uma sociedade que rejeita e discrimina sua forma livre e autêntica de ser. Em uma cena do filme, o advogado George, que libertou Wyatt e Billy da prisão e segue com

¹⁰¹ Destacam-se as obras *A ilha* (1962) de Aldous Huxley; *Alphaville* (1965) de Jean-Luc Godard; *Logan's run* (1967) de L. W. Molan e G. C. Johnson; *O planeta dos macacos* (1968) de Pierre Boulle; *O caçador de andróides* (1968) de Philip Dick; *2001: uma odisseia no espaço* (1968) de Stanley Kubrick e Arthur Clarke; *Easy rider* (1969) de Peter Fonda, Dennis Hopper e Terry Southern.

¹⁰² Aldous Huxley, *A ilha* (1962).

eles rumo ao *Mardi Gras*,¹⁰³ afirma, ao olhar para o céu estrelado: “As pessoas que-rem a liberdade, mas têm medo de ser livres”:

George: — Era um óvni a fazer-te sinal. Eu e o Eric Heisman fomos ao México há duas semanas atrás. Vimos um grupo de 40 no céu. Eles têm base em todos os lugares do mundo inteiro. Começaram a vir para cá em 1946, quando os cientistas desviaram feixes de radar da lua. Vivem e trabalham entre nós desde então. O Governo sabe da presença deles. São pessoas como nós, que vêm do nosso sistema solar, só que têm uma sociedade mais evoluída. Não têm guerras nem sistema monetário, nem dirigentes, porque cada um é senhor de si mesmo. Graças à tecnologia, podem alimentar-se, vestir-se, ter um teto e transportar-se em igualdade de condições e sem esforço.

Billy: — Eu penso que é uma ideia maluca. Se são assim tão inteligentes porque não se dão a conhecer?

George: — Não se dão a conhecer porque lançariam o pânico. Nós ainda temos governos a quem compete tornar pública esta informação. Eles decidiram ocultar devido ao abalo que causaria aos nossos sistemas primitivos. Resultado: os venusianos contactaram gente de todas as profissões. Seria um golpe devastador em nossos sistemas primitivos. Os venusianos contactaram gente de todas as profissões para orientá-los. Por uma vez, o homem terá o controle supremo sobre o seu próprio destino. Poderá atingir outro estágio e evoluir equitativamente.¹⁰⁴

O cartaz de divulgação do filme resume a história e o sonho de uma época: “Eles saíram em busca da América e não a encontraram em lugar nenhum”, apesar do utópico sonho de liberdade:

George: — Vocês sabem, esse já foi um país bacana. Não consigo entender o que lhe aconteceu.

Billy: — Acovardaram-se todos. Não conseguimos entrar nem em um hotel de segunda. Pensam que vamos matá-los. Têm medo.

George: — Não têm medo de vocês. Têm medo do que vocês significam.

Billy: — Significa apenas que precisamos cortar os cabelos.

¹⁰³ “Mardi Gras” é o carnaval que acontece anualmente em Nova Orleans, nos Estados Unidos.

¹⁰⁴ Dennis Hopper, *Easy rider*, Filme (1969).

George: – Não. O que significam para eles é a liberdade. A liberdade é que é importante. Mas falar dela e pô-la em prática são duas coisas diferentes. É difícil sermos livres quando somos moeda de troca. Não lhes digam que eles não são livres, porque desatam a matar e a estropiar para provar que são. Falam até à exaustão acerca da liberdade individual. Mas ficam assustados quando veem um tipo livre.

Billy: – Não é bom que fiquem assustados.

George: – Não. Tornam-se perigosos.¹⁰⁵

As décadas que sucedem, dos anos 70 aos 90, têm em comum uma profícuca realização de obras ficcionais sobre sociedades distópicas pautadas pelo recrudescimento da violência, intolerância, desigualdade e injustiça social, de experimentos científicos e tecnológicos.¹⁰⁶ Mas essa época, conhecida como “a era do individualismo”, é assim apresentada por Zygmunt Bauman:

Classificar consiste nos atos de incluir e excluir. Cada ato nomeador divide o mundo em dois: entidades que respondem ao nome e todo o resto que não. Certas entidades podem ser incluídas numa classe – tornar-se uma classe – apenas na medida em que outras entidades são excluídas, deixadas de fora.¹⁰⁷

As três décadas que antecedem o fim do milênio e do século XX retratam o paradoxo cada vez mais acentuado entre a existência de regimes democráticos e de regimes totalitários. Em 1989 ocorre na Alemanha a queda do muro de Berlim, enquanto na China o protesto na Praça de Tiananmen é violentamente reprimido pelo Exército de Libertação Popular. Após 44 anos termina em 1991 a Guerra Fria, vários governos são eleitos democraticamente, em um mundo cada vez mais globalizado que se caracteriza pela sociedade de consumo capitalista. Esse modo de viver no mundo ocidental serve de fio condutor para uma extensa

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ A clonagem da ovelha Dolly, o começo do Projeto Genoma Humano, o lançamento do telescópio espacial Hubble.

¹⁰⁷ Zygmunt Bauman, *Modernidade e ambivalência* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999).

e intensa profusão de obras ficcionais e documentais, com destaque logo no início da década de 70 para o lançamento do filme *A laranja mecânica* (1971) de Stanley Kubrick, adaptado para o cinema a partir do livro escrito por Anthony Burgess em 1962.

Alexander Delange, ou simplesmente Alex, é um sociopata que lidera um grupo de jovens delinquentes. Eles usam da violência gratuita para estuprar, torturar e matar. Ao ser preso, Alex é submetido como cobaia a um tratamento que vai torná-lo indefeso e apático. O filme mostra uma sociedade distópica, e aborda temas como a natureza da maldade, o condicionamento comportamental e o abuso do poder do Estado sobre a liberdade individual. Vinte e dois anos antes da estreia de *Laranja mecânica* Aldous Huxley escreveu uma carta a George Orwell na qual refletiu, de forma visionária, sobre alguns dos principais temas distópicos que viriam pautar a modernidade e a pós-modernidade.¹⁰⁸

Estou convencido de que, na próxima geração, os governantes do mundo vão descobrir que o condicionamento desde a infância e a narco-hipnose são bem mais eficazes como instrumento de domínio do que os bastões e as prisões da polícia, e que o desejo de poder pode cumprir-se convencendo as pessoas a gostarem da servidão, tão bem ou melhor do que açoitando-as e forçando-as à obediência. O pesadelo de 1984 está destinado a evoluir para o pesadelo de um mundo que terá mais semelhanças com aquele que imaginei em *Brave New World*.¹⁰⁹

No final da década de 90 outra obra ficcional tematiza a distopia em um futuro no qual a humanidade será dominada por um sistema inteligente

¹⁰⁸ O termo “pós-modernidade” foi evidenciado por Joseph Toynbee na década de 1940. Para ele, a pós-modernidade é marcada pela relatividade de todas as coisas, associada à decadência da cultura ocidental e do Cristianismo. Tudo é relativo, nada é absoluto. Jean Baudrillard considera a pós-modernidade como o predomínio do simulacro, sem distinguir com precisão a verdade da ilusão, é o domínio da realidade virtual e da simulação.

¹⁰⁹ Jaime Nogueira Pinto, *Bárbaros e iluminados*, 391-392, trecho da carta de Aldous Huxley para George Orwell, escrita em 21 de outubro de 1949.

denominado *Matrix* – que dá nome ao filme de 1999 dirigido por Lilly e Lana Wachowski.¹¹⁰ Como saber a diferença entre o sonho e a realidade, entre o real e o virtual? Como ser livre diante de um sistema de inteligência artificial, de um sistema operacional que manipula a mente humana?¹¹¹ Qual é a responsabilidade dos homens diante da automação e de seus possíveis efeitos e consequências para o próprio destino da humanidade? Uma das questões centrais do filme refere-se não às máquinas, mas ao que o homem faz consigo mesmo, e mediante o uso de máquinas. É o que fala o Agente Smith, em uma cena do filme, dirigindo-se a Morpheus:

Eu gostaria de compartilhar uma revelação que tive durante o meu tempo aqui. Veio a mim quando tentei classificar a sua espécie. Percebi que vocês não são realmente mamíferos. Todo mamífero neste planeta desenvolve, instintivamente, um equilíbrio natural com seu meio ambiente, vocês não fazem isso. Vocês se mudam para uma área, se multiplicam e se multiplicam, até que todos os recursos naturais sejam consumidos. A única forma de sobreviverem é se propagando para outra área. Há um outro organismo neste planeta que segue o mesmo padrão:

¹¹⁰ Obras representativas da década de 70 são *A laranja mecânica* (1971) de Stanley Kubrick; *Soylent green*, de Henry Harrison; *A sociedade do espetáculo* (1973) de Guy Debord; *Rollerball* (1975), de William Harrison; *Mad Max* (1979) de George Miller. Na década de 80 destacam-se *Blade runner* (1982) de Philip Dick; *O exterminador do futuro* (1984) de James Cameron e Gale Anne Hurd; *A insustentável leveza do ser* (1984) de Milan Kundera; *Nausicaã do Vale do Vento* (1984) de Hayao Miyazaki; *O conto da aia* (1985) de Margaret Atwood; *Brazil* (1985) de Terry Gilliam; *Robocop* (1987) de E. Neumeier e M. Miner; *Akira* (1988) de Katsuhiro Otomo. Na década de 90 são lançados *A decadência da espécie* (1990) de Volker Schlöndorff; *A geração da utopia* (1992) de Pepetela; *La belle verte* (1994) de Coline Serreau; *Antes da chuva* (1994) de Milcho Manchevski; *Os doze macacos* (1995); *Gattaca* (1997) de Andrew Nicol; *O quinto elemento* (1997) de Luc Besson; *Matrix* (1999) de Lilly e Lana Wachowski; *Clube da luta* (1999) de David Fincher; *White Mars* (1999) de Brian Waldess, Roger Penrose.

¹¹¹ Os computadores podem calcular com muito mais rapidez que o cérebro humano. Com o surgimento da internet e da inteligência artificial, a utilização de algoritmos leva à automatização das mais variadas tarefas. Se entrarem em conflito, os algoritmos podem criar “loops” independentemente da supervisão humana. Em uma perspectiva ética, essa alta tecnologia pode gerar danos irreparáveis, por exemplo, por meio de rastreamento e uso de informações sem o conhecimento e o consentimento dos indivíduos. Existe um Código de Ética elaborado por programadores e engenheiros de computação; entretanto, o avanço irrefreável da tecnologia é tema extremamente controverso pois afeta a própria vida e futuro do homem e de outras espécies no planeta.

os vírus. Seres humanos são uma doença, um câncer neste planeta. Vocês são a praga, e nós somos a cura.¹¹²

As sociedades distópicas têm em comum a existência de um Estado centralizador que anula ou manipula as liberdades individuais, um Estado fortemente regulado e de controle social que fatalmente leva à infelicidade e, nesta perspectiva, à possível morte da utopia. Dostoiévski já assinalava em *O grande inquisidor* (1879) que uma sociedade utópica, para se realizar, necessitaria utilizar-se de uma vigilância permanente. Pela mesma razão, para Margareth Mead a concretização da utopia implicaria em uma estática social, e utopia seria impossível, visto que o sonho de um indivíduo não é o mesmo que o dos demais. Enquanto parece que as utopias vão desaparecendo do *mapa mundi* concebido por Oscar Wilde, Yuval Noah Harari afirma em *Homo Deus: Uma breve história do amanhã* que: “O próximo grande projeto da humanidade será conquistar os poderes divinos de criação e recriação que farão com que o *homo sapiens* dê lugar ao *homo deus*.”¹¹³

O terceiro milênio vem se caracterizando pela existência de sociedades cada vez mais pulverizadas, secularizadas e não-dialógicas entre si; os Estados enfrentam a crise migratória de forma a lidar com a sua própria crise ética no que se refere à garantia dos direitos humanos e diversidade de etnias, costumes e nacionalidades. A globalização afeta os Estados em todos os continentes, desde as mais fortes economias mundiais, dos Estados Unidos e da China, até os países em maior situação de desigualdade e abismo social entre as classes. O cenário político internacional mostra uma eclosão de guerras civis e atentados

¹¹² Lilly e Lana Wachowski, *Matrix*, Filme (1999).

¹¹³ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Uma breve história do amanhã* (Amadora: Elsinore, 2017), 385.

terroristas,¹¹⁴ e, para o desalento dos utópicos, o século XXI está se constituindo de um individualismo exarcebado, um vazio existencial em uma época onde a revolução digital está em seu apogeu, com o surgimento de novas tecnologias, redes sociais a tomarem o espaço de outros veículos como forma maior de comunicação, entretenimento e de relacionamentos cada vez mais virtuais. Essa pulverização do viver pode ser sentida também na produção ficcional contemporânea, que em sua maior parte associa o quadro distópico à automatização, à violência e à desumanização do ser humano, cada vez mais próximo da barbárie.¹¹⁵ A globalização na contemporaneidade age de forma tentacular, atinge a vida de todos, em uma desintegração social que afeta a esfera existencial:

A maior ameaça à singularidade humana vem do lado contrário. No século XXI, é mais provável que os indivíduos se desintegrem suavemente a partir do interior do que serem brutalmente esmagados por um “Big Brother” exterior.¹¹⁶

¹¹⁴ Logo no começo do século XXI ocorre o atentado terrorista de “Onze de Setembro”, no ano de 2001, contra o World Trade Center e o Pentágono nos Estados Unidos. Também nesse século há uma profusão de guerras civis: A guerra do Afeganistão (2001); a invasão do Iraque (2003 a 2011); a guerra russo-georgiana, conhecida como a “guerra dos cinco dias”, em 2008; a guerra civil na Líbia, e nova guerra em 2014; a guerra civil sul-sudanesa em 2013, e no leste da Ucrânia, em 2014. A guerra civil na Síria começou em 2011 e prolonga-se até hoje, assim como a guerra civil iemenita, que começou em 2015.

¹¹⁵ A produção ficcional representativa neste século XXI é constituída por obras cinematográficas como *Toys Last all summer long* (2001) de Brian Aldiss; *A.I. – Inteligência artificial* (2001) de Stanley Kubrick e Steven Spielberg; *Equilibrium* (2002) de Kurt Wimmer; *Hominids* (2002) de Robert J. Sawyer; *Minority Report* (2002) de Philip Dick; *V de vingança* (2004) de Mike Judge; *Crash – No limite* (2005) de Paul Higgis; *Idiocracia* (2006) de Mike Judge; *Os filhos do homem* (2006) de Phyllis D. James; *Ensaio sobre a cegueira* (2008) de Fernando Meirelles; *A hospedeira* (2009) de Stephenie Meyer; *O livro de Eli* (2010) de Gary Whitta; *Cisne negro* (2010) de Mark Heiman, Andres Heinz, John McLaughlin; *Divergente* (2012) de Veronica Roth; *Jogos vorazes* (2012) de Suzanne Collins; *Expresso do amanhã* (2013) de Bong Joon-Ho; *Brilho: em busca de um novo mundo* (2013) de Amy Kathleen Ryan; *O doador* (2014) de Lois Lowry; *Maze runner: Matar ou correr* (2014) de James Dashner; *Ex machina* (2015) de Alex Garland; *A quinta onda* (2016) de Rick Yancey; *Colony* (2017) de Carlton Cuse e Ryan J. Condal; *Blade runner 2049* (2017) de Hampton Fancher e Michael Green.

¹¹⁶ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Uma breve história do amanhã*, 385.

CAPÍTULO 4

Os direitos humanos como a construção universal de uma utopia

Tenho fome de montanhas impenetráveis aos deuses, Porque só no impossível
experimento a solidão Que alimenta a liberdade.

António Calheiros¹¹⁷

O tema da utopia e o pensamento utópico em diferentes perspectivas têm um importante papel no âmbito do direito e para além do direito, nomeadamente na estreita relação com os direitos humanos. Esta conexão se estabelece sob a forma de reflexão e idealização de possíveis caminhos em prol do que é justo, em horizontes que não se restringem ao positivismo legal, já que nem sempre a legalidade está de acordo com a justiça almejada, ou seja, os direitos humanos estão para além do horizonte do próprio direito. A utopia dos direitos humanos tem um duplo papel, pois provoca a busca por um direito justo e serve como um instrumento de transformação social. Em um cenário mais abrangente e complexo que o direito estão os direitos humanos como a expressão máxima de todo indivíduo e coletividade em todas as culturas. Visam também à proteção do meio ambiente e dos seres vivos em sua totalidade. Os direitos humanos atuam no resguardo dos princípios da solidariedade, igualdade, fraternidade, liberdade,

¹¹⁷ António Calheiros, *O voo do avesso*, 30.

justiça e dignidade da pessoa humana, e não são privilégio de uns em detrimento de outros. Pelo contrário, constituem direitos para todos os humanos.

A definição sobre a origem dos direitos humanos varia conforme a visão, e as teorias predominantes são o jusnaturalismo, o positivismo jurídico, o pós-positivismo ou substancialismo, e o relativismo. No jusnaturalismo há uma abordagem essencialista, na qual o homem é o fundamento pelo fato de ser humano. Todos têm direitos, independentemente de regras sociais e culturais de um determinado lugar e tempo histórico, e compete ao Estado reconhecer e garantir os direitos que os homens naturalmente têm. É uma concepção na qual a humanidade é uma reunião de pessoas naturalmente livres e iguais. O positivismo jurídico – ou juspositivismo – refere-se ao direito como fato, e não como valor. Contrapõe-se ao jusnaturalismo por não reconhecer o direito natural e o costume, apenas as normas que são produzidas pelo Estado. Caracteriza-se pelo formalismo e pela neutralidade científica, em que o aplicador do direito deve se ater ao que é reconhecido pelo ordenamento jurídico. Vale a forma e não a substância. O pós-positivismo ou substancialismo se opõe ao juspositivismo, pois os princípios são considerados pilares normativos. Compete ao juiz fazer a interpretação da lei por meio de uma hermenêutica jurídica. No relativismo cultural não há direitos humanos absolutos universais; eles possuem validade em sistemas culturais em constante transformação.

Os direitos humanos estão presentes de forma incondicional no corpo das relações sociais, no coração das relações humanas, no horizonte das relações intersubjetivas. Estão relacionados na perspectiva da teoria crítica e social, ao discurso e à ação. Como aspecto subjetivo, os direitos humanos referem-se à construção da pessoa individual como sujeito jurídico de direitos. Os direitos humanos concretizam-se em permanente ação na arena política por meio de ressalvas ao poder político institucional e qualquer forma de violação, e positivam-se em

instrumentos legais e dispositivos no âmbito do direito interno dos Estados e do direito internacional. Enquanto entidades constitucionais, os direitos humanos estão positivados em leis, decisões judiciais, tratados, convenções e na existência de organismos locais e internacionais. Um dos documentos mais antigos, o Cilindro de Ciro (539 a.C.) é considerado por alguns estudiosos como o primeiro registro sobre direitos humanos.¹¹⁸ O rei persa Ciro II fez uma declaração sobre a liberdade de religião e a abolição da escravatura. A declaração apresenta o rei como benfeitor dos cidadãos da Babilônia, ao repatriar os povos deslocados e restaurar santuários religiosos pela Mesopotâmia. Por sua vez, considera-se a

¹¹⁸ Na Antiguidade havia códigos que prescreviam as formas de conduta, valores e costumes em uma determinada cultura. O *Código de Ur-Nammu* surgiu na Suméria (2040 a.C.), transformando costumes em leis e atribuindo penas pecuniárias aos delitos, com base no princípio de reparabilidade, o que hoje equivale a reparação por danos morais. Um dos mais antigos conjuntos de leis é o *Código de Hamurabi*, na antiga Mesopotâmia (1700 a.C.), o primeiro código a reunir 282 leis sobre temas como estupro, roubo e receptação, família, escravos, ajuda de fugitivos, falso testemunho. Essas leis, até então transmitidas pela fala, eram aplicáveis a uma sociedade dividida em três classes: os Awilum (homens livres e proprietários de terras), os Muskenum (funcionários públicos), e os Wardum (escravos). A lei de Talião foi muito utilizada no Código de Hamurabi, e previa uma reciprocidade entre crime e pena com uma retaliação na mesma proporção do tipo de crime cometido. A *Lei das XII Tábuas* (451/450 a.C.) está na origem do direito romano, criada por pressão dos plebeus para restringir os poderes da aristocracia romana. Na Índia, o *Código de Manu* (entre 1300 e 800 a.C.) constituiu-se de quatro compêndios inscritos de forma poética em sânscrito (Mahabharata, Ramayana, os Puranas e as Leis Escritas de Manu) sobre o ordenamento religioso, os deveres do rei e o direito processual, em um sistema de castas na sociedade hindu. Duas grandes construções textuais de conteúdo religioso predominaram e ainda estão presentes em todo mundo: a Bíblia e o Alcorão. A *Bíblia* é o documento sagrado do cristianismo, assim como a Torá para o judaísmo. Na Bíblia, a interpretação religiosa e moral sobre o ser humano em relação a Deus e ao seu semelhante é atribuída a cerca de 40 autores, nos livros do Antigo Testamento (1445 e 450 a.C.), e nos livros do Novo Testamento (45 e 90 d.C.). Nas *Sagradas Escrituras* são apresentados os Dez Mandamentos. Também conhecidos como *Decálogo*, os mandamentos são as leis sobre os deveres fundamentais do ser humano para com Deus e com o próximo. O *Alcorão* (560 d.C.) é o livro sagrado do Islã, e representa o maior documento religioso e de jurisprudência dos muçulmanos. As revelações de Deus ao profeta Maomé estão escritas em 114 capítulos, intitulados *Suras*, sobre temas como a origem do universo, as relações entre os seres humanos e com o criador, leis sobre a moralidade e a sociedade, entre outros. A *Charia* é o corpo dos costumes e das leis religiosas islâmicas, inexistindo separação entre religião e direito. A coexistência de tribunais religiosos e seculares ocorre em muitos países do Oriente Médio e África. As punições severas prescritas pela *Charia* (amputação em caso de roubo, apedrejamento ou chibatadas, e mesmo pena de morte, em casos de adultério e homossexualidade) são consideradas como violadoras dos direitos humanos por organismos como o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos.

Magna Carta (1215, Inglaterra) o primeiro documento dos direitos humanos em âmbito universal. Esta carta declara que a vontade do rei está sujeita à lei. O julgamento do rei deve ser embasado no processo legal, e não em sua vontade pessoal. Este é o embrião do movimento que na Modernidade viria a se chamar Constitucionalismo. Da Magna Carta cabe destacar o seguinte:

Nenhum homem livre será preso, aprisionado ou privado de uma propriedade, ou tornado fora-da-lei, ou exilado, ou de maneira alguma destruído, nem agiremos contra ele ou mandaremos alguém contra ele, a não ser por julgamento legal dos seus pares, ou pela lei da terra. (Magna Carta, Art. 39)

Entre os séculos XV e XVII as reformas religiosas passam a alterar o domínio até então absoluto da Igreja Católica, com a Reforma Protestante na Alemanha, Calvinista na França, Anglicana na Inglaterra. O fim do feudalismo e o declínio do poder clerical assinalam o surgimento do absolutismo monárquico. Henrique IV estabelece o livre direito de culto para católicos e protestantes. A Petição de Direitos é assinada na Inglaterra em 1628,¹¹⁹ O *Habeas Corpus* é criado em 1679 para libertar pessoas presas injustamente. A Declaração de Direitos de 1689 – *Bill of Rights* – foi criada na Inglaterra com o propósito de garantir a liberdade, a propriedade, e assegurar o poder do parlamento. Para Thomas Hobbes, autor de *Leviatã* e *Do Cidadão* (1651), a supremacia deve ser de um poder soberano, seja um monarca ou uma assembleia. Para ele, as pessoas só vivem em paz se concordam em obedecer a um poder absoluto e centralizado. Para John Locke, na obra *Dois Tratados sobre o Governo* (1689), a solução para o Estado é a existência de uma democracia liberal. Em 1701, o Ato de Resolução – *Act of Settlement* assinala a diminuição do poder real, a necessidade do consentimento do

¹¹⁹ As utopias críticas passam a ter destaque, como forma crítica no âmbito do pensamento político sobre quem é o ser humano, qual é o seu principal propósito. Em 1627 Francis Bacon publica *Nova Atlântida*, em que Bensalem é uma terra prometida. O conhecimento e o progresso da ciência são a principal finalidade nesse lugar abençoado.

parlamento para decisões do governo, e garante a independência dos órgãos jurisdicionais. Os juízes não poderiam mais ser demissíveis conforme a vontade do rei. O Iluminismo na Europa, que tem seu apogeu no século XVIII, revoluciona ao apresentar a razão, e não a religião, como forma de questionar e responder aos anseios do ser humano em suas relações sociais. Nessa época Montesquieu defende em seu livro *Espírito das Leis* (1748) a divisão dos poderes: executivo, legislativo e judiciário. Voltaire defende o fim do absolutismo e a tolerância religiosa. Para Rousseau, o homem é naturalmente bom, a sociedade o corrompe. Autor de *O Contrato Social* (1762), Rousseau defende um governo de acordo com a vontade do povo. Nesta obra, apresenta os ideais utópicos de organização do poder político, com uma grande influência nas doutrinas utópicas no Estado moderno.

Na fase de transição do absolutismo monárquico para o Estado liberal (fim séc. XVIII) surge o Constitucionalismo Moderno, o conjunto de movimentos – social, político, ideológico e jurídico – a partir dos quais são criadas as constituições nacionais. Estes documentos legais declaram os direitos dos indivíduos e atribuem aos governantes o exercício do poder com base na equidade e justiça social, o que representa um avanço no que se refere à proteção dos direitos humanos. Algumas legislações que surgem nessa época são a Declaração de Direitos do Estado de Virgínia, a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776, as Constituições das ex-colônias britânicas da América do Norte, a Constituição da Confederação dos Estados Americanos, de 1781, e a Constituição da Federação, de 1787. Na França é criada a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, ano da Revolução Francesa, e a Constituição de 1791, que estabelece a divisão dos três poderes e o voto censitário. Neste momento histórico

emerge também um dos movimentos de origem do feminismo, a Proclamação Universal dos Direitos da Mulher e da Cidadã.¹²⁰

As utopias políticas apresentam-se como uma forma de alteridade crítica, por se contraporem ao modo de produção capitalista, aos valores, costumes, tradições da sociedade vigente, em uma perspectiva inquiridora e muitas vezes com proposições revolucionárias. Têm em comum também a projeção de uma sociedade melhor, por meio de uma ética e de princípios que causam uma ruptura com os que vigoram em uma determinada sociedade. Outro ponto em comum é a busca pelo *eutopos*, pela felicidade em um mundo melhor do que o real. A partir desse objetivo de criação de uma sociedade ideal, surgiu no século XIX um movimento denominado socialismo utópico. Entre algumas das características dessa forma de pensar e idealizar uma sociedade, estão o cooperativismo, o trabalho coletivo e a igualdade social, no momento que ocorriam abusos diversos como a exploração do trabalho infantil e dos trabalhadores em geral, por meio de um sistema capitalista em expansão a partir da Revolução Industrial. Os principais socialistas utópicos são Saint-Simon, François Marie Charles Fourier, Robert Owen, Pierre Leroux, Louis Blanc, Étienne Cabet, além de Pierre-Joseph Proudhon, expoente do anarquismo,¹²¹ e Karl Marx, no socialismo científico.

Saint-Simon é co-autor (com o seu aluno M. A. Thierry) do primeiro texto utópico entre os socialistas, denominado *Da reorganização da sociedade europeia* (1814) em que defende uma federação europeia através de uma aliança entre França e Inglaterra. Charles Fourier escreveu *O novo mundo industrial* (1827).

¹²⁰ A autora do documento é Marie Gouze, que lutou pelo fim da escravidão e pelos direitos iguais entre homens e mulheres. Foi condenada como contrarrevolucionária e guilhotinada em 1793.

¹²¹ Sobre o Anarquismo (*an* = não; *archê* = governo), seus maiores líderes são Proudhon, Bakunin e Kropotkin, que tinham em comum o ideal de uma sociedade igualitária, sem classes e sem a presença do Estado. Suas principais críticas foram com relação à propriedade privada dos meios de produção, ao uso do direito em prol da política e do poder estatal, e a exploração do capital sobre o trabalho.

Nesta obra, ele versa sobre a criação de falanstérios – comunidades cooperativas, em um sistema com afeto, trabalho, liberdade na educação de crianças e jovens.¹²² Fourier criticava a mecanização advinda do progresso industrial, causadora do crescimento da pobreza e divisão entre as classes. Já Robert Owen propôs e criou uma comunidade-modelo denominada “Nova Harmonia”, um lugar onde prevaleceria a mútua cooperação baseada no comunitarismo, na atividade agrícola, e na abolição da propriedade privada. O socialista utópico Louis Blanc propôs a criação de associações profissionais de trabalhadores, oficinas patrocinadas pelo Estado, de modo que o lucro fosse igualmente repartido entre os associados, o Estado, e para fins de assistência social. Crítico da economia liberal, Blanc escreveu *A organização do trabalho* (1839). Pierre Leroux cunhou a palavra “socialismo” por entender que era a melhor forma de conciliar a liberdade, fraternidade e igualdade. Leroux publicou em 1840 o *Tratado da Humanidade* em que criticava os despotismos na família, no Estado e na propriedade. Autor de “*Viajem à Icária*” (1840), Étienne Cabet criticava a sociedade da época, ao mesmo tempo que almejava uma sociedade agrária e uma propriedade comunal. Assim como disposto no Evangelho, deveria haver a partilha dos bens e a supressão da moeda. O anarquista Proudhon tinha ideias muito próximas dos socialistas utópicos. Escreveu *O que é a propriedade? Pesquisa sobre o princípio do direito e do governo* (1840) e nesta obra defendia a propriedade coletiva dos trabalhadores, por meio de associações ou cooperativas. Na obra *Ideia geral de revolução no séc. XIX*, aprofundou o tema da existência de um Estado descentralizado, com a proposição de uma sociedade federalista, formada por comunas autogeridas, em nível mundial, por meio de uma revolução social de forma pacífica.

¹²² O falanstério seria constituído por meio de uma comunidade residencial para acolher 400 famílias em uma área de quatro quilômetros quadrados.

Karl Marx, autor de *O capital* (1867) realizou uma profunda análise crítica do capitalismo, ao mesmo tempo em que afirmava ser possível a mudança social somente por meio da revolução do proletariado, e a instauração do comunismo, com o desaparecimento do Estado, da propriedade privada e da divisão do trabalho. Marx contrapôs o socialismo científico como forma crítica à utopia e aos socialistas utópicos, cujas ideias considerava fantasistas, por ignorar a luta de classes.¹²³ Segundo Marx, em um sistema que se caracteriza pelo antagonismo de classes e pelo Estado que representa os interesses da burguesia, não é possível haver liberdade e igualdade. Sobre a questão da utopia, na perspectiva do marxismo, Pires questiona: “Será essa a utopia de Marx? Este telos perseguido pode encontrar o lugar nenhum de sua realização? A Revolução se produzirá? Ou permaneceremos na fronteira do desejo não realizado?”¹²⁴

As utopias e os ideais pacifistas e humanitários são duramente afetados pelas distopias do século XX, que tem o início marcado pela eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Duas iniciativas são determinantes para uma retomada da utopia dos direitos humanos. A primeira refere-se à criação da Liga das Nações (ou Sociedade das Nações).¹²⁵ A segunda iniciativa é a criação da Organização das Nações Unidas – como um oásis utópico dos direitos humanos, com o intuito de proteger os seres humanos em decorrência das atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial, o Holocausto e as barbaridades cometidas como fruto da (ir)racionalidade humana.

¹²³ O pensamento de Marx pode ser considerado utópico à medida que projeta uma comunidade sem classes, com a emancipação da classe trabalhadora, em um futuro sem escravidão e sem servidão. Pode se depreender sua visão essencialista sobre o homem, por considerar a existência do espírito de solidariedade e confiança mútua para se chegar à redenção por meio da abolição da exploração, da violência e da pobreza.

¹²⁴ Cecília Maria Pinto Pires, *Reflexões sobre a Filosofia Política* (Santa Maria: Pallotti, 1986), 46.

¹²⁵ A Liga das Nações foi criada em 10 de janeiro de 1920, instalada pelo Tratado de Versalhes, e sediada em Genebra. O seu principal intuito foi retomar as relações internacionais pós-Primeira Guerra, e primar pela paz mundial.

Aprofundaram-se as preocupações na proteção internacional dos direitos humanos, com a constatação de que a soberania estatal encontra-se limitada quanto ao respeito aos direitos humanos e não é absoluta. A ONU surge para atuar na proteção internacional, e responsabilizar o Estado quando as instituições se mostram falhas ou omissas na tarefa de proteção dos direitos humanos.

O conteúdo utópico da Carta das Nações Unidas¹²⁶ se faz presente nos artigos que a compõem, com a defesa dos chamados direitos humanos fundamentais, os princípios da autodeterminação dos povos, a não discriminação e a promoção de igualdade. De acordo com o princípio da autodeterminação dos povos, este direito é um requisito prévio para o exercício de todos os direitos humanos fundamentais. O princípio da não discriminação determina que o pleno exercício de todos os direitos e garantias fundamentais pertence a todas as pessoas, independentemente de nacionalidade, raça, sexo, cor, condição social, genealogia, credo, convicção política, filosófica ou qualquer outro elemento arbitrariamente diferenciador. O preâmbulo já aponta para o horizonte utópico do documento:

NÓS, OS POVOS DAS NAÇÕES UNIDAS, RESOLVIDOS a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla. E PARA TAIS FINS, praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e

¹²⁶ A ONU surgiu a partir da elaboração da Carta das Nações Unidas, tratado assinado por representantes de 50 países em 26 de junho de 1945. A Carta foi ratificada em 24 de outubro desse ano, data que marca oficialmente a criação da ONU, com sede em Nova York.

social de todos os povos. RESOLVEMOS CONJUGAR NOSSOS ESFORÇOS PARA A CONSECUÇÃO DESSES OBJETIVOS. Em vista disso, nossos respectivos Governos, por intermédio de representantes reunidos na cidade de São Francisco, depois de exibirem seus plenos poderes, que foram achados em boa e devida forma, concordaram com a presente Carta das Nações Unidas e estabelecem, por meio dela, uma organização internacional que será conhecida pelo nome de Nações Unidas.¹²⁷

Alguns dos principais dilemas e desafios no campo dos direitos humanos encontram-se na carência de mecanismos legais de execução no que se refere à garantia e efetivação de direitos. O fato de os direitos humanos serem reconhecidos legalmente em um determinado Estado não assegura que sejam efetivamente garantidos.¹²⁸ Os conteúdos dos direitos humanos abordam questões morais e princípios por meio instrumentos jurídicos como legislações, acordos e declarações que podem ser ratificados ou não pelos Estados-membros das Nações Unidas.¹²⁹ Faltam também mecanismos de execução no âmbito das soberanias nacionais.¹³⁰ Neste sentido, a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos vem consolidar a importância de uma dimensão utópica dos direitos humanos mediante a apresentação dos principais conteúdos dos direitos humanos nos

¹²⁷ Carta das Nações Unidas (Preâmbulo), <https://nacoesunidas.org/carta/>. Consultado em 20 de dezembro de 2017.

¹²⁸ Algumas dificuldades para que se incorporem os direitos humanos em caráter internacional dizem respeito à divergência quanto a concepção de soberania dos Estados, e também de caráter ideológico dos governos de diferentes países.

¹²⁹ A ONU é composta atualmente por 193 Estados-membros. Dos 51 países-membros fundadores, 49 permanecem na Organização.

¹³⁰ Os órgãos de defesa dos direitos humanos, as organizações não governamentais, do terceiro setor, e mais especialmente os defensores de direitos humanos e ativistas têm o importante papel de monitorar o exercício dos direitos humanos e apurar as violações especialmente por parte dos Estados nacionais, que detêm o poder de execução, mas também de coação sobre a atuação das organizações de defesa dos direitos humanos. A permanente ocorrência e propagação de situações que violam os direitos humanos não é acompanhada, na maior parte das vezes, com agilidade pelas redes de proteção, antes pelo contrário, em muitos casos há lentidão, negligência, burocracia ou inércia na atuação dos órgãos governamentais.

trinta artigos que compõem a Declaração.¹³¹ A ausência do espírito de nobreza e solidariedade nas sociedades é, de outra parte, um dos principais – senão o mais importante – dos dilemas e desafios na contemporaneidade. A questão da utopia está claramente posta tanto como a idealização de uma sociedade justa, equânime e solidária, e ao longo das diferentes épocas históricas e contextos geográficos, como uma busca humana pela felicidade, por um sentido na existência, uma relação harmoniosa entre cultura e natureza.¹³² Tanto as utopias clássicas como as utopias críticas buscam a realização humana, para além das distopias da realidade, na qual encontram-se as mazelas da sociedade. As visões de mundo que as utopias evidenciam têm sempre conteúdos que garantem direitos aos humanos, visam à promoção da dignidade humana e, em uma dimensão mais ampla, o direito à vida das espécies.¹³³ A utopia é uma forma de humanização do humano porquanto permite um olhar questionador sobre a natureza, a finalidade, o sentido do homem em sociedade e de seu lugar no universo. É um desvelamento não somente pelo que se mostra, como também pelo que se oculta, uma forma de “loucura” questionadora:

Em suma, não fosse eu, até agora amizade alguma seria agradável, ou teria continuação qualquer ligação. O povo não suportaria por muito tempo o seu príncipe, o criado o seu amo, a mulher o marido, o empregado o patrão, o estudante o

¹³¹ A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi aprovada em 10 de dezembro de 1948 mediante 48 votos a favor, nenhum contra, e oito abstenções. É uma carta de princípios sem valor legal, mas é a base para a criação do Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos, e o Pacto Internacional sobre os direitos econômicos, sociais e culturais – ambos tratados que possuem valor legal.

¹³² As catástrofes ecológicas decorrentes do aquecimento global resultam em grande parte das ações por parte da civilização capitalista industrial moderna. A utopia do ecossocialismo é uma alternativa civilizacional radical que contrapõe ao progresso destrutivo capitalista uma forma de produzir e de viver não mais baseada no lucro e na acumulação, mas nas necessidades sociais e no equilíbrio ecológico.

¹³³ Cientistas catalogaram 1,3 milhões de espécies no planeta Terra. Há uma expectativa de que existam 8,7 milhões, com a variação de 1,3 milhões para mais ou para menos. As estimativas são baseadas em como os taxonomistas classificam as espécies. Os humanos, que são mamíferos, estão junto de aproximadamente outras 5.500 outras espécies.

professor, o amigo o seu amigo, nem o hospedeiro o hóspede, se entre eles não houvesse a ilusão, o engano recíproco, a adulação, a convivência prudente, em suma, o lenitivo da loucura.¹³⁴

Em *Elogio da Loucura*, obra que Erasmo dedicou a Thomas Morus, a loucura apresenta os príncipes ignorantes e devassos, os cortesãos adutores, os filósofos estéreis, os advogados astutos, os fidalgos caçadores de honrarias, os cortejos de padres e bispos e cardeais e papas que em vida agem em negação a Cristo. A loucura, vista como algo negativo e indesejado, é uma sátira sobre uma sociedade que vive em alienação de espírito e longe de sua essência humana. A loucura não usa disfarces nem máscaras, e propõe a fuga do sistema em busca da felicidade. A loucura impulsiona a vida pois, se unicamente a razão guiasse o mundo, não haveria a coragem. Thomas Morus, por outro lado, reconhece em sua *Utopia* que um filósofo como conselheiro real corre sérios riscos:

O que imaginais que aconteceria se eu (o nauta luso) começasse a sugerir a um rei a criação de leis justas, ou pedir-lhe que arrancasse de seu espírito os germes da corrupção? É evidente que, na melhor das hipóteses, eu seria escorraçado ou me tornaria objeto de riso.¹³⁵

Defender ideais de forma questionadora, assim como defender direitos humanos é ser utópico, ao refletir sobre a sociedade que pode ser melhor, sobre o homem que pode ser realmente humano. É a utopia da humanização do homem. Segundo Carlos Santiago Nino, “Indubitavelmente os direitos humanos estão entre as maiores invenções de nossa civilização”, pois são a forma de evitar a instrumentalização e a exploração do homem pelo próprio homem.

¹³⁴ Erasmo de Rotterdam, *Elogio da loucura* (s.d.), 42, XXI.

¹³⁵ Thomas Morus, *Utopia*, 44.

Os princípios morais dos direitos humanos são aqueles cuja validade, recordemos, não depende de sua formulação ou aceitação por qualquer autoridade, os quais são gerais, universais, supervenientes, com primazia sobre outros princípios.¹³⁶

O mundo, como se apresenta na contemporaneidade, é tomado por distopias. As sociedades totalitárias silenciam o direito a ter direitos por meio do controle social. Nas sociedades globalizadas e capitalistas, aumentam a desigualdade, a injustiça social e a discriminação.¹³⁷ Guy Debord as nomeia como sociedades do espetáculo, nas quais não existem ágoras, comunidades autônomas, onde predominam a alienação das subjetividades, a eternidade da não-importância do instante, o aparentar sobre o ser, a submissão ao sono espetacular: “O espetáculo é o mau sonho da sociedade moderna acorrentada que finalmente não exprime senão o desejo de dormir. O espetáculo é o guardião deste sono.”¹³⁸

A sociedade do espetáculo pode se apresentar sob três formas de espetáculo: difuso, concentrado, integrado. O espetáculo difuso refere-se às relações burguesas, o mercado especulativo e financeiro no sistema capitalista. O espetáculo concentrado é próprio dos regimes burocratizados e autoritários. A terceira forma resulta da combinação das demais, é o espetáculo integrado, presente nas sociedades industriais e tecnológicas, de fusão econômico-estatal. As características principais são o fetiche da mercadoria, o segredo de Estado e o desaparecimento da opinião pública. Em uma época com dispositivos de comunicação, aplicativos e redes sociais, o que vigora é o que está oculto.¹³⁹ Conforme Debord, “O

¹³⁶ Carlos Santiago Nino, *Ética e direitos humanos* (São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011), 44.

¹³⁷ Discriminação significa toda forma de exclusão que prejudica o exercício e o reconhecimento, em igualdade de condições, dos direitos humanos e liberdades fundamentais.

¹³⁸ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo: Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo* (Rio de Janeiro: Contraponto, 1997).

¹³⁹ Segundo Brunetto, “As medidas de controle social estão presentes nas sociedades contemporâneas tidas como democráticas. Mas as ações totalitaristas ocorrem quando se utilizam formas de controle social para, por exemplo, disciplinar professores, monitorar fontes de informação, desqualificar, constranger, assediar ativistas e manifestantes, artistas, jornalistas, críticos e

homem separado de seu produto produz, cada vez mais e com mais força, todos os detalhes do seu mundo. Assim, vê-se cada vez mais separado do seu mundo. Quanto mais a sua vida se torna seu produto, tanto mais ele se separa da vida.”¹⁴⁰

Segundo Peter Sloterdijk, a ousadia é o modo pelo qual se pode modificar essa sociedade espetacular, de culto ao poder. A Modernidade repousa sob a ilusão do mito da ação. O que falta ao homem moderno é precisamente o deixar fluir, deixar de sofrer pelo amanhã que nunca virá. Ele afirma que “o ser transformou-se num estar-fora, uma morada nenhures”. Sloterdijk recorre aos cínicos da Antiguidade¹⁴¹ na busca do resgate de um modo de ser contemplativo e ao mesmo tempo subversivo deste mundo de ação. Os cínicos antigos se caracterizavam por sua radicalidade, liberdade e integridade. Para os cínicos,¹⁴² a felicidade se encontra na libertação de tudo o que é exterior ao homem, daí a sua crítica e riso diante das leis, costumes e convenções sociais, e o propósito de viver de forma virtuosa e em acordo com a natureza.

A partir do instante em que a filosofia não é capaz de viver o que ela diz senão de modo hipócrita, é preciso insolência para dizer o que se vive. Numa cultura em que os idealismos empedernidos fazem da mentira a forma de vida, o processo

defensores dos direitos humanos”. Giancarla Brunetto, *A utopia antecipada: ação direta na educação em direitos humanos* (Lisboa: Ex-Libris, 2014), 96.

¹⁴⁰ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, 25.

¹⁴¹ Sloterdijk diferencia o cinismo clássico da Antiguidade, do cinismo moderno. No cinismo clássico existe uma autenticidade entre o pensar e o viver, a contestação crítica da sociedade, seus valores e convenções; já no cinismo moderno, a consciência crítica se transmuta em uma falsa consciência iluminada, de uma visão deturpada do real e um esgotamento da crítica ideológica.

¹⁴² O Cinismo (latim: “cynicus”) é uma corrente filosófica do final do século V a.C. Entre seus maiores expoentes está Antístenes, que lecionava em Atenas para os *nothoi* – os que não possuíam cidadania ateniense por serem escravos, estrangeiros, não legalmente casados, entre outros. Diógenes de Sínope, o Cínico, se autodeclarava cidadão do mundo, e viveu em busca da autossuficiência e de encontrar um homem honesto em uma sociedade corrupta.

da verdade depende da existência de pessoas suficientemente agressivas e livres (“descaradas”) para dizer a verdade.¹⁴³

As utopias dos direitos humanos emergem nomeadamente nos campos ético e político, e são abordadas por meio do pensamento filosófico, da arte, da atuação de defensores de direitos humanos.¹⁴⁴ Utilizam o espaço ficcional, acadêmico e político como campos de articulação de ideias e debates, e também fazem uma autocrítica quanto à visão da perfectibilidade da utopia. Associam-se a uma noção de processo e de sociedade em permanente construção, dada a fragilidade do projeto de formação de identidade por meio do reconhecimento do outro. Apresentam narrativas e projeções para além da justaposição de um mundo utópico e idealizado, e de um mundo distópico, de um futurismo negativo. A dimensão ética passa a ser enfatizada, o que se percebe na densidade dos dilemas existenciais envolvendo vida e morte, felicidade e infelicidade, bem e mal, paz e violência, humanização e desumanização, sentido e absurdo, os paradoxos que se constituem nos grandes desafios no mundo contemporâneo. Os direitos humanos surgem como a utopia na contemporaneidade, uma resposta à necessidade de se começar a reformar o mundo, para que se torne diferente de como é hoje.¹⁴⁵

¹⁴³ Peter Sloterdijk, *Crítica da razão cínica* (São Paulo: Editor Estação Liberdade, 2012), 155.

¹⁴⁴ São temas como a defesa da paz mundial, a abolição das desigualdades sociais, a defesa das populações de países do Terceiro Mundo e de todos os hipossuficientes, em situação de vulnerabilidade, os direitos das mulheres, a preservação do meio ambiente, os direitos dos animais, entre vários outros.

¹⁴⁵ A defesa e promoção dos direitos humanos são a antítese do conformismo com a realidade. Ao se afastarem da concretude dos dilemas sociais, os direitos humanos não passarão de discursos estéreis, neutralizados e utilizados por ideologias que deturpam o seu sentido originário e utópico.

Os direitos humanos têm apenas paradoxos a oferecer. O paradoxal, o aporético, o contraditório não são distrações periféricas esperando para serem resolvidos pelo teórico. O paradoxo é o próprio organizador dos direitos humanos.¹⁴⁶

Em sociedades espetaculares, os defensores dos direitos humanos têm o desafio de resgatar o “existir com”, o reconhecimento de que há uma intersubjetividade existencial e política¹⁴⁷ que não exclui e discrimina, mas que percebe o outro como idêntico ao eu e também em sua diferença. A utopia dos direitos humanos é uma forma de sonho e de protesto. Segundo Douzinas, a utopia dos direitos humanos vem preencher o não-lugar da utopia pós-moderna, ao propor alternativas com força moral e política, no domínio do imaginário de cada sociedade, para existir além de ideologias e de um mundo para além do legal e institucional. O fim dos direitos humanos chega quando eles perdem o seu fim utópico, qual seja, da humanidade de ser humano.

Um refugiado, cujo pedido de asilo político é recusado porque o funcionário da imigração acredita que ele está mentindo, não completamente humano. Neste e em um milhão de outros casos, os danos e as ofensas provocadas pela não-admissão à condição de detentor de direitos (a posição do sujeito jurídico) destacam as muitas maneiras nas quais as estruturas de dominação e opressão suprimem o reconhecimento social daquilo que realmente importa para as pessoas.¹⁴⁸

Os direitos humanos devem estar resguardados em todas as constituições de modo a consagrar o respeito à dignidade humana, liberdade, justiça, igualdade e democracia. São uma construção ética utópica, porque expressam o modo pelo qual o relacionamento ideal entre os membros de uma sociedade e entre

¹⁴⁶ Costas Douzinas, *O fim dos Direitos Humanos* (São Leopoldo: Unisinos, 2009), 14.

¹⁴⁷ Esta busca não se resolve com a legalização das relações em sociedade. As demandas por direitos e o combate às diversas formas de violação são inúmeras e incessantes, há sempre novas demandas. Não há saciedade permanente para o que é legalizado e institucionalizado, a existência de leis e de instituições não é suficiente para resolver os dilemas sociais.

¹⁴⁸ Costas Douzinas, *O fim dos Direitos Humanos*, 329.

indivíduos e Estados deve prevalecer, com o senso de justiça e de responsabilidade, já que se trata de direitos individuais e coletivos. Dada a diversidade étnica, racial, de gênero, de nacionalidade, os direitos humanos são igualmente uma construção cultural, com o respeito à multiculturalidade. Assim, os direitos são universais, criados para todos, indistintamente; mas pertencem também às influências de um contexto histórico, em uma perspectiva multicultural.

Os direitos humanos são considerados direitos fundamentais, ou seja, estão reconhecidos e positivados constitucionalmente em um determinado Estado. São imprescritíveis, porque são permanentes; inalienáveis, porque intransferíveis de uma pessoa para outra; irrenunciáveis, porque não se pode impor a ninguém uma decisão que compete a si; invioláveis, porque nenhuma lei ou autoridade pode desrespeitar o direito de cada um; universais, porque são aplicáveis a todos. São efetivos porque devem ser garantidos pelo poder público de fato e não de modo abstrato; são interdependentes, de modo a evitar as colisões de direitos, e por esse motivo são complementares, visando a possibilitar sua efetivação.

O “Eu” pode ser feliz em ser um de “Nós”, se “Nós” forem justos, porque assim “Nós” irão tratar o “Eu” tão razoavelmente bem quanto possível; e “Nós” ficarão felizes em ter “Eu” como um de “Nós” porque “Nós” sabem que “Eu”, sendo justo, verá as coisas segundo o “Nosso” ponto de vista, e não excluirá considerações mais amplas de avaliação da situação.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Ibid., 337.

CAPÍTULO 5

Utopia: ficção ou invenção?

Adoramos a perfeição, porque a não podemos ter; repugná-la-íamos, se a tivéssemos. O perfeito é o desumano, porque o humano é imperfeito. Amamos a sua aproximação do perfeito, porém a amamos porque é só aproximação.

Fernando Pessoa¹⁵⁰

A história se passou em Itaguaí. Diziam que lá o louco furioso era trancado em casa, e o manso andava pelas ruas daquela vila. Havia lá um doutor, homem muito respeitado na localidade, que se esmerava em estudar sobre a loucura, queria saber tudo sobre os sintomas, graus, classificação dos variados tipos, quais as causas para poder descobrir o remédio universal para a cura. Lá pelas tantas ele deu-se conta de que “Não há remédio certo para as dores da alma”.¹⁵¹ Simão Bacamarte era o mais renomado dos médicos, um homem da ciência e das letras. Preocupado com as causas humanitárias, criou a “Casa Verde”, “essa bastilha da razão humana”,¹⁵² um asilo para os dementes. A grande questão, porém, era saber distinguir entre quem era são ou louco. Mas Simão Bacamarte era um

¹⁵⁰ Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego* (Porto: Richard Zenith e Porto, 2012), 248.

¹⁵¹ Machado de Assis, *O Alienista* (São Paulo: Ática, 1976), 16.

¹⁵² *Ibid.*, 31.

idealista: “Suponho o espírito humano uma vasta concha, o meu fim, Senhor Soares, é ver se posso extrair a pérola, que é a razão”.¹⁵³

Devido às várias internações que começaram a acontecer em Itaguaí, todas sob ordem do Doutor Simão Bacamarte, começou uma rebelião feita por pessoas do povo – o Crispim, o Freitas, o barbeiro Porfírio, que era o líder dos rebeldes chamados de “Canjicas”. Até o Brito, presidente da Câmara, estava entre os revoltosos. Simão Bacamarte – o alienista – mandou também para o hospício os que tinham aderido à rebelião. Entretanto, algum tempo depois ele pediu para soltar os loucos da Casa Verde. Argumentou que “se devia admitir como normal e exemplar o desequilíbrio das faculdades e como hipóteses patológicas todos os casos em que aquele equilíbrio fosse ininterrupto”.¹⁵⁴ Os loucos foram então divididos por classes, segundo a perfeição moral de cada um: os modestos, os tolerantes, os sagazes, os sinceros, os magnânimos. Quanto mais sólida parecia ser a perfeição moral, mais forte deveria ser a aplicação do método terapêutico, como por exemplo, oferecer-lhes anéis de diamantes ou distinções honoríficas. Ainda assim, o alienista não descobria a cura diante dessa tempestade moral. Resolveu então ele mesmo se internar na Casa Verde: “A questão é científica, dizia ele; trata-se de uma doutrina nova, cujo primeiro exemplo sou eu. Reúno em mim mesmo a teoria e a prática”.¹⁵⁵ Ele pensava ter descoberto em si a perfeição mental e moral – sagaz, paciente, tolerante, leal, sincero –, tudo o que poderia transformar um homem em um verdadeiro mentecapto. *O Alienista*, conto de Machado de Assis (escrito entre 1881 e 1882), mostra a busca da normalidade como um ideal em uma sociedade onde quem se desvia do padrão é considerado louco. As pessoas se tornam experimentos de uma ciência que está para além do bem e do mal, o

¹⁵³ Ibid., 22.

¹⁵⁴ Ibid., 45.

¹⁵⁵ Ibid., 55.

templo do saber, e que se dá o direito de ser superior e arbitrar sobre o destino de cada um. Assis apresenta a sátira de uma sociedade à mercê do “dono do saber e da verdade”.

Aqui a utopia é apresentada como narrativa ficcional sobre uma rebelião pela transformação de uma sociedade onde não haja o domínio da ciência, de um padrão de normalidade, ao mesmo tempo em que faz uma crítica sobre o que é considerado normalidade e o que é classificado como loucura. Por meio da ficção encontra-se a invenção de uma nova sociedade, na qual a utopia se caracteriza como força criadora, artística e com potencial crítico. Na sociedade pós-moderna, o mundo está cada vez mais atomizado e à mercê dos efeitos da chamada Revolução Tecnológica, da automação, da nanotecnologia, da robótica. A utopia tem uma função política sobre o imaginário e o possível, e sobre uma determinada realidade, na permanente tensão entre o que existe e o que pode existir. O discurso utópico exerce uma crítica e confrontação do mundo em sua aparência. A invenção da utopia como um paradigma remete à análise e interpretação de uma determinada realidade histórica, para então propor outra realidade, a *eutopia*, um lugar melhor, as *topoi* – cidades felizes, que podem ser utopias intersticiais, momentos que ocasionam transformações para outros planos, visto que tudo muda a todo tempo. A utopia contém em seus elementos constitutivos a busca por um sentido, em um futuro que ainda não é:

O que vejo de mais curioso na palavra utopia são os sentimentos que pode despertar: saudade de um futuro que não se faz presente; melancolia pela distância entre o mundo desejado e o vivido; esperança de uma realidade que ainda não existe, mas pode se fazer real. Outro aspecto central na ideia é o seu caráter global: não se trata de um desejo, uma aspiração específica, mas o querer global, um novo mundo possível, uma nova estrutura socioeconômica, um novo “sistema”. A

utopia continua sendo a chama que alimenta minha busca de dar significado à vida!¹⁵⁶

A utopia como ficção¹⁵⁷ trata de representar uma determinada realidade imaginada de forma subjetiva, realiza um questionamento abstrato por meio de uma obra literária, e pode constituir-se como uma crítica social, política, religiosa. A invenção utópica acontece quando uma nova sociedade é idealizada, matizada por constitutivos diferentes da realidade que a precede. É quando se dá o contraponto, a possibilidade de modificar o real por meio da criação de outra ordem. Existe um mundo real, mas existe um mundo melhor passível de ser realizado, em uma dimensão política, e também existencial. É um modo de tentar compreender. A utopia algumas vezes se aproxima, e em outras narrativas diferencia-se do mito – que pretende explicar a origem do homem e do mundo –, e difere também da ideologia, que propõe a conservação ou mudança de uma determinada visão sobre a realidade social. A utopia inventa, à medida que projeta-se para o futuro, ao indagar sobre a finalidade de uma determinada comunidade, coletividade – no plano político –, e a própria finalidade da existência, em uma dimensão ética.

¹⁵⁶ Jailson de Souza Silva, *O que é utopia para você?* (Ilustríssima: Folha de São Paulo, [s.d.]), <http://arte.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/08/28/utopia-ilma/>. Consultado em 13 de março de 2015.

¹⁵⁷ Estudiosos com obras sobre possíveis definições de utopia enquanto gênero literário: Carlo Curcio, com antologias de utopias italianas; Karl Mannheim, com a obra *Ideologia e Utopia*; a obra de Luigi Firpo. Quanto às publicações sobre a definição genérica de utopia encontram-se as obras de R. C. Elliott, *The Shape of Utopia. Studies in a Literary Genre* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1970); e *Le discours utopique* (Paris: Colloque de Cerisy - Union Générale d'Éditions, 1978); V. Fortunati, *La letteratura utopica inglese: morfologia e grammatica di un genere letterario* (Ravenna: Longo, 1979); P. F. Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et le roman de l'Etat* (Paris: P.U.F., 1982); V. Dupont, *L'utopie et le Roman Utopique dans la Littérature Anglaise* (Toulouse-Paris: Didier, 1941); R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique* (Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1975); A. Petrucciani, *La finzione e la persuasione. L'utopia come genere letterario* (Roma: Bulzoni, 1983); P. Kuon, *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung. Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung* (Heidelberg: Karl Winter, 1986).

Aleksei Ivánovitch considera-se um homem perdido, mas não desiste de procurar um sentido para a sua existência. Entre o que é e o que pode ser existe um hiato, uma tensão permanente entre o lugar do utópico e do distópico sobre si.

Mas será possível, será possível que seja tão infantil? Acaso não compreendo que sou um homem perdido? Mas, por que não haveria eu de poder ressuscitar? Sim! Vale a pena ser cauteloso e paciente uma vez na vida... e isso é tudo! Basta ter coragem, nem que seja uma vez na vida... e isso é tudo! Basta ter coragem, nem que seja uma única vez, e numa hora posso mudar todo o meu destino. O essencial é a coragem.¹⁵⁸

Para Ernst Bloch, a utopia não resulta somente como ficção ou fruto da imaginação. Do real ao imaginário utópico chega-se à esperança, pelo pensamento se transcende para um porvir, é o futuro que se potencializa no presente, e atua no desejo de imaginar a plenitude, como também na capacidade de sua antecipação. O não-ainda gera um não-ser-ainda passível de realização como um paradigma ético. “(...) A utopia introduz, prioritariamente, critérios éticos com os quais julgar o real; e o real que não lhe corresponde é julgado como falso”.¹⁵⁹ A utopia como invenção significa um projeto de transformação da realidade, pois propõe outro modo de existir e de se constituir na organização social, e de transformação do homem, individual e coletivamente, o que se estende aos direitos humanos em sua finalidade maior de promover uma sociedade mais justa, democrática, e livre. Segundo Paul Ricoeur, a utopia é uma forma de expressão do imaginário social, enquanto a imagem encontra-se em ficções que evocam o campo da ilusão; mas o mítico,¹⁶⁰ o ficcional, o imaginário, podem ter um valor

¹⁵⁸ Fiódor Dostoiévski, *O jogador*, 190.

¹⁵⁹ Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Utopia ou a função política do imaginário” em *Diacrítica* 30, n° 2 (2016): 179.

¹⁶⁰ O poema *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo é uma narrativa mítica dividida em duas partes sobre os homens que, na era dourada, viviam como deuses. Havia a abundância de bens, a ausência de

de verdade já que se reportam à realidade humana em suas possibilidades existenciais. A passagem do texto à ação ocorre mediante uma percepção metafórica do homem e do mundo. A metáfora pelo uso da linguagem, pela imagem poética, é uma forma de perscrutar novas dimensões da realidade.

Com Thomas Münzer,¹⁶¹ ela (a utopia) representa a reivindicação máxima de uma realização, aqui e agora, de todos os sonhos que a imaginação tinha acumulado, através do judaísmo e do cristianismo, nas representações do fim da história. A utopia pretende ser uma escatologia realizada.¹⁶²

A utopia exerce uma função de imaginação antecipadora pela qual se desvelam novas possibilidades de ação. Possui uma função libertadora, de “abrir o campo dos possíveis”, pela qual se subverte criticamente, e permite a abertura da realidade para o campo do sonho: “A utopia é o modo segundo o qual repensamos radicalmente o que é família, consumo, governo, religião, etc. De ‘parte alguma’ jorra a mais formidável contestação daquilo que é”.¹⁶³ Em muitos dos discursos utópicos há um componente revolucionário, o que confere à utopia um caráter emancipatório e libertador. Este componente revolucionário tem como direção uma transformação do presente por um futuro, um porvir que será

trabalho e de dor. Entretanto, ao longo dos versos da primeira parte, o poeta apresenta temas relacionados à justiça e ao trabalho, desde o Mito de Prometeu, o Mito de Pandora, até o mito das cinco raças, em que, ao contrário do paraíso, os homens são pequenos agricultores empobrecidos e vivem com sofrimento. Os versos de Hesíodo, além de mostrar uma crise agrária, remetem também a uma luta contra a aristocracia que concentra o poder. Não pode haver compensação no trabalho se não houver justiça: “Agora, eu próprio não quero mais entre os humanos ser justo, nem meu filho, já que é mau ser um homem justo se quem é mais injusto obtiver maior vantagem de justiça; mas de modo algum penso que Zeus prudente dava às costas tal conclusão.” Cf. Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* (Curitiba: Segesta, 2012).

¹⁶¹ Thomas Munzer foi um teólogo alemão com ideias e ideais revolucionários. Liderou a Guerra dos Camponeses (1524-1525), em oposição à aristocracia alemã, sendo derrotado na Batalha de Frankenhausen. Foi capturado, torturado e decapitado.

¹⁶² Paul Ricoeur, *Do texto à acção*, 383.

¹⁶³ Constanza Marcondes Cesar, “Imaginário, utopia, democracia”, em *Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas* 1, nº1 (1987): 9-14.

melhor que o atual momento. Faz um deslocamento do discurso utópico no tempo, como uma ucronia, em um movimento para o futuro almejado, desejado, carregado de esperança. No discurso utópico de Condorcet, o dever-ser encontra-se no ser como necessidade e meta do ser humano, como esperança:

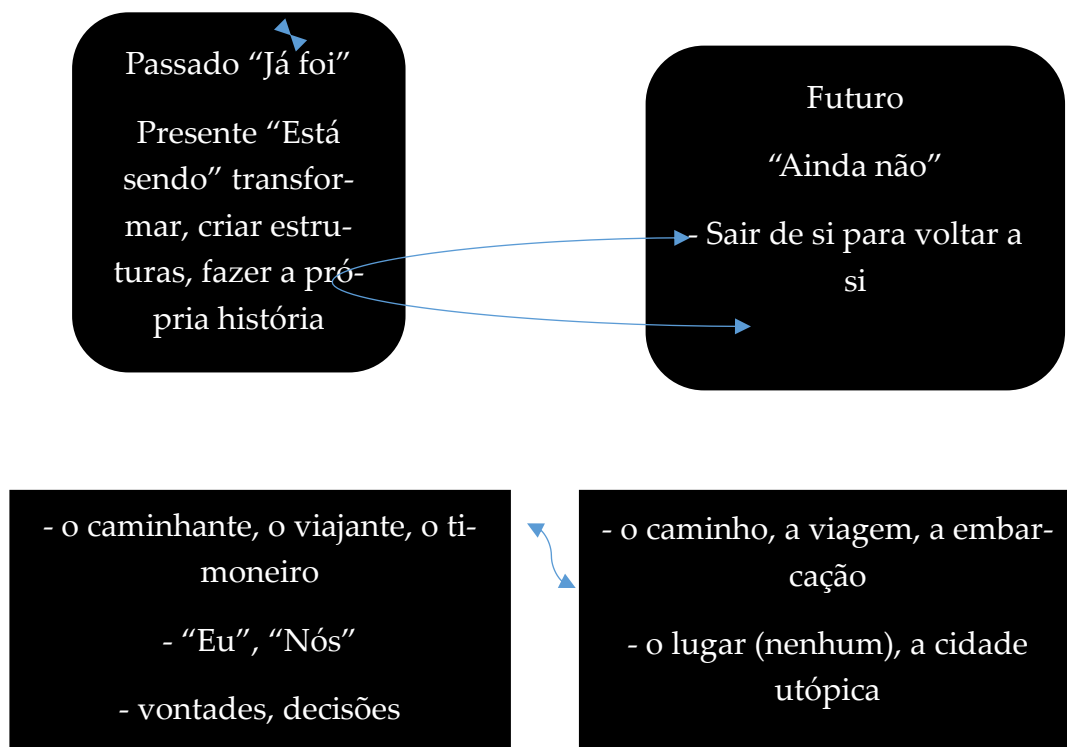
As nossas esperanças sobre o estado futuro da espécie humana podem reduzir-se a três pontos importantes: a destruição da desigualdade entre as nações; os progressos da igualdade num mesmo povo, enfim, o aperfeiçoamento real do homem.¹⁶⁴

Condorcet entende que, como a história é feita pelos homens, os seus projetos utópicos são inexoravelmente constitutivos de sua própria natureza. O futuro está ligado ao homem assim como o homem está ligado ao futuro, em busca de constante aperfeiçoamento, pois o homem é um ser perfectível. Quanto mais crises e experiências o homem vivenciar com o passar do tempo, mais progressos fará em suas virtudes e em seu conhecimento. Entre seus ideais utópicos e humanitários, Condorcet defende que o conhecimento deve ser propagado a todos, e na perspectiva de uma utopia política e de direitos humanos, defende os direitos das mulheres e dos negros, imaginando uma igualdade entre os homens, entre as nações, e em uma mesma língua que possibilite o entendimento entre todos, e imagina também uma sociedade igualitária por meio da democracia direta. A utopia, em muitas das narrativas ficcionais, e como invenção existencial e social intenciona redesenhar o político, repensar o humano, reordenar a sociedade, de um *topos* para um *utopos*, um *eutopos*, parte de um lugar que existe para um nenhum lugar em destino ao bom lugar. Segundo Araújo,

¹⁶⁴ Marquês de Condorcet, *Ensaio de um quadro histórico do espírito humano* (Paris: Flammarion, 1988), 285. Nesta obra, Condorcet apresenta uma história que se passa em dez épocas no futuro, onde o progresso e o conhecimento são inevitáveis.

Com efeito, a utopia lançada para diante faz-se representação de um futuro a desejar realizado – ou, no caso da anti-utopia, a evitar –, envolvendo-se, assim, na história e tornando-se ela mesma força do imaginário, individual e social.¹⁶⁵

A utopia tem a função antecipadora dos acontecimentos, nasce de uma determinada realidade histórica, de onde parte para uma aspiração subjetiva ou coletiva, um desejo individual ou comum, que visa à renovação de si, de outrem, da sociedade. Também representa uma busca ou um resgate de valores e de direitos considerados fundamentais, como a liberdade, igualdade, justiça, fraternidade. De forma dialética, dialógica e paradoxal, a utopia estipula novo paradigma para a sociedade e um horizonte diante da inexorável caminhada do ser humano, um ser-para-a-morte.



¹⁶⁵ Joaquim Machado Araújo, *Utopia, diversidade e tolerância* (Porto: Afrontamento, 2012), 15.

Embora o passado seja o que já foi, ele se presentifica como memórias e vivências experienciadas. De certo modo, o passado vive, é revisitado pelo presente, o que é, ainda está sendo, a efemeridade do instante que, sendo, já foi, ainda não é. O futuro carrega consigo todo o passado e todo o presente, e tudo o que ainda não é. Por meio da liberdade humana – do caminhante, do viajante, do timoneiro, – que “eu” e “nós” tomamos decisões, fazemos escolhas, embarcamos em uma viagem, caminhamos de algum lugar para um outro lugar que ainda não é, pois é almejado, sonhado, projetado.¹⁶⁶ Esse não-lugar caracteriza as utopias, a cidade utópica, por meio de uma dialética no tempo que se repete e que enquanto vivido é irrepetível.

Sim, por vezes o pensamento mais disparatado, a ideia mais impossível mete-se com tal força na cabeça, que acabamos por tomá-la como algo de realizável... Mais ainda: quando à ideia se junta um desejo interno, apaixonado, chegamos a aceitá-la como qualquer coisa de fatal, necessária, imposta pelo destino, como algo que não pode deixar de acontecer, é possível que exista nisto uma combinação de pressentimentos, um insinuante esforço de vontade, a intoxicação da fantasia ou outra coisa do gênero: não sei.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Ricardo Luiz de Souza, “Ruptura e incorporação: A Utopia antropofágica de Oswald de Andrade”, *Scripta* 11, nº 20 (2007): 113-126. A utopia antropofágica de Oswald de Andrade estabelece o primeiro contato do modernismo com a realidade política brasileira; trata da valorização dos marginalizados pela sociedade, como os indígenas. Suas principais teses são a contradição entre a cultura intelectual e no sentido antropológico e a necessidade de incorporar a cultura intelectual à vivência da cultura popular, a incorporação de elementos das culturas negra e indígena, o engajamento e a participação social, e a utopia da realização conjunta de todos esses aspectos, originando o projeto antropofágico como um movimento cultural, um processo revolucionário baseado no igualitarismo e no coletivismo.

¹⁶⁷ Fiódor Dostoiévski, *O jogador*, 249.



Figura 2: A Utopia de Thomas Morus

SEGUNDA SEÇÃO
O *HOMO SACER*

INTRODUÇÃO

All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about it.

Hannah Arendt¹⁶⁸

Coruja¹⁶⁹ é o apelido de André, e foi dado em tom jocoso por seus colegas de internato. Para eles André, o “Coruja” é um homem feio, carrancudo, patético. Isaías¹⁷⁰ é um mulato que desde muito tempo vive passando fome, sente-se humilhado, oprimido e com raiva da sociedade na qual não está incluído. Ele não é um homem branco. Isaías é um homem triste e sente-se derrotado, sem qualquer esperança. Já Luís da Silva tornou-se um andarilho após a ruína de sua família, tentando sobreviver de várias formas, é um homem insignificante no meio da multidão:

Em seguida, vinha a banca de revisão, seis horas de trabalho por dia, os olhos queimando, cinco mil réis de salário, multas, suspensões. E coisas piores (...) Empregos vasqueiros, a bainha das calças roída, o estômago roído, noites passadas num banco de passeio, importunado pelo guarda (...) Uma criaturinha insignifi-

¹⁶⁸ Tradução de declaração feita por Arendt: “Todas as tristezas podem ser suportadas se você colocá-las em uma história ou contar uma história sobre isso”. Hannah Arendt, *A condição humana* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010).

¹⁶⁹ Aluísio de Azevedo, *O Coruja*, (Rio de Janeiro: Editora Global, 2008). Esta obra foi originalmente publicada no ano de 1889, pela Editora Global, Coleção Fortuna Crítica.

¹⁷⁰ Lima Barreto, *Recordações do escrívão Isaías Caminha* (São Paulo: FTD, 2012). Esta obra foi originalmente publicada no ano de 1909, pela Livraria Clássica de Lisboa.

cante, um percevejo social, encolhido por não ser empurrado pelos que entram e pelos que saem.¹⁷¹

“O Coruja”, Isaías e Luís da Silva são seres humanos desumanizados pelo meio que habitam, como abjetos objetos com os quais são identificados. Eles não são vistos, ouvidos, incluídos, reconhecidos como os humanos que realmente são. Andam vergados, não falam no mesmo tom, submissos e submetidos a experiências que, se, por um lado, poderiam torná-los mais fortes diante das vicissitudes da vida, de fato os tornam vulneráveis. Eles estão formalmente incluídos na sociedade, em um Estado e diante de leis que em verdade não os salvaguardam e os excluem dos seus direitos básicos para sobreviver – alimento, moradia, saúde, educação. Sofrem preconceitos, humilhações e a indiferença da sociedade para a qual não passam de “pobres diabos”. Segundo José Paulo Paes, eles são pobres diabos porque falam de cabeça baixa, agem com passividade ou com revolta, vivem em um clima de derrota moral. Esses seres que vivem em um anonimato social possuem uma insignificância que os inferioriza, deixa-lhes à deriva. Suas vidas são a-bando-nadas,¹⁷² eles tornaram-se matáveis, ao mesmo tempo que insacrificáveis, com uma existência sagrada e ao mesmo tempo negativa. Cada um deles é, na perspectiva de Giorgio Agamben, um *homo sacer*.

Naziazeno Barbosa é o que se pode considerar um anti-herói. Ele tem uma dívida com o leiteiro, que lhe dá o prazo de um dia para saldar o que deve, ou não receberá mais leite. Se isso ocorrer, sua vida ficará insustentável, pois ele tem uma família, um filho pequeno para cuidar. Não é suficiente que Naziazeno trabalhe para sobreviver e que tente, cada dia, manter sua família com um mínimo

¹⁷¹ José Paulo Paes, “O pobre diabo no romance brasileiro”, em *Novos Estudos CEBRAP*, nº 20 (1988): 45.

¹⁷² Agamben declara que “O bando é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato (...) A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono”. Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 36.

de condições para viver. Naziazeno é, diante do mundo que habita, um homem insignificante, sente-se cada vez menor diante da realidade que aos seus dias sobrevividos se agigantesca, tal como sua dívida. Cada dia ele está em uma batalha na qual antecipadamente sente-se perdedor. Para ele não há futuro, posto que presente também não há, apenas uma enfraquecida resiliência para tentar, ainda, não sucumbir. Naziazeno passa o dia inteiro tentando conseguir o dinheiro, pois sabe que somente diante do “ter”, e não do ser, poderá talvez estar incluído na sociedade. Ele consegue o valor endividando-se mais ainda, ao receber uns trocados após tentar a sorte no jogo do bicho. Adormece, exausto, e tem um pesadelo: os ratos invadem o lugar onde mora, durante a noite, e devoram o dinheiro que ele tinha para entregar ao leiteiro. Ele, assim como os ratos, sobrevive à base de migalhas. Uma vida furtiva não é uma vida que tem valor.

Segundo Paes, resta a Naziazeno, “Coruja”, Isaías e Luís da Silva, e tantos outros anônimos insignificantes, a resignação e aceitação da sociedade e as leis tais como são, e levarem adiante as suas formas de vida, ou “o recuo sobre si mesmo e a conservação em si de uma interioridade que só pode se realizar na alma”.¹⁷³ Introduzir parte das histórias desses personagens e seus dilemas mostra que a utopia não se faz presente como um horizonte almejado de uma vida boa e feliz. Denota uma relação entre indivíduo e sociedade, entre indivíduos em um Estado onde a inclusão se efetua por não poderem estar fora dessa relação, ao mesmo tempo que manifesta a sua exclusão, à medida que não pertencem a essa sociedade que lhes nega existência e direitos, em um Estado que dispõe sobre suas vidas nuas. Para Giorgio Agamben, o *homo sacer*,¹⁷⁴ termo que extrai da figura do direito romano, é quem está entregue ao a-bando-no, pois é o poder

¹⁷³ José Paulo Paes, “O pobre diabo no romance brasileiro”, 50.

¹⁷⁴ Este tema será abordado no Capítulo 1 da Segunda Seção – “Da vida política à vida nua e o *homo sacer*”, pp. 112-ss.

soberano que tem o poder de decidibilidade sobre todos os direitos, desde o direito de viver até o de não viver, sobre qual vida merece ou não ser vivida. Diante deste contexto, para Agamben, o humano ainda não terminou de se tornar humano, a relação que se estabelece na contemporaneidade é por meio de um diálogo de surdos.

José Miguel Dias Costa apresenta um estudo na perspectiva de René Girard,¹⁷⁵ no qual observa que é necessário refletir sobre as características do “nascimento do indivíduo” no Ocidente moderno, assim como as ilusões da Modernidade, de modo que se possa compreender melhor o indivíduo na contemporaneidade.

A Modernidade é, certamente, a era do espírito crítico e do nascimento de uma atitude científica quanto ao homem e ao mundo, fruto da ação desmitificadora a longo prazo do texto evangélico.¹⁷⁶

Para Agamben, o *homo sacer* contemporâneo representa um questionamento sobre a realidade ética e política vigente, e conduz à reflexão sobre um novo olhar e o modo de lidar com a ação política e uma nova forma-de-vida. Uma compreensão possível sobre o surgimento do *homo sacer* pode ser buscada a partir da Modernidade. Costa aponta para a necessidade de pensar a autonomia humana a partir de uma conscientização sobre o que representam as transformações no mundo moderno, e qual o sentido de ser dos indivíduos a partir de uma pretensa autossuficiência. Entretanto, refere que, segundo Girard, é por meio do desejo mimético que se busca a imitação de modelos tendo o outro como referência e igualmente como obstáculo para a sua autorrealização.

¹⁷⁵ José Miguel Dias Costa, “As ilusões da Modernidade: Girard e os paradoxos do individualismo”, *Revista Portuguesa de Filosofia: Violência, Religião e Sociedade: O contributo de René Girard* 56, nº 1-2, (2000): 117-41. Consultado em 23 de julho de 2015.

¹⁷⁶ José Miguel Dias Costa, *Ibid.*, 117.

(...) a extrema proximidade horizontal dos rivais (modelos/obstáculos) constrói uma realidade auto-organizada na qual a concorrência e o conflito constituem o verdadeiro motor das interações entre os indivíduos e da própria história mundial.¹⁷⁷

Nesta sequência, onde se impõem os conflitos por conta do desejo mimético entre os indivíduos, as disputas ocorrem também entre os governos, entre os Estados que assumem um caráter de rivalidade. Outra característica fundamental é a violência, que tem sua raiz em uma lógica sacrificial, com a escolha de bodes expiatórios:

Inscrevendo-se na continuidade da lógica sacrificial herdada das sociedades arcaicas, as perseguições medievais e modernas têm como alvos preferenciais os judeus, os heréticos, as feiticeiras. Estas vítimas nem sempre são “estrangeiros”, mas encontram-se inseridas na própria comunidade que arbitrariamente as seleciona e persegue num esquema e numa sequência de processos em tudo semelhantes às perseguições mitológicas.¹⁷⁸

Assim, tendo por base o mitológico Sísifo, que foi punido por desafiar os deuses,¹⁷⁹ o homem que busca um sentido para o absurdo de sua existência e mortalidade, e que ousa tripudiar a imortalidade, é também excluído, pois este imortal atributo pertence somente às divindades. Sísifo toma consciência antecipatória de uma realidade que inexoravelmente o aguarda mas, mesmo assim, resiste. Sísifo é o bode expiatório escolhido pelos deuses para mostrar aos ousados desafiantes, que cabe ao homem como seu atributo fundamental ser mortal. Se há algo de sagrado em ser humano, é ser mortal. Sísifo foi julgado pela lei divina, enquanto o *homo sacer* é julgado pela lei positivada no Estado, que o escolhe

¹⁷⁷ Ibid., 119.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Este tema será desenvolvido na Terceira Seção – “Sísifo”, pp. 169-ss.

seletivamente como bode expiatório dentro de uma comunidade, ou por estar, à revelia, fora dela – o *homo sacer* é o “não-sujeito”, pois é privado de seus direitos – o estrangeiro, o refugiado, o apátrida, o migrante, o prisioneiro de guerra, o *Muselmann*, o discriminado, o assalariado, o pobre diabo. Como se pode perceber, essa escolha deliberada e cirúrgica não é característica de uma determinada época, senão de todas as épocas, ainda que cultivada de forma acentuada especialmente a partir da Modernidade.

(...) Como salienta Girard, todos somos capazes de decifrar, por detrás das superstições e das acusações absurdas, os fenômenos e acontecimentos reais: as mortes provocadas pela peste, as chacinas de vítimas inocentes. Por outro lado, a crescente preocupação por parte dos perseguidores em argumentarem e reunirem provas da culpabilidade das suas vítimas, a necessidade de conduzirem verdadeiros processos judiciais, como no caso das feiticeiras ou dos heréticos, constituem claros indícios de um enfraquecimento das crenças mitológicas e das representações sacrificiais.¹⁸⁰

Esta seleção de bodes expiatórios intensifica-se diante da celebração do individualismo na Modernidade. Costa enumera algumas de suas características: a secularização do pensamento, a laicização, o processo de dessacralização, a autonomia do poder político em relação à influência religiosa e moral, e a ilusão da autonomia do indivíduo, de ser livre, autodeterminado, e de querer combater ou libertar-se do desejo e da paixão pela transgressão.¹⁸¹

Os desentendimentos entre o poder espiritual e o poder secular, ainda em plena Idade Média, marcam o início da dessacralização do pensamento quanto à questão do exercício do poder. Será esta a tendência que conduzirá à autonomização da Política e dos Estados modernos, ao mesmo tempo que se dá o

¹⁸⁰ Ibid., 120.

¹⁸¹ Conforme assinala Costa, a propósito do pensamento de René Girard, “(...) para Girard o desejo já se encontra completamente à solta desde há muito tempo, e é tão absurdo hoje querer combatê-lo como lutar pela sua libertação” (Ibid., 123).

“desencantamento do mundo” operado pela progressão científica e despoletado pelo declínio da causalidade mágica inerente à lógica sacrificial.¹⁸²

Quanto mais o indivíduo se auto-ilude, mais acentua-se a ação decisória do poder soberano que atua sobre todos, e gera um Estado de exceção.¹⁸³ Agamben constata que é necessário compreender a natureza do poder soberano para distinguir os regimes democráticos dos fascistas, e que a *eumeria* e o bem que todos os seres almejam não foram atingidos em nenhuma democracia, tampouco em regimes totalitários. Retornando à questão da ilusão da autossuficiência do homem moderno, que Costa refere como uma hipertrofia subjetivista, vale considerar outra característica que terá uma influência decisiva nas relações entre os indivíduos, sociedades e nações: a reificação. Segundo Costa, “O individualismo, enquanto orgulho autossuficiente, consiste no principal “pecado” desta era, na ilusão fundamental que conduz à infelicidade humana (...)”¹⁸⁴. A propósito da reificação, Benjamin aponta três características da sociedade capitalista enquanto fenômeno religioso: o capitalismo como religião cultural à riqueza, ao dinheiro; a permanência desse estado de divindade a quem se deve servir; a impossibilidade de expiação, em um sistema ou culto de fetiche da mercadoria. Agamben aponta para a impossibilidade de redenção diante desta forma de organização que estabelece a cisão entre o sagrado e o humano, em que a sociedade deposita sua fé no

¹⁸² Ibid., 122-123.

¹⁸³ Para Carl Schmitt, a soberania pode ser definida como um poder decisório sobre a instauração do Estado de exceção; todo governo pode agir com elementos ditatoriais integrantes na Constituição, ou seja, elementos totalitários legitimados pela lei. Neste sentido, pode em um Estado de exceção serem cometidos atos de violência à luz do direito e do Estado. A exceção é consumada quando não se está mais em um regime democrático do Estado de direito, mas sob um direito que legitima o governo de instaurar ações de exceção. Em Carl Schmitt, *Teologia Política* (Belo Horizonte: Del Rey, 2006).

¹⁸⁴ José Miguel Dias Costa, “As ilusões...”, 125. Na mesma página, acrescenta: “Para Louis Dumont, o que caracteriza a Modernidade é a prioridade que assumem as relações do homem às coisas, a reificação, substituindo-se os laços humanos característicos das comunidades tradicionais e hierarquizadas”.

puro crédito, no dinheiro, portanto uma religião¹⁸⁵ em que Deus é o dinheiro e o banco é o lugar de culto. Tudo o que é vivido, tudo o que é produzido transforma-se em mercadoria, e a consagração ocorre por meio do consumo. Acima do humano está a sacralidade de sua coisificação. A esperança humana – e dos Estados – deposita-se sobre o crédito, o endividamento,¹⁸⁶ e a ilusão da liberdade e de esperança no futuro se desfazem sobre uma dependência econômica e política, com a decorrente e crescente profusão do *homo sacer*, uma relação de inclusão/exclusão junto ao soberano, ao tirano, que dele espera subserviência e servidão: “É preciso agradá-lo, é preciso que se arrebetem, que se atormentem, que se matem de trabalhar nos negócios dele (...) Isso é viver feliz? Chama-se isso viver?”¹⁸⁷

¹⁸⁵ *Religio* (nas suas diferentes etimologias de *relegere*, *religare*, *reeligere*) significa a atitude de atenção para com os deuses, de modo a respeitar a separação entre o sagrado e o profano.

¹⁸⁶ Segundo Pires, ao longo da história se comprova a inviabilidade da concretização dos princípios liberais. As desigualdades sociais continuam, cada vez maiores, o que demonstra uma paradoxal contradição diante dos princípios de igualdade, liberdade e fraternidade: “Possui o povo condições de limitar o poder do soberano, do legislador ou do juiz? É o Estado a expressão das expectativas da sociedade?” (Cecília Maria Pinto Pires, *Reflexões...*, 39).

¹⁸⁷ Etienne La Boétie, *Discurso da Servidão Voluntária* (São Paulo: Brasiliense, 1982), 33.

CAPÍTULO 1

Da vida política à vida nua e o *homo sacer*

Time never dies. The circle is never round.

Milcho Manchevski¹⁸⁸

Um monge que fez o voto de silêncio conhece uma albanesa. Ela foi acusada de ter cometido um crime, e se refugiou em um mosteiro ortodoxo na Macedônia. Embora sejam de diferentes culturas, religiões, tradições e não partilhem da mesma língua, as palavras entre eles são trocadas pelo encontro de olhares, gestos e silêncios reveladores. Juntos, eles tentam, em vão, começar uma nova vida. Ele presencia a morte da menina, sentindo-se ao mesmo tempo aterrorizado e impotente. A vida não está nas próprias mãos. Quem tem o poder de decidir sobre o viver e sobre o morrer?

Na Londres cosmopolita nos anos oitenta, Anne está na agência onde trabalha, olhando várias fotografias com os rostos de refugiados, migrantes ilegais, crianças, prisioneiros nos campos de concentração. Eles estão em desespero, ou mortos, são cenas de guerra, são cenários de morte. Anne não sabe o que fazer de sua própria vida. Ela tenta encontrar um sentido junto ao seu amante Aleksander, um premiado fotógrafo que já cobriu várias guerras, mas está saturado desse

¹⁸⁸ Milcho Manchevski, *Antes da chuva* (filme), 1994. Tradução: “O tempo nunca morre, o círculo nunca se completa”.

trabalho e deseja retornar à Macedônia, sua terra natal. Aleksander está farto de captar instantes das atrocidades que o ser humano é capaz de cometer. Ele e Anne se encontram e conversam dentro de um táxi.

Anne: – Alex, não jogue tudo fora. Sabe que tomar partido é importante.

Aleksander: – Tomar partido?

Anne: – Sim.

Aleksander: – Não quero tomar partido, por nenhum dos lados (...) Mongolóides imbecis (...)

Anne: – Me referia tomar partido contra a guerra, estúpido.

Aleksander: – Como se importasse. Romênia, El Salvador, Azerbaijão, Belfast, Angola, Bósnia... Merda! A paz é uma exceção, não a regra.¹⁸⁹

Anne e Alex não permaneceram juntos. Ele tomou partido e voltou para sua terra natal, simbolizando a busca pelas suas próprias raízes, a utopia de paz e liberdade. Anne ficou em Londres, e em um restaurante, durante um jantar com seu marido no qual iria pedir o divórcio, eles se tornam vítimas, entre várias outras, de um atentado. O rosto de seu marido ficou totalmente desfigurado. Mais um rosto entre tantos outros desfeitos que Anne havia visto por meio de fotografias. Anne estava ali, naquele momento, em uma realidade em preto e branco. Os ecos de uma guerra que parecia estar tão distante, se faziam sentir estrondosamente ali.

Aleksander está novamente em sua casa, ou no que restou dela, junto de seus parentes. Estão próximos, mas são muito diferentes. Aleksander está farto, a guerra não faz nenhum sentido; entretanto, naquele lugar, as crianças desde cedo pegam em armas e brincam com as tartarugas como se fossem tanques de guerra. Do outro lado da fronteira está o inimigo. Nada realmente faz sentido. Em um mundo cravado pela intolerância e pela violência, Aleksander rasga as

¹⁸⁹ Ibid. Trecho da cena do diálogo entre Anne e Alex no táxi.

fotografias que tinha guardado com as imagens do dia-a-dia na guerra. O que há além de alvos para abates? Aleksander somente deseja paz.

Médico: – Está cansado?

Aleksander: – Sim, muito.

Médico: – Mas aqui, não há motivo nenhum para lutar.

Aleksander: – Encontrarão algum. A guerra é uma doença.

Médico: – Estamos divididos, nossa vida, a vida deles. Todos se olham com desprezo. (...) Viu as armas?

Aleksander: – Vi, vi, sim.

Médico: – Ainda não viu nada, acredite. Isso é só a infantaria. Agora só faltam os políticos.

Aleksander: – E a ONU?

Médico: – Aparecerão semana que vem, para enterrar os mortos. Desfrute a guerra, tire fotos.

Aleksander: – Sabe o que mais? Você está louco também.

Médico: – Correto. Continuo aqui, neste manicômio.¹⁹⁰

Aleksander voltou para sua terra talvez na esperança de reencontrar o seu passado, o que restou da infância. Talvez buscasse uma esperança em um futuro que não se consumou. Talvez quisesse apenas fugir do manicômio, onde a guerra e seus ecos se faziam presentes. Ele percebeu que a guerra se faz em toda parte, seus estilhaços são sentidos – e causados – na política, na economia, nos regimes totalitários e também nos regimes democráticos. Ninguém está salvo. Aleksander foi morto por ter retirado a menina albanesa do cativeiro em que ficou aprisionada no vilarejo. Antes da chuva, ele conseguiu levá-la para longe, e pediu que ela continuasse a correr, ao mesmo tempo em que ele cambaleava para a morte. Ela correu em direção ao outro lado da fronteira, em busca de paz e de liberdade. Também não conseguiu.

¹⁹⁰ Ibid. Trecho do diálogo entre o médico do vilarejo e Aleksander.

São três histórias – palavras, rostos, fotografias – que compõem o filme *Antes da Chuva*, de Milcho Manchevski, uma narrativa não-linear, assim como não são lineares a vida, a morte, o tempo. A violência e a guerra atuam como moto-contínuo na realidade das mais diversas nações, onde o valor da vida humana não tem nenhum valor. A vida humana é capturada pela política e também pelo direito que legitima o uso da força e da violência. A menina albanesa, o monge, Anne, seu marido, as pessoas fotografadas no vilarejo, e no outro lado da fronteira, o médico e Aleksander estão expostos e vulneráveis pois não estão de fato protegidos pelo direito, muito embora estejam nele incluídos; a violência assume a força de lei. Puras vidas nuas,¹⁹¹ abandonadas pelo direito, uma produção específica do poder, no limiar do que é ou não é considerado humano.

(...) o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da Modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico.¹⁹²

É através do *homo sacer*, da vida nua matável e insacrificável, que se pode compreender a relação paradoxal e intrínseca entre o modelo jurídico, institucional, e a biopolítica; é por meio da inclusão da vida nua na esfera política que se

¹⁹¹ Segundo Agamben, a vida para os gregos pode ser entendida como *zoé*, o simples fato de viver comum aos seres vivos, e *bíos*, a forma de viver de um indivíduo em grupo. Ele refere que “Aristóteles opõe a vida natural, como mera vida reprodutiva, no âmbito do *oikos*, à vida politicamente qualificada, ao definir o homem como *politikôn zôon*. A política humana se distingue dos outros seres vivos, pois é fundada sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, não simplesmente prazeroso ou doloroso”. Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 09.

¹⁹² Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 10. Agamben refere-se a Foucault (em: *Vontade de Saber*, 1976, 127), para quem a vida natural é capturada pelos mecanismos de poder, e se instaura desse modo a biopolítica. Ao homem político de Aristóteles, contrapõe-se o homem moderno cuja existência política é posta em xeque quanto à sua vida de ser vivente. Para Foucault, a visão tradicional de política sobre o Estado e o poder é substituída pela investigação sobre os modos pelos quais o poder se infiltra nos corpos dos sujeitos e em suas formas de vida. Agamben refere-se também à Hannah Arendt, que em sua obra *A condição humana* (2010) e sua análise sobre como o *homo laborans* e a vida biológica transformam-se no âmago da política moderna.

encontra o poder soberano.¹⁹³ Esta relação caracteriza a política nas sociedades modernas ocidentais, sobretudo pela exclusão da vida nua. Segundo Agamben, “A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens”.¹⁹⁴ Em verdade, por meio da análise sobre o que constitui esse paradoxo entre a vida nua e a biopolítica encontra-se um questionamento maior, sobre a relação entre política e vida, uma dimensão ética sobre a política – ou do prevalecer da política sobre a ética:

A dupla categoria fundamental da política ocidental não é aquele amigo-inimigo, mas a vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.¹⁹⁵

O termo *homo sacer* – ou o homem sagrado –, tem sua origem no direito romano, como a mais antiga pena do direito criminal. É uma definição contraditória, ao sancionar o caráter sagrado de uma pessoa, torná-la passível de uma pena, e permitir a sua morte por parte de qualquer um. Este homem sagrado, sacro, é matável e insacrificável.¹⁹⁶ Resultam dessa morte autorizada a impunidade e o veto de sacrifício. O *homo sacer* está em um cruzamento, excluído pelo

¹⁹³ O soberano tem um papel central no âmbito do direito e da política ocidentais; contém em si as atribuições de dispor sobre as vidas humanas, suspender a ordem e o direito. A vida humana está constantemente na dicotomia proteção-ameaça aos seus direitos e a sua própria existência. Este tema será desenvolvido na Segunda Seção, Capítulo 04: “A aporia da democracia. Soberania, nacionalidade e cidadania”, pp. 143-ss.

¹⁹⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 15.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 15-16.

¹⁹⁶ Conforme Agamben, “*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei, scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit”. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet*”. Tradução: Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro”. Giorgio Agamben, *Ibid.*, 74.

direito, incluído por sua matabilidade, que não é considerada um sacrilégio. Segundo Agamben, “Se isto é verdadeiro, a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano”.¹⁹⁷ A condição inumana do *homo sacer* é caracterizada pela dupla exclusão a que é submetido, uma relação de exceção, e por estar absolutamente vulnerável e exposto à violência como vida nua.

Na Modernidade, pode se considerar o cidadão como o protótipo do *homo sacer*, da vida nua como o corpo biopolítico, um mero ser vivente em relação com o soberano. Ambos estão fora e acima da lei, de forma completamente distintas. O *homo sacer* é o humano que habita individualmente enquanto ser vivo e frágil diante do soberano e da lei. Uma vida que pode ser a qualquer momento decretada vida nua e condenada à exclusão – a-bando-nada. Já o soberano tem o pleno poder para decretar e suspender o direito e a ordem. Pode o soberano impor um Estado de exceção.¹⁹⁸

O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político, quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, vida nua que o habita libera-se na cidade e torna-se simultaneamente sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele.¹⁹⁹

Esta política de exceção jurídica legitima o uso da força e, portanto, o banimento. A mesma vida humana que é incluída pelo direito é excluída pela exceção, que por sua vez é decretada pela vontade soberana. A vida nua está à margem e ao mesmo tempo em relação com a esfera política e gera um paradoxo, que

¹⁹⁷ Ibid., 84.

¹⁹⁸ Este tema será desenvolvido na Segunda Seção, Capítulo 2: “O Estado de exceção: Quando a exceção se torna regra”, pp. 123-ss.

¹⁹⁹ Giorgio Agamben, *Estado de Exceção*, 16.

Agamben qualifica como uma zona de irreduzível indistinção. Para Agamben, este é um fenômeno novo e planetário, com uma transformação das categorias políticas tradicionais – o Estado nacional e a soberania, a participação democrática e os partidos políticos – é um outro modo de pensar a política. O poder decisório está sob a vontade do soberano. Também a ciência e os meios de comunicação têm um poder decisório. A mídia tem o poder de manipular a opinião pública e espetacularizar a sociedade de consumo e a normalização da violência. A coisificação do ser humano é o que dá a substância das relações na esfera política e o que torna possível viver em uma democracia. Deste modo, os movimentos democráticos – no sentido de representar o povo como seu elemento constitutivo – não existem de fato nas sociedades ocidentais.²⁰⁰ Há um primado do direito e da economia sobre a política, que se restringe à governabilidade, ao gerenciamento.²⁰¹ A cidade é substituída pela empresa. Segundo Castor Ruiz, o poder soberano tem o poder de decidir quem é e por que é perigoso:

Se por qualquer circunstância, uma pessoa ou um grupo populacional representasse uma ameaça, real ou suposta, para a ordem, eles poderão sofrer a suspensão parcial ou total dos direitos para melhor controle de suas vidas.²⁰²

As sociedades ocidentais na contemporaneidade apresentam-se, na perspectiva de Guy Debord, como um planeta doente. Cada vez mais as sociedades detêm poderes por meio dos seus governos, os Estados procuram manter e fortalecer a sua soberania, e o capitalismo é o maior sintoma dessa sociedade cada

²⁰⁰ É uma negação da teoria contratualista de Rousseau, para quem a democracia resulta de um consentimento entre a sociedade civil.

²⁰¹ Agamben salienta que se consolida uma natureza pré-jurídica da vida humana, porquanto por meio da decisão soberana se dá o poder de decidir sobre a vida nua, o poder de inclusão-exclusão, fazer e controlar as leis, muitas das quais são válidas mas não são garantidas em sua efetividade e substancialidade.

²⁰² Castor Ruiz, “Homo sacer: O poder soberano e a vida nua”, em *Cadernos IHU em formação. Agamben*. 9, nº 45, (2013). Consultado em 20 de outubro de 2015.

vez mais doente. Segundo Debord, o sistema capitalista provou pelo seu próprio movimento que não tem condições de desenvolver as forças produtivas qualitativamente. Sinaliza também uma sociedade globalizada sem futuro, onde, no lugar da vigência de abundância, predomina a abundância da publicidade da abundância. Debord refere-se à revolta de Los Angeles com a pilhagem no bairro de Watts²⁰³ como uma resposta contra a mercantilização da sociedade, onde a abundância predominante é de mercadorias.

Quando os pobres donos desta sociedade cujo deplorável resultado podemos ver, bem pior do que todas as condenações que outrora lograram fulminar os mais radicais utopistas; se vêem agora na obrigação de confessar que o nosso meio ambiente se tornou social; que a gestão de tudo se tornou uma questão directamente política, incluindo a erva dos campos e a possibilidade de beber, incluindo a possibilidade de dormir sem um exagero de soníferos ou de nos lavarmos sem com isso padecermos de muitas alergias, num tal momento também se vê bem que a velha política especializada tem de confessar que está completamente acabada.²⁰⁴

Segundo dados oficiais, na insurreição de Watts, 32 pessoas foram mortas, das quais 27 negros. Houve mais de oitocentos feridos e três mil presos. Conforme observa Agamben, enquanto o assassinato do *homo sacer* não é considerado homicídio, o assassinato do soberano é visto como um delito especial.²⁰⁵ Este

²⁰³ A população negra de Los Angeles amotinou-se nos dias 13 a 16 de agosto de 1965. Conhecida como a pilhagem no bairro de Watts, essa insurreição representa uma resposta à sociedade mercantilista e espetacular. Segundo Debord: “O homem que destrói as mercadorias demonstra a sua superioridade humana sobre as mercadorias. Não fica prisioneiro das formas arbitrarias com que se revestiu a imagem das suas necessidades. A passagem do consumo à consumação concretizou-se nas chamas de Watts. Os grandes frigoríficos furtados por pessoas que não tinham eletricidade ou que estavam com ela cortada é a melhor imagem da mentira da abundância que se tornou verdade em fogo”. Guy Debord, *O Planeta Doente* (Lisboa: Letra Livre, 2014).

²⁰⁴ Guy Debord, *O Planeta Doente*, 82-83.

²⁰⁵ Segundo Agamben, um chefe de Estado não pode ser submetido a um processo ordinário extraordinário, e, mesmo em caso de *impeachment*, há um foro especial para seu julgamento. Esse foro especial se aplica às várias autoridades que detêm poder político, configurando o poder soberano.

paradoxo sobre quem tem direito à vida e quem não tem, revela que ao soberano compete a supremacia total do poder político de dispor sobre a vida sacra que é ligada a ele, como vida matável e insacrificável. No caso específico da revolta de Watts e dos negros insurgentes, suas vidas nuas estão fora do contexto considerado humano. Mesmo os sobreviventes estão excluídos, como se fossem mortos-vivos. Nessa perspectiva, Debord questiona quais são as razões que levaram à sublevação.²⁰⁶

Tal como a riqueza humana dos negros americanos é odiável e encarada como criminosa, a riqueza em dinheiro não os pode tornar inteiramente aceitáveis na alienação americana; de um negro, a riqueza individual fará apenas um negro rico porque, no seu conjunto, os negros devem representar a pobreza de uma sociedade de riqueza hierarquizada.²⁰⁷

Como se pode perceber, não se trata de tomar a defesa ou agir de forma inquisitória quanto aos acontecimentos em Los Angeles, pois assim como essa revolta, houve e continuam a existir várias outras insurgências ao longo da história na contemporaneidade, que acentuam o protesto quanto às discriminações de cunho racial, étnico, de gênero, nacionalidade, quanto ao lugar que cada um “deve” ocupar na hierarquia social. Cada um se movimenta como uma peça em uma engrenagem, sem dispor de sua própria liberdade para mudar o caminho traçado. Entretanto, está no campo de batalha, na linha de frente, “um devoto sobrevivente”,²⁰⁸ um ser penhorado, e, nas palavras de Agamben: “Enquanto

²⁰⁶ A esse respeito, Debord apresenta texto com autoria de Michel Tats, publicado no Jornal *Le Monde* em 03 de novembro de 1965: “(...) não se trata propriamente de um “bairro”, mas sim de uma planura desesperadamente extensa e monótona (...) a América de um único andar, todo ele em extensão; aquilo que uma paisagem estado-unidense pode ter de mais taciturno, com as suas casas de telhado liso, as lojas que vendem todas a mesma coisa, os vendedores de hamburgers, as estações de combustíveis, tudo isto degradado pela pobreza e pela imundície...”. Guy Debord, *O Planeta Doente*, 15-16.

²⁰⁷ Guy Debord, *Ibid.*, 22.

²⁰⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 99.

encarna na sua pessoa os elementos que são normalmente distintos da morte, o *homo sacer* é, por assim dizer, uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si mesmo”.²⁰⁹ Portanto, os insurgentes, assim como os semi-vivos ou semi-mortos Aleksander, o médico, Anne e seu marido, a menina albanesa, o monge, Naziazeno, Isaías, Luís da Silva, o “Coruja”, um batalhão de pessoas reais que anonimamente transitam no mundo considerado “normal”, diante de leis anunciadas como corretas, em um Estado que lhes determina e coage a liberdade, são o retrato vivo de vidas nuas, são *homines sacri* no mundo ocidental. É inescapável, sem saída?

Tanto no corpo do devoto sobrevivente como, de modo ainda mais incondicionado, no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos.²¹⁰

Se os *homines sacri* não pertencem ainda ao mundo dos mortos, também não têm direito a ter direitos no mundo dos vivos. O elemento político originário, na perspectiva da soberania, não se encontra na vida biológica²¹¹ natural dos homens, mas na vida nua e absolutamente matável dos *sacri* que são incluídos nesta ligação com o soberano. Este vínculo é para Agamben uma dissolução que implica na produção e na consumação da vida nua, uma relação de poder do soberano ante todos os cidadãos. Assim Agamben define como uma zona de indistinção a existência do *homo sacer*, entre e para além do profano e do religioso. Implica

²⁰⁹ Ibid., 100.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Vida (latim: “vita”) designa o fato de viver, conforme o direito romano. Agamben esclarece que o termo jurídico surge com a expressão *vitae necisque potestas* (sublinhado como no original) ou o poder da vida sobre a morte. Na concepção de Agamben, “Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário.” Giorgio Agamben, Ibid., 89.

em um vínculo entre a violência que põe o direito, por parte do soberano, e a que conserva este direito.²¹²

²¹² A respeito da violência que põe o direito e a violência que o conserva, Agamben faz referência a Walter Benjamin: "(...) toda violência conservadora enfraquece, ao longo do tempo, indiretamente por meio da repressão, das forças hostis a violência criadora que é representada nela... Isto dura até o momento em que novas forças, ou aquelas primeiramente oprimidas, tomam a dianteira em relação à violência que até então havia posto o direito, e fundam assim um novo direito destinado a uma nova decadência. Sobre a interrupção deste ciclo, que se desenrola no âmbito das forças míticas do direito, sobre a deposição do direito juntamente com as forças em que ele se apoia (assim como estas nele), e, portanto, em definitivo do Estado, se baseia uma nova época histórica". (Benjamin, Walter [1974-1989], 155-156, em Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 68).

CAPÍTULO 2

O estado de exceção. Quando a exceção se torna a regra

A partida de xadrez “apocalíptica” entre as superpotências, isto é, entre as que se movem no plano superior da nossa civilização, é jogada segundo a regra: “se algum dos dois ganha, é o fim de ambos.”

Hannah Arendt²¹³

Guido e Josué são pai e filho. Eles estão caminhando por uma rua em uma cidade italiana. Quando passam em frente a uma cafeteria, o filho vê uma placa no local e lê: “*Vietato l’ingresso agli ebrei e ai cani*”.²¹⁴ Surpreso, ele questiona o pai, ao mesmo tempo em que um grupo de soldados fascistas caminha em sentido inverso ao deles:

Josué: – Papai, por que os cães e os judeus não podem entrar ali?

Guido: – É porque eles não querem que entrem, cada um faz como bem entende. Lá na avenida tem uma loja de ferramentas. Eles, por exemplo, não deixam entrar os espanhóis e os cavalos. Mais pra frente tem uma farmácia. Ontem eu estava com meu amigo, um chinês que tem um canguru. Ele disse, “Vamos entrar!”, e disseram: “Não, um chinês e um canguru não queremos aqui”. É isso, são antipáticos, o que se pode fazer?

Josué: – Mas na livraria todo mundo pode entrar, não é?

²¹³ Hannah Arendt, *Sobre a violência* (Lisboa: Relógio D’Água, 2014), 13.

²¹⁴ Tradução: “Proibida a entrada de judeus e de cães”.

Guido: – Não, a partir de amanhã também vamos pôr um aviso. Do que você não gosta?

Josué: – De aranhas, e você?

Guido: – Eu, dos visigodos. A partir de amanhã vamos pôr “Entrada proibida a aranhas e visigodos”. Ah, eu estou farto desses visigodos!²¹⁵

No final do mês de janeiro de 1944, Primo Levi²¹⁶ era levado, juntamente com 150 judeus italianos, para o campo²¹⁷ de concentração Auschwitz-Birkenau, na Polônia. Segundo Levi, algumas semanas depois esse número superava em mais de seiscentos prisioneiros:

Tratava-se, na maioria dos casos, de famílias inteiras, capturadas pelos fascistas ou pelos nazis por causa da sua imprudência, ou em consequência de uma delação. Alguns, poucos, tinham-se entregue espontaneamente, ou por terem chegado a um estado de desespero devido à vida errante, ou por estarem completamente despojados de meios de subsistência, ou para não se separarem de um familiar capturado, ou até, absurdamente, para se “legalizarem”. Havia também uma centena de militares jugoslavos internos, mais alguns outros estrangeiros considerados politicamente suspeitos.²¹⁸

Somente vinte judeus italianos sobreviveram, entre os quais Levi, dos 650 enviados para o “campo da morte” de Auschwitz. Guido e Josué, mais do que personagens do filme *A vida é bela*, simbolizam a história real de milhões de *hominis sacri* que foram capturados, feridos, torturados, mutilados e mortos

²¹⁵ Roberto Benigni e Vincenzo Braschi, *A vida é bela* (filme), 1998. Diálogo extraído de uma das cenas iniciais do filme.

²¹⁶ Primo Levi é um químico e escritor italiano que sobreviveu ao aprisionamento no campo de concentração Auschwitz-Birkenau. Em seu diploma em Química ficou registrada a expressão “raça judia”, por conta das determinações legais com a ascensão do regime fascista, que dificultava o ingresso e a permanência dos judeus em instituições públicas de ensino, e também para conseguir um emprego. Levi foi capturado e levado ao campo de concentração em 1944, após reclusão em um campo de prisioneiros na Itália. Entre seus livros, destacam-se *A Trégua*, *É isto um homem?* e *Assim foi Auschwitz*.

²¹⁷ Este tema será desenvolvido no Capítulo 03 da Segunda Seção: “O campo”, pp. 134-ss.

²¹⁸ Primo Levi, *Se isto é um homem* (Alfragide: Dom Quixote, 1988), 12.

durante a Segunda Guerra Mundial,²¹⁹ mais especificamente com a ascensão dos nazistas responsáveis pelo genocídio de milhões de judeus.²²⁰ Segundo Agamben, o Estado nazista é um exemplo de um estado de exceção. Começa por meio de medidas jurídicas, como foi durante este regime, e nos regimes totalitários de um modo geral – o que não significa excluir estados democráticos de direito.²²¹ Para Hannah Arendt, é “A falência do Estado-nação e do seu conceito de soberania”.²²² Conforme aponta Agamben, a decisão do soberano em tomar medidas excepcionais implica em utilizar-se de medidas jurídicas que visam, excepcionalmente, “a forma legal daquilo que não é legal.”²²³ Não é a vida biológica, mas a vida nua que tem de se submeter ao uso da força, por meio da lei, pela propagação do medo na população, e pelo uso da violência sob todas as formas, inclusive do direito, que retira o próprio direito à vida humana. Por meio da exceção se exerce o controle e a vigilância, em nome de proteção e de segurança. O *homo sacer* está incluído pela lei e excluído de sua própria liberdade e direitos, em uma forma de

²¹⁹ Segundo dados dos centros de documentação do Holocausto Yad Vashen, em Jerusalém, e o Museu do Holocausto, em Washington, as estimativas são de pelo menos seis milhões de mortos pelos nazistas, sob a liderança e comando maior de Adolf Hitler. Em Auschwitz-Birkenau, um milhão de mortos, dos quais 870 mil por meio das câmeras de gás; em Treblinka, 925 mil; em URSS, 1,3 milhões devido à atuação das unidades móveis de extermínio “Einsatzgruppen”.

²²⁰ Segundo o oficial nazista Adolf Eichmann, foram “dois milhões de fuzilados e quatro milhões mortos nos campos”. Eichmann é o responsável pela “Solução final”, com o extermínio em massa de judeus durante a Segunda Guerra Mundial.

²²¹ A ascensão do governo nazista, criado dentro da legalidade jurídica, ocorreu por meio da promulgação de um decreto que suspendia os artigos da Constituição de Weimar referentes às liberdades individuais. Este foi o primeiro ato de Hitler, após sua nomeação, com vistas a proteger o povo e o Estado. O Terceiro Reich teve a vigência de doze anos. A permanência desse estado de exceção serviu para legitimar dentro da lei o genocídio cometido pelo regime nazista, mas este estado de emergência foi também utilizado anteriormente por regimes sociais-democratas da República de Weimar. Pode-se deduzir que o estado de exceção é o dispositivo por meio do qual se solidificaram os regimes totalitários na Europa – e em outros continentes, também.

²²² Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 16.

²²³ Giorgio Agamben, *Estado de Exceção*, 12.

regime no qual a exceção é o estado permanente,²²⁴ uma sociedade que não é, em sua concretude, livre, justa e igualitária.

Os homens podem ser manipulados através da coerção física, da tortura ou da fome, e é possível moldar arbitrariamente as suas opiniões por meio de uma distorção deliberada e organizada da informação, mas, numa sociedade livre, não o é por “persuasores ocultos”, pela televisão, pela publicidade ou outros meios psicológicos.²²⁵

Para que se possa perceber o estado de exceção como paradigma de governo é preciso relevar que o Estado pode ser percebido de diferentes formas. Segundo Pires, o Estado pode ser compreendido como um elemento disciplinador, um mal necessário, o resultado de um pacto social, uma entidade racional, ou uma ilusão.²²⁶

Originariamente, o estado de exceção significa a suspensão da lei diante de uma situação excepcional, de emergência. Entretanto, conforme declara Agamben, deixou de ser um dispositivo jurídico criado para esse fim, e tornou-

²²⁴ Segundo Ruiz, os leprosos e os pesteados foram populações controladas pelo Estado em sua forma de exceção. Os leprosos eram obrigados a tocar sinetas enquanto caminhavam, para que as pessoas se mantivessem à distância. Os atingidos pela peste eram enclausurados na cidade onde viviam, sob o controle do Estado. Castor Ruiz, “Cadernos IHU em formação. Agamben” 9, nº 45, 2013.

²²⁵ Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 36.

²²⁶ Segundo Pires, o liberalismo de John Locke, o Estado surge a partir da união voluntária, visando a preservação da propriedade, e pela livre escolha dos governantes. Embora a política se origine a partir do pacto social, é na esfera política que haverá o comando sobre a sociedade, de forma democrática. Para Hegel, o Estado é uma totalidade ética, racional em-si e para-si pelo meio do qual se expressa a sociedade. A liberdade subjetiva se garante por meio da realidade objetiva, que é o direito, e o Estado é a maior instância de eticidade e de realização do sujeito, da família e da sociedade civil. Para Marx, o Estado não passa de uma ilusão à medida que existem diferenças de classes, com o predomínio do econômico sobre o político, e o Estado é o porta-voz da classe dominante e dos interesses da propriedade privada. Pires afirma: “A democracia da igualdade perante a lei entra nas artimanhas do capital, sob pena de não poder sobreviver. A livre iniciativa econômica da qual o burguês não abre mão pode sobrepujar o princípio da livre participação de todos os cidadãos nas riquezas do país (...) sua conversão não foi à democracia, mas ao capital.” Maria Cecilia Pires, *Reflexões sobre a Política*, 57.

se um paradigma mais notório a partir da Segunda Guerra Mundial, naturalizado nas atuais democracias ocidentais. O estado de exceção prevalece em uma ligação muito estreita e considerada normal com os governos em suas estratégias políticas e dispositivos legais. É a máquina governamental que predomina, com a exceção como norma camuflada pelo poder que o soberano tem de capturar a vida humana em seus direitos. Agamben questiona sobre o que realmente existe nessa “zona incerta, terra de ninguém”, em uma presumida diferença entre o jurídico e o político, e que atualmente atua para além de um determinado território, a se propagar para outros estados conforme as situações em que os governos consideram necessárias, de forma arbitrária, e em uma negação do ordenamento jurídico internacional.

(...) as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal.²²⁷

Desde o fim da Segunda Guerra é como se vivêssemos em uma guerra civil, uma continuidade em relação à vida civil. Este cenário não envolve somente a esfera do direito, mas evidencia que não se considera a dimensão ética na política. O estado de exceção moderno foi uma criação por parte da democracia, não de um poder absolutista de governo. O poder que é conferido ao Estado atua na instauração do ordenamento jurídico, por meio do estado de exceção, que nos regimes democráticos atua por meio de um Estado de segurança,²²⁸ e

²²⁷ Giorgio Agamben, *Estado de Exceção*, 11-12.

²²⁸ Segundo Agamben, “A origem do instituto do estado de sítio encontra-se no decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia Constituinte francesa, que distinguia entre *état de paix*, em que a autoridade militar e a autoridade civil agem cada uma em sua própria esfera; *état de guerre*, em que a autoridade civil deve agir em consonância com a autoridade militar; *état de siège*, em que ‘todas as funções de que a autoridade civil é investida para a manutenção da ordem e da polícia internas passam para o comando militar, que as exerce sob sua exclusiva responsabilidade’”. Giorgio Agamben, *Idem*, 16. O estado de exceção é denominado de outras formas, conforme o que é estabelecido em cada país. Na França e Itália, por exemplo, são os “decretos de urgência” e

paradoxalmente coloca em xeque a própria razão de ser de sociedades que se definem como democráticas, na origem de uma aporia da democracia.²²⁹ Há uma zona de indistinção, segundo Agamben, “um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo”.²³⁰ As principais características do estado de exceção moderno são o fortalecimento dos poderes decisórios, os chamados plenos poderes que o governo, o soberano, detém para regulamentar, por meio da promulgação ou extinção de leis, decretos, medidas provisórias. Neste sentido, pode suspender os direitos civis, os direitos fundamentais dentro da legalidade do ordenamento jurídico. Configura, em estados democráticos de direito, na normatização e normalização do que é considerado como anormalidade. A exceção torna-se a regra, o paradigma de governo na esfera extrajurídica que se positiva na esfera jurídica e nega o direito – de resistência, os direitos humanos, direitos de resistência.²³¹

A violação mais espetacular dos direitos civis (e ainda mais grave, porque motivada unicamente por razões raciais ocorreu) no dia 1 de fevereiro de 1942 com a deportação de 70 mil cidadãos norte-americanos de origem japonesa e que

o “Estado de sítio”. Na Alemanha é decretado o “Estado de necessidade”, e no Reino Unido, “Lei Marcial”.

²²⁹ Este tema será desenvolvido no Capítulo 5 da Segunda Seção: “A aporia do poder e o *homo sacer*”, pp. 159-ss.

²³⁰ Agamben aponta a medida de detenção por tempo indeterminado dos civis nos Estados Unidos, pela denominada *Military order*, que prevê também a instalação de comissões militares que tem o poder de agir quando considerarem alguém suspeito de ações terroristas. Outra medida é o *USA Patriot Act* que permite prender o estrangeiro considerado suspeito de ser terrorista. Os talibãs que foram presos no Afeganistão, os judeus obrigados à condição de apátridas, os detidos em Guantánamo são situações em que “a vida nua atinge sua máxima indeterminação”. Giorgio Agamben, *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*, 13-14.

²³¹ Segundo Agamben: “O estado de exceção, enquanto figura da necessidade, apresenta-se pois – ao lado da revolução e da instauração de fato de um ordenamento constitucional – como uma medida ‘ilegal’, mas perfeitamente ‘jurídica e constitucional’, que se concretiza na criação de novas normas (ou de uma nova ordem jurídica)”. Giorgio Agamben, *Estado de Exceção*, 44.

residiam na costa ocidental (juntamente com 40 mil cidadãos japoneses que ali trabalhavam).²³²

Os governos têm a prerrogativa de exercer um poder decisório, por meio do estado de exceção, para justificar em nome da necessidade e da segurança, medidas que permitem o controle, a vigilância, o monitoramento, a suspensão dos direitos, o uso das forças policial e militar, o uso da violência, com a decretação de guerras civis e invasão de outros Estados, tornando lícito o que é ilícito, e absolutamente antiético, um limiar onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis.

Isto é o Inferno. Hoje, nos nossos dias, o Inferno deve ser assim, um local grande e vazio, e nós, cansados de estar de pé, com uma torneira a pingar água que não se pode beber, esperamos algo sem dúvida terrível e nada acontece e continua a não acontecer nada. Como pensar? Já não se pode pensar, é como estar já morto.²³³

Essa suspensão do direito implica em um estado de anomia, um “vazio da lei” que durante a vigência do estado de exceção existe formalmente, mas não se aplica de fato. O soberano arbitra sobre as decisões com a adoção de medidas ditatoriais, ou a alegação de garantir a estabilidade democrática, o que remete a uma zona de indistinção, uma espécie de vazio político onde ditadura e democracia não estão distantes quanto deveriam estar. Este estado de exceção que se tornou regra normaliza a crise nas esferas política, econômica, social. Em nome de uma necessidade ou benefício superior, esse estado de emergência – sem tempo determinado para acabar – é em muitas sociedades democráticas instaurado a partir da aceitação e da participação voluntária dos cidadãos. Possui legitimidade democrática, entretanto cria-se um paradoxo: de um lado, a sociedade que espera uma maior atuação do Estado para a resolução de seus direitos fundamentais, garantia da ordem, da segurança. De outra parte, o Estado governa por meio da biopolítica, subtraindo cada vez mais a liberdade e a própria segurança dos cidadãos, com os poderes soberanos de ultrapassar o ordenamento

²³² Ibid., 38.

²³³ Primo Levi, *Se isto é um homem*, 21.

jurídico, político e administrativo, de gestão sobre a vida e a morte, produtor de vida nua, e de tornar permanente este estado sob a justificativa de segurança.

Devido a uma curiosa timidez no campo da teoria, que contrasta insolitamente com a corajosa audácia prática, a divisa da Nova Esquerda não tem ido muito além do nível de uma proclamação, invocada pouco articuladamente, contra a democracia representativa ocidental (prestes a perder até mesmo a sua função meramente representativa em benefício das enormes máquinas partidárias, que “representam” não os membros do partido, mas os funcionários deste), bem como contra as burocracias de partido único do Leste, que por princípio excluem a participação.²³⁴

O que se pretende considerar são as formas insinuantes e as consequências danosas que um governo sob o estado de exceção causa aos cidadãos, às sociedades em regimes totalitários, e na maior parte das vezes, nos Estados democráticos de direito ocidentais, uma análise crítica sobre a política ocidental e as formas de governo. O contingente cada vez maior de *homines sacri* é a manifestação de como a vida nua é capturada pela máquina governamental; outra manifestação importante na deterioração de um regime democrático sob o estado de exceção é o enfraquecimento progressivo e inevitável das instituições, com o fortalecimento do chamado Estado de segurança e policial.

O estado de exceção não surgiu para preencher um vazio legal, conforme declara Agamben: “(...) apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal”.²³⁵ Neste sentido, Agamben parte das reflexões de Carl Schmitt sobre o estado de exceção, que passa a abranger os termos “estado de sítio” e “ditadura que pode ser comissária ou soberana.”²³⁶ Para Schmitt, em

²³⁴ Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 31.

²³⁵ Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, 48.

²³⁶ Na ditadura comissária existe uma relação entre as normas do direito e as normas de realização do direito. É necessário suspender os efeitos constitucionais para poder justificar a sua existência.

momentos de necessidade²³⁷ aguda a lei pode suspender os direitos constitucionais dos cidadãos – *necessitas legem non habet*.²³⁸ É o soberano quem pode decidir, incluindo a suspensão e anulação da norma, da Constituição – está fora, ao mesmo tempo que dentro do ordenamento jurídico. Não se trata mais da eficácia da lei, mas de uma posição acima da lei.

Na decisão sobre o estado de exceção, a norma é suspensa ou completamente anulada; mas o que está em questão nessa suspensão é, mais uma vez, a criação de uma situação que torne possível a aplicação da norma (...). O estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduz no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real.²³⁹

Para Agamben, essa zona de anomia se caracteriza por um estado em que a lei existe mas perde a sua eficácia, ao mesmo tempo em que atos por parte do soberano adquirem a força de lei; “a força-de-lei sem lei”;²⁴⁰ uma zona de indeterminação entre lógica e práxis, uma suspensão da ordem jurídica que abre espaço para “uma pura violência sem *logos*”,²⁴¹ um vazio do direito que se preenche pelo poder e uso da violência. Esse vazio está em relação com a norma jurídica como uma zona de indefinibilidade, de absoluta indeterminação entre anomia e

Na ditadura soberana há uma relação entre o poder constituinte e o poder constituído. O poder constituinte, que não surge a partir de uma constituição, mantém, entretanto, uma ligação na qual se coloca como fundador que não pode ser negado pela constituição em vigor. A norma é anulada, e o estado de exceção se revela como detentor do poder de decisão, e de ameaçar a ordem jurídica e política.

²³⁷ Segundo Agamben, a necessidade pode ser compreendida de duas formas: como o não reconhecimento da lei, ou como a forma de criar a própria lei. Em quaisquer dos casos, a necessidade é utilizada para justificar atos de exceção, já que ao soberano atribuem-se poderes para dispensar a lei, em nome de determinada necessidade. Por essa razão, Agamben refere à teoria da necessidade como sendo uma teoria da exceção.

²³⁸ Tradução: A necessidade não tem lei.

²³⁹ Giorgio Agamben, *Estado de Exceção*, 58.

²⁴⁰ *Ibid.*, 61.

²⁴¹ *Ibid.*, 63.

direito. Benjamin afirma a violência pura e anômica que existe fora e além do direito.²⁴² Há uma abissal distância entre o poder soberano e os seus atos decisórios, uma lacuna não possível de preencher, sua existência é capturada pela anomia. O direito é um modo de abrir uma passagem à justiça.²⁴³ Para Agamben, no seguimento do pensamento de Benjamin, para conduzir ao justo é necessário fazer outro uso do direito:

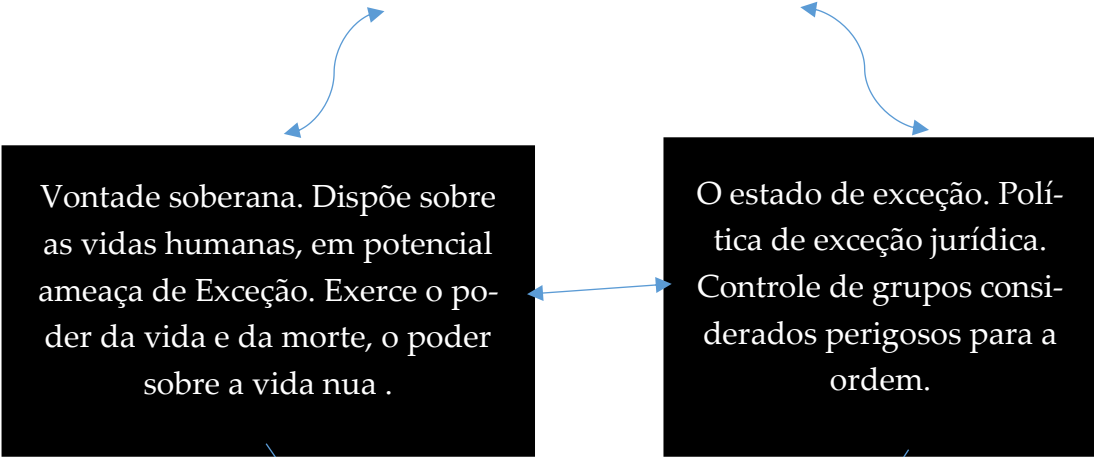
Mostrar o direito em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome “política”. A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito.²⁴⁴

²⁴² Benjamin afirma que existe uma diferença fundamental entre a violência pura e a violência mítico-jurídica: a violência pura não é somente um meio legítimo ou ilegítimo em relação a um fim justo ou injusto. A violência mítico-jurídica é direcionada a um fim.

²⁴³ Agamben declara: “O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele.” Giorgio Agamben, *Ibid.*, 98.

²⁴⁴ Giorgio Agamben, *Estado de Exceção*, 133.

Estado de direito
Zona de anomia em relação com o direito/liberta da relação com o di-
reito



Vontade soberana. Dispõe sobre as vidas humanas, em potencial ameaça de Exceção. Exerce o poder da vida e da morte, o poder sobre a vida nua .

O estado de exceção. Política de exceção jurídica. Controle de grupos considerados perigosos para a ordem.

O *homo sacer*. A vida nua condenada pela ordem da exceção, por ato decisório do soberano.

CAPÍTULO 3

O campo

No inverno o toque de recolher era bem mais cedo. O sono tardava, ficávamos às vezes durante quatro horas à espera de que a natureza nos prostrasse. Enquanto isso, vozerio, risadas, blasfêmias, chocalhar de grillhões fétidos, fumaças, crânios raspados, fuças assinaladas a ferro em brasa, uniformes estilhaçados; enfim: vergonha, opróbrio, infâmia...

Fiódor Dostoiévski²⁴⁵

A figura política do campo é o paradigma da biopolítica na Modernidade. É a consolidação do estado de exceção que se aplica de forma livre em um determinado espaço geográfico e sobre um determinado grupo.²⁴⁶ É uma figura política que resulta da racionalidade instrumental técnica, uma anormalidade jurídica que se faz normal. Segundo Agamben,²⁴⁷ o campo é “uma matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos”, é o local onde acontecem os atos mais desumanos (*conditio inhumana*) na Terra. O estado de exceção ou de emergência é decretado por razões de segurança e manutenção da ordem. Agamben salienta que os primeiros campos de concentração nazistas resultaram de governos da social-democracia.²⁴⁸ A partir do momento em que proclamam o estado

²⁴⁵ Fiódor Dostoiévski, *Recordações da casa dos mortos*, (São Paulo: Martin Claret, 2006), 23.

²⁴⁶ Por exemplo os campos de concentração nazistas, os gulags soviéticos, os centros de detenção de imigrantes.

²⁴⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 162.

²⁴⁸ Segundo Agamben, “em 1923, após a proclamação do estado de exceção, não apenas internaram com base na *Schutzhaft* milhares de militantes comunistas, mas criaram também em Cottbus-

de exceção, ocorre a suspensão dos direitos fundamentais, de forma provisória, porém por tempo indeterminado. A partir da ascensão do governo nazista há uma alteração substancial em artigos da Constituição alemã, nomeadamente os que se referem à liberdade em todas as suas formas, permitindo inclusive a quebra de sigilo e a invasão de domicílio. Agamben observa que no texto desse decreto, *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*,²⁴⁹ a expressão “estado de exceção” é suprimida, embora entre em vigor, não mais como uma situação emergencial, mas como parte do ordenamento jurídico em que a exceção se torna regra. “O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo fictício e tende a confundir-se com a própria norma”.²⁵⁰ No estado de exceção, consolida-se a captura da vida humana, a captura política do corpo. O campo é o local onde se exerce pleno controle sobre a vida humana, a total suspensão de direitos e supressão da liberdade, a vida é capturada pela exceção jurídica por meio de uma exclusão inclusiva, em um estado permanente de exceção. Deste modo, inaugura-se um paradigma jurídico e político, em que “o campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis”.²⁵¹ É uma zona de indistinção entre exceção e regra, o que é lícito ou ilícito, o bando como a relação política originária com o poder soberano como produtor da vida nua.

Quando acabamos, cada um ficou no seu cantinho, e não ousamos levantar o olhar uns para os outros. Não há espelhos para nos vermos, mas o nosso aspecto está diante de nós, refletido em cem rostos lívidos, em cem fantoches miseráveis

Sielow um *konzentrationslager für ausländer* que hospedava sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para os hebreus do nosso século [século XX] (mesmo que, obviamente, não se tratasse de um campo de extermínio)”. Giorgio Agamben, *Ibid.*, 163. Na Alemanha, durante a vigência da Constituição de Weimar, o estado de exceção foi determinado em diversos momentos, no período compreendido entre 1919 e 1924.

²⁴⁹ Tradução: Portaria sobre a Proteção do Povo e do Estado.

²⁵⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 164. A citação acima foi sublinhada conforme o texto original. O estado de exceção nunca foi revogado, e o “Terceiro Reich” perdurou por doze anos. Segundo a legislação de 1933, sob vigência do Reich nazista, foi declarado que as medidas a serem adotadas eram absolutamente necessárias para proteger a saúde hereditária do povo alemão.

²⁵¹ *Ibid.*, 166. A citação foi sublinhada conforme o texto original.

e sórdidos. Estamos transformados nos fantasmas que entrevimos ontem à noite. Então, pela primeira vez nos apercebemos de que a nossa língua carece de palavras para exprimir esta ofensa, a destruição de um homem. Num ápice, com uma intuição quase profética, a realidade revelou-se-nos: chegamos ao fundo.²⁵²

Primo Levi foi um dos milhões de prisioneiros dos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial. E foi um dos poucos sobreviventes às agruras sofridas diariamente no campo, um *homo sacer* que perde sua cidadania, direitos como um sujeito político, e a liberdade. Uma realidade que significa a total desumanização do humano. No campo a política transforma-se em biopolítica, e tudo se torna possível por meio dos atos decisórios do soberano, na zona de completa indistinção entre direito e fato. Há um paradoxo entre exceção e regra, sob o comando do soberano, que captura a vida. É a exposição da vida nua no campo, o espaço permanente de exceção. Para Agamben, “o campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior (na cidade) é o novo *nómos* biopolítico do planeta”.²⁵³ No Estado-nação o campo se apresenta sob diferentes formas, com o elemento comum de ser um espaço de exceção para os excluídos, pobres, oprimidos, refugiados, migrantes, deportados, apátridas, estrangeiros, o povo²⁵⁴ – são *homines sacri*.

Pode acontecer que muitos, indivíduos ou povos, julguem, mais ou menos conscientemente, que “todos os estrangeiros são inimigos”. Na maioria dos casos, esta convicção faz no fundo dos espíritos como uma ficção latente; manifesta-se apenas em atos esporádicos e desarticulados e não se constitui num sistema de

²⁵² Primo Levi, *Se isto é um homem*, 25-26.

²⁵³ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 172.

²⁵⁴ Segundo Agamben, “o ‘povo’ carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído” (Giorgio Agamben, *Ibid.*, 173).

pensamento. Mas quando tal acontece, quando o dogma não anunciado se torna premissa maior de um silogismo, então, no fim da cadeia, encontra-se o *Lager*.²⁵⁵

O desafio na Modernidade é sobre como reverter essa cisão dos excluídos da população em que originariamente estão incluídos. Agamben percebe essa cisão como a fratura biopolítica fundamental. Assim foi com o genocídio dos hebreus e dos *Muselmann* durante a Segunda Guerra, a eliminação de doentes mentais, deficientes físicos, com doenças hereditárias.²⁵⁶ Assim se apresenta no Estado-nação sob vigência de regimes totalitários e no sistema capitalista global:

E de modo diverso, mas análogo, o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo.²⁵⁷

É um cenário de guerra civil, oculta ou explícita onde permanece a decisão soberana ao dispor sobre a vida e a morte dos que são ou não são considerados povo, cidadãos, sobre as liberdades políticas dos que são excluídos como produção da vida nua, no limiar entre natureza e cultura, *zoé* e *bios*. *O homo sacer* é um foragido em estado permanente, é pura *zoé*. Segundo Agamben, Auschwitz é o campo em que ocorreu o “horror inenarrável e a violência além da compreensão humana (...) o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma”.²⁵⁸ A pergunta fundamental que se faz a partir do Holocausto é saber se é possível uma nova ética. Outra lacuna fundamental, na perspectiva ética, é o

²⁵⁵ Primo Levi, *Se isto é um homem*, 09.

²⁵⁶ Karl Binding e Alfred Hoche publicaram a obra *Autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida*, no ano de 1920, na qual argumentavam sobre as razões para cometer o extermínio das pessoas consideradas incapazes.

²⁵⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 175.

²⁵⁸ Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha* (São Paulo: Boitempo, 2008), 10.

paradoxo entre a existência de normas morais, e a total ausência dessa normatividade no campo, como sendo o paradigma biopolítico na Modernidade, com a legalização da ilicitude, da arbitrariedade.²⁵⁹ Auschwitz foi a concretização do cometimento de todo o tipo de atrocidade e extermínio, do campo como o *locus* por excelência do biopoder contemporâneo, e é também o *locus* onde os sobreviventes são testemunhas “(...) uma lacuna essencial que funda a língua do testemunho em oposição às classificações exaustivas do arquivo”.²⁶⁰

Mais para baixo não se pode ir: não há nem se pode imaginar condição humana mais miserável. Já nada nos pertence: tiraram-nos a roupa, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão e, se nos escutassem, não nos perceberiam. Tirar-nos-ão também o nome: se quisermos conservá-lo, teremos de encontrar dentro de nós a força para o fazer, fazer com que, por trás do nome, algo de nós, de nós tal como éramos, permaneça.²⁶¹

Primo Levi é um sobrevivente ao campo de extermínio também através de seus escritos em obras como: *Se isto é um homem*, *A trégua*, *Os afogados e os sobreviventes*, e como co-autor de *Assim foi Auschwitz*. Levi traz à tona registros e memórias, mas deixa claro que não é uma autêntica testemunha.²⁶² As verdadeiras testemunhas são os que chegaram ao fundo. Levi afirma que “(...) Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo, mas são eles, os

²⁵⁹ “Percebemos que o homem é um subjugador: assim permanece, apesar dos milênios de leis e tribunais. Muitos sistemas sociais pretendem refrear esse impulso de iniquidade e arbitrariedade; outros, porém, louvam-no, legalizam-no, apontam-no como derradeiro objetivo político”. Primo Levi e Leonardo Benedetti, *Assim foi Auschwitz* (Lisboa: Objetiva, 2015), 141-142.

²⁶⁰ Agamben afirma, a propósito do testemunho: “(...) aquilo que solapa a linearidade infinita do *chronos* e institui a plenitude evanescente do tempo de agora como *kairos* messiânico”. Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*, 11.

²⁶¹ Primo Levi, *Se isto é um homem*, 25.

²⁶² Testemunha pode ser percebida como *Testis*, o que se coloca em terceira pessoa diante de um determinado fato entre dois participantes; ou como *Supertestes*, quem viveu algo para poder dar o seu testemunho.

“muçulmanos”²⁶³ (*Muselmann*), os que submergiram (...)”.²⁶⁴ Os muçulmanos são como cadáveres decompostos, homens que deixam de ser homens e que perambulam como provavelmente a maior mostra da transformação da vida humana em vida nua, os que não têm direito a contar a sua própria história, tampouco o direito de viver. Já estavam mortos antes de sua morte física, e contra a sua própria vontade. Segundo Agamben, os muçulmanos são intestemunháveis; para eles não há mais esperança. As autênticas testemunhas do campo de Auschwitz foram mortas, e os que sobreviveram reconhecem que nada do que for dito substituirá o essencial testemunho que não pode ser dito. Agamben questiona sobre como é possível uma ética após Auschwitz, após o homem ser sumariamente condenado à perda de sua humanidade e dignidade?

E assim é: empurrado pela sede, descobri, no lado de fora de uma janela, um belo pedaço de gelo ao meu alcance. Abri a janela, arranquei o pedaço de gelo, mas imediatamente avançou um matulão que andava lá fora e me tirou brutalmente. – *Warum?* – perguntei-lhe no meu probre alemão. – *Hier ist kein warum* – (aqui não há porquês), respondeu-me, empurrando-me para dentro à força.²⁶⁵

Na esfera do direito procura-se atingir a justiça, os operadores do direito utilizam-se das normas, do ordenamento jurídico para julgar e atribuir uma sentença, uma condenação, como nos crimes cometidos durante o regime nacional-socialista, na Segunda Guerra Mundial. Entretanto, é na dimensão ética que se procura atingir a utopia da verdade, do bem, da justiça. É a ética uma utopia?²⁶⁶

²⁶³ A palavra *muçulmano*, segundo Z. Ryn e S. Klodzinski, deriva da impressão de que os enfermos, observados de longe, fossem árabes em oração. Segundo Agamben, referindo-se ao muçulmano, “A sua vida é curta, mas seu número é imenso (...) a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer.” Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*, 51-52.

²⁶⁴ Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990), 47.

²⁶⁵ Primo Levi, *Se isto é um homem*, 28.

²⁶⁶ Este tema será desenvolvido na Quarta Seção – “A ética utópica”, pp. 223-ss.

Como observa Agamben, a ética visa à busca de uma vida feliz, e o âmbito do direito implica em imputar e emitir um julgamento diante de uma culpa e uma reponsabilidade.²⁶⁷ Durante o período em que vigorou o regime nazista, a ação do Esquadrão Especial (*Sonderkommando*) nos campos tinha como atribuições gerir as câmeras de gás, os fornos crematórios, arrastar os corpos das vítimas, e remover as cinzas após a cremação de corpos. Os participantes desses esquadrões justificavam suas ações como uma rotina de trabalho, como algo normal. Agamben enfatiza que “tal momento de normalidade é o verdadeiro horror do campo”.²⁶⁸ De fato, essa normalização do extermínio ocorreu durante a ascensão dos regimes totalitários, tais como o fascismo, o nacional-socialismo e o estalinismo, como também continua a ocorrer nos dias de hoje em regimes democráticos, com diferentes formas de eliminação da vida humana, motivadas pelo racismo, pela xenofobia, por interesses econômicos, bélicos e políticos, pela eclosão da guerra civil, com o uso da violência e de mecanismos tecnológicos sofisticados de vigilância e controle. Todos esses regimes têm em comum o fato de serem campos, em que a situação-limite se torna costume.²⁶⁹

²⁶⁷ Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*, 33.

²⁶⁸ *Ibid.*, 34-35: “(...) à partida assistem outros soldados “SS” e o resto do Esquadrão torcendo, apostando, aplaudindo, encorajando os jogadores, como se a partida se desenrolasse não diante das portas do inferno, mas num campo de aldeia”. Segundo Levi: “(...) os *Lager* mudam de natureza: de instrumentos de terror e intimidação política convertem-se em “moinhos de ossos”, instrumentos de extermínio a escala de milhões (quatro só em Auschwitz) e são organizados industrialmente, com instalações de envenenamento coletivo e fornos crematórios do tamanho de catedrais (até 24 mil cadáveres queimados por dia só em Auschwitz, capital do império concentracionário (...) se soma, simultaneamente a finalidade de formação de um gigantesco exército de escravos, não remunerados e obrigados a trabalhar até à morte”. Primo Levi, *Assim foi Auschwitz*, 143.

²⁶⁹ A senzala, a escravidão – a comercialização do ser humano – é a primeira forma da vida humana reduzida à vida nua, à experiência do campo; outras formas de realidades no campo são o tráfico de seres humanos, o uso de violência contra populações indígenas e quilombolas, o não reconhecimento de suas terras, a utilização de estratégias em nome da ordem e do direito, que entretanto visam à limpeza étnica, a higienização social; o encarceramento de prisioneiros políticos, com o uso de tortura e assassinato, atribuindo-se um alegado cometimento de suicídio, como o que ocorreu no período da ditadura militar no Brasil, de 1964 até o início dos anos 80; os campos

Até o momento em que escrevo, e não obstante o horror de Hiroshima e Nagasaki, da vergonha dos Gulags, a inútil e sangrenta campanha do Vietnã, o autogenocídio cambojano, os desaparecidos na Argentina, e as muitas guerras atrozes e estúpidas a que em seguida assistimos, o sistema concentracionário nazista permanece sendo um unicum, em termos quantitativos e qualitativos.²⁷⁰

A despeito de toda a sorte de experiências que os *homines sacri* são submetidos nos campos, como pode o homem sobreviver ao que é desfeito de sua humanidade? Tanto nos estados totalitários como nas democracias ocidentais a exclusão e a degradação da vida nua capturada pelo soberano e pela biopolítica demonstram o controle político sobre o corpo biológico, no que se refere por exemplo à hierarquia de raças e à decisão sobre quais são boas ou não, o controle sobre a natalidade e a mortalidade. Existe uma cisão entre o não-humano e o humano, o homem que destrói o outro, e que na verdade está destruindo a si mesmo. Segundo observa Agamben, o humano nunca poderá ser completamente destruído, pois existe a testemunha, o que resta dessa humanidade.

Para Agamben, se é possível tirar uma lição de Auschwitz, é essa: “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem”.²⁷¹

Somos capazes de tolerar tudo, somos os únicos entes criados capazes de se afazer a isso... Talvez tal conceito seja a melhor definição cabível ao homem!²⁷²

clandestinos para refugiados e emigrantes sem documentos de identificação, submetidos a tratamento discriminatório e desumano.

²⁷⁰ Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, 07.

²⁷¹ Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, 135.

²⁷² Fiódor Dostoiévski, *Recordações da casa dos mortos*, 23.



CAPÍTULO 4

A aporia da democracia. Soberania, nacionalidade e cidadania

A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontravam nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido.

Giorgio Agamben²⁷³

Segundo Agamben, democracia é um conceito ambíguo. Para compreender melhor o seu pensamento no que se refere a essa ambiguidade, e à aporia da democracia na Modernidade, é importante resgatar as distintas visões sobre a democracia como o regime ideal – ou não – de governo. O pensamento político na Modernidade remonta a diversas questões colocadas pelos pensadores gregos na Antiguidade e desde os primórdios do Cristianismo.²⁷⁴ O modo como

²⁷³ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 17.

²⁷⁴ Conforme declara Agamben, a relação com o passado não é hoje um problema cultural, mas político. “Não se pode compreender o que acontece em nossos dias se não se entende que outra coisa que mudou completamente hoje em dia é a relação vivida com o passado. O que o poder faz hoje – vejo-o acontecendo tanto na Itália quanto na Grécia – é desarticular o sistema de “transmissão” do passado. ...Só podemos ter um vínculo com o presente se voltarmos para trás.... Não podemos questionar radicalmente o presente se não formos para trás. É a única estrada. E é isso que hoje se quer evitar. Apresenta-se o presente como um problema meramente econômico, frente ao qual devemos dizer sim ou não. Isso cria sérios obstáculos à possibilidade de fazer política”. Giorgio Agamben, “Agamben: A democracia é um conceito ambíguo”, Blog da Boitempo,

percebem a *pólis*, a cidade, em uma época na qual havia os “bem-nascidos” das realidades feudais, e a eclosão de conflitos em terras bárbaras sob o domínio de um governo despótico foram alguns dos principais fatores para a criação de leis, tendo em vista estabelecer o modo de participação de cada um na *pólis*, e em substituição às regras costumeiras.²⁷⁵ Sócrates afirma que a política é uma arte e uma busca do verdadeiro bem mediante uma certa atitude da alma, e faz a defesa da Cidade-Estado. A vida boa, a vida feliz deve ser buscada na *pólis*, onde cabe ao governante estar a serviço dos cidadãos e da lei. Conforme observa Chevallier,²⁷⁶ mesmo em seu julgamento, Sócrates não desafiou as leis, preferiu a morte ao exílio, há uma relação moral do cidadão com a lei.

Minha única ocupação é, na verdade, andar pelas ruas para vos convencer de que não deveis, velhos e jovens, vos preocupar nem com o corpo, nem com a riqueza, de maneira tão apaixonada quanto com vossa alma, para aperfeiçoá-la da melhor forma possível.²⁷⁷

Para Platão a democracia é ingovernável, posto que predominam disputas motivadas por visões subjetivas e interesses distintos. São escravos das próprias paixões, o que leva à inconstância e à escolha de representantes que não têm necessariamente conhecimento e capacidade política para governar. Um aspecto da concepção platônica que chama a atenção para muitas das situações políticas nas democracias modernas se refere ao perigo da concretização de uma desordem de

publicado em 04 de julho de 2014. <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>. Consultado em 05 de janeiro de 2015.

²⁷⁵ Coube a Drácon e Sólon, em Atenas, aproximadamente em 600 a.C., determinarem por meio das leis questões como a mediação de conflitos, a forma de participação e de decisão dos habitantes da cidade, e em caso de delitos, estabelecer as respectivas penas.

²⁷⁶ Jean-Jacques Chevallier, *História do Pensamento Político*, Tomo 1 (Rio de Janeiro: Guanabara, 1982), 45.

²⁷⁷ Ibid.

governabilidade e representatividade, terminando por conduzir à tirania.²⁷⁸ Segundo Aristóteles é na cidade que o homem, como animal político, pode realizar a virtude.²⁷⁹ Na cidade há um grupo de indivíduos reunidos pelo mesmo sangue – a família, e o agrupamento de indivíduos segundo um determinado interesse comum – a coletividade. Uma organização justa deriva da livre participação dos cidadãos mediante o cumprimento de leis, com o propósito de estabelecer a justiça e evitar o risco da servidão. Tucídides acredita na democracia como o melhor regime político, à medida que assegura a isonomia e também as liberdades individuais.

“A Constituição que nos rege” nada tem que invejar às leis dos nossos vizinhos; serve-lhes de modelo e de modo algum as imita. Por visar ao interesse da maioria e não ao de uma minoria, recebe esse regime o nome de democracia.²⁸⁰

Durante o império romano foi elaborada *A Lei das Doze Tábuas*, que instituiu as bases do direito romano e serviu também de referência para os ordenamentos jurídicos no Ocidente. Nessa legislação havia destaque para os temas da família, o homem que era considerado livre e que tinha direito a adquirir cidadania.²⁸¹ Santo Agostinho, expoente do pensamento cristão medieval, refere a

²⁷⁸ Deriva desse risco de ingovernabilidade e de desordem política, a obra considerada uma utopia racionalista política: *A República*. Callípolis é a cidade onde o poder se subordina ao saber, em nome da unificação, da ordem e da perfeição.

²⁷⁹ Aristóteles, *A Política*, Livro I, 1252 a 24, e 1253 a 57.

²⁸⁰ Citação de Tucídides, em Jean-Jacques Chevallier, *História do Pensamento Político*, 31.

²⁸¹ As leis eram majoritariamente aplicadas contra os plebeus, que tinham obrigações, enquanto os direitos eram reservados aos patrícios. Por esse motivo, o plebeu Terentílio propôs em 462 a.C. a publicação de um código legal oficial. Essa legislação seria para que os plebeus tivessem os seus direitos reconhecidos. Entretanto, o pedido foi negado, e somente por volta de 450 a.C. foram elaboradas as *Leis das Doze Tábuas*, que passaram a ser de conhecimento público. Destacam-se as seguintes leis: Tábua IV, 2: “O pai terá sobre os filhos nascidos de casamento legítimo o direito de vida e de morte e o poder de vendê-los”; na Tábua VII, 14: “Se um patrono causa dano a seu cliente, que seja declarado sacer (sagrado). Pode ser morto como vítima – hostia – devotado aos deuses infernais”; na Tábua VII, 9: “Que os corpos dos escravos não sejam embalsamados e que seja abolido dos seus funerais o uso da bebida (libação) em torno do cadáver”; Tábua XI, 1: “Que a última vontade do povo tenha força de lei”; 2. “Não é permitido o casamento entre patrícios e

existência de uma dualidade entre a cidade dos homens e a cidade de Deus. Existe uma ordem temporal em que o poder político (*potestas*) compete ao rei, ao imperador, e uma ordem espiritual, em que a mais alta autoridade (*auctoritas*) espiritual pertence ao papa, e Deus é a potência suprema (*plenitudo potestatis*). O poder político temporal e o poder político espiritual possuem, cada qual, soberania, ou seja, o poder autônomo para governar. Na concepção de Santo Tomás de Aquino, a cidade dos homens é um fato natural, o poder como tarefa da razão. Em uma visão distinta, Marsílio de Pádua afirma que a existência profana é o objetivo da política; neste sentido – em uma visão naturalista da sociedade – compete aos cidadãos as funções de escolher o governante e também de legislar e alterar as leis sempre que necessário.

Em todo o Ocidente cristão opera-se uma transformação da natureza do poder: os laços pessoais organizados em torno da ideia de suserania são progressivamente substituídos por uma hierarquia jurídico-administrativa centrada num princípio que anuncia a própria noção moderna de soberania.²⁸²

Pode se definir a cidade como o *locus* em que o homem, como animal político, pode realizar-se em uma coletividade. Neste sentido, a democracia consolida-se na Modernidade como um regime político em que há o poder decisório por parte de uma maioria. Conforme mostra Álvares,²⁸³ a democracia está em crise, nomeadamente a democracia representativa ou institucional. Existe uma distância cada vez maior entre o eleitor e o eleito, o que conduz a um descontentamento em relação aos partidos políticos de um modo geral, colocando em xeque o próprio sistema representativo de governo. Segundo Álvares, o modelo de

plebeus". Em 212 a.C. a Constituição Antonina, conhecida como o "Édito de Caracala" concedeu cidadania a todos os habitantes do império romano.

²⁸² François Châtelet, Olivier Duhamel e Evelyne Pisier-Kouchner, *História das ideias políticas* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982), 34.

²⁸³ Lucas Parreira Álvares, "Um breve ensaio sobre a democracia", em *Anais do Colóquio do Grupo de Estudos de Teoria Política*, (s.d.): 86-92.

uma democracia participativa, que ele denomina de marginal, é uma alternativa para contornar e superar a crise dos atuais regimes democráticos ocidentais. Por democracia marginal entende-se um modelo não institucional em que o cidadão participa com demandas coletivas para obter uma resposta mais eficaz por parte do Estado. Quando se fizer necessário, recorrerá a ações que não estejam positivadas pelas leis vigentes,²⁸⁴ para o caso de o Estado incorrer no “erro institucional”, e na resposta insuficiente ou inexistente por parte das instituições governamentais. As principais características da democracia marginal são a temporalidade, a horizontalidade e a descentralização da tomada de decisões, a compreensão de que os espaços públicos são espaços políticos. A propósito da possível ilicitude jurídica como forma de reivindicação de uma efetivação da democracia, Agamben declara que é necessário compreender as questões da legalidade e da legitimidade do soberano²⁸⁵ dos governos em um Estado democrático, a crise das instituições contemporâneas, e da ação do poder judiciário e da sociedade.

Os poderes e as instituições não são hoje deslegitimados porque caíram na ilegalidade; é mais verdadeiro o contrário, ou seja, que a ilegalidade é difundida e generalizada porque os poderes perderam toda a consciência de sua legitimidade.²⁸⁶

Esta é uma questão fundamental, na perspectiva de Agamben, para analisar a aporia política das democracias contemporâneas; não se trata somente do poder político e do ordenamento jurídico, mas é também uma questão ética,

²⁸⁴ Por exemplo, movimentos civis, assembleias e conselhos populares, orçamento participativo ou outras audiências públicas, atos de protesto e iniciativas afins que porventura não estejam previstas em lei.

²⁸⁵ Agamben faz referência a Píndaro, para quem “a soberania da lei se situa em uma dimensão obscura e ambígua (...) o poeta define a soberania do nómos através de uma justificação da violência”. Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 38.

²⁸⁶ Giorgio Agamben, *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos* (São Paulo: Boitempo, 2015).

relativa aos princípios que fundamentam e legitimam uma democracia.²⁸⁷ Arendt questiona se a lei está morta, pois “a enormidade do mal expressa nas tiranias modernas minou toda a simples fé na importância central da fidelidade à lei.”²⁸⁸ A aporia da democracia constitui uma grave crise nas sociedades contemporâneas, visto que os poderes estatais – que pelo poder soberano detêm o governo e a aplicação das leis – tratam os indivíduos como potencialmente *homines sacri*, a vida nua está completamente exposta em uma politização e controle da vida. Segundo Agamben, a hipertrofia do direito, que tem a pretensão de legitimar sobre tudo, revela, através de um excesso de legalidade formal, a perda de toda legitimidade. O campo se consolida como paradigma biopolítico, em uma zona de indistinção entre as políticas tradicionais das democracias liberais burguesas – com o predomínio dos interesses privados sobre o público e coletivo, e os regimes totalitários, onde as decisões do soberano exercem sua máxima dominação. Neste sentido, Arendt constata que é no campo que o totalitarismo exerce o total domínio sobre o homem, “(...) nas condições extremas de um inferno construído pelo homem”.²⁸⁹

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal oferecendo assim uma nova e mais terrível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se.²⁹⁰

²⁸⁷ Conforme Agamben, “(...) o fim da República de Weimar mostra, ao contrário e de modo claro, que uma “democracia protegida” não é uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário”. Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, 29.

²⁸⁸ Hannah Arendt, *Desobediência Civil* (Lisboa: Relógio D’Água, 2017), 09.

²⁸⁹ Hannah Arendt, “Essays in Understanding 1930-1954” (New York, 1994), 240. Em Giorgio Agamben, 2010, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 117.

²⁹⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 118.

Soberania significa, de um modo geral, a existência de uma autoridade maior de poder político e de administração de um território, nomeadamente um Estado-nação. Esse poder a ser exercido pelo soberano pode ser um indivíduo (em uma monarquia absolutista, ou em um regime totalitário) ou indivíduo(s) nomeado(s), ou escolhido(s) por meio de eleições (em regimes democráticos – parlamentarista ou presidencialista, com poderes executivo, legislativo, judiciário). No âmbito interno, as deliberações soberanas ocorrem por meio de atos decisórios e das leis que devem ser cumpridas pela sociedade, pelos cidadãos; e no âmbito externo deve haver igualdade entre os Estados. Para Agamben, a soberania é “a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”.²⁹¹ O paradoxo da soberania reside no fato de que o soberano está simultaneamente incluído e excluído do ordenamento jurídico, “(...) a autoridade demonstra que não necessita do direito para criar o direito”,²⁹² havendo desse modo o predomínio da exceção sobre a norma. Entre os principais elementos constitutivos da aporia da democracia contemporânea, estão o fato de que os governos não atuam no enfrentamento direto das causas dos problemas políticos, econômicos, sociais, ambientais – que Agamben denomina de lógica de gestão de consequências; a hegemonia política e econômica de Estados sobre outros, tendo como causadores o sistema bancário e especulativo globalizado; as decisões jurídicas que em realidade se tornam muitas vezes instrumentos governamentais de decisões políticas – razão que Agamben considera a degenerescência da cultura judiciária. Como consequência dessa aporia, Agamben afirma a necessidade de uma mudança na semântica política, para além das fragilidades e riscos que as democracias ocidentais apresentam como uma técnica de poder, e em oposição à existência de regimes totalitários. O campo se encontra legalizado

²⁹¹ Giorgio Agamben, *Ibid.*, 35.

²⁹² Giorgio Agamben, *Ibid.*, 23.

no sistema jurídico, em um Estado de exceção como a estrutura política essencial, na impossibilidade de diferenciar a lei e a vida.²⁹³

O Estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nómos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*.²⁹⁴

Não se pode dissociar uma análise sobre as democracias ocidentais na contemporaneidade das questões relativas à nacionalidade e à cidadania, ambos os termos com diferentes significados. Nacionalidade pode ser definida como o pertencimento de um determinado grupo étnico a uma mesma nação por seus costumes, língua, tradições. A nacionalidade dos indivíduos será auferida em conformidade com a lei de cada Estado.²⁹⁵ Deste modo, é possível a existência de políptridas, as pessoas com mais de uma nacionalidade, e de apátridas, as pessoas

²⁹³ Agamben faz referência à parábola *Diante da lei*, de Kafka, por sua atualidade, ao constatar a potência vazia da lei que vigora. É a pura forma da lei, em um caráter formal: Agamben afirma que “Dado que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas”. Giorgio Agamben, *Ibid.*, 58.

²⁹⁴ Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, 130.

²⁹⁵ A nacionalidade é dividida em primária ou originária e secundária ou adquirida. A nacionalidade primária é involuntária, ocorre por determinação unilateral do Estado, ou pelo nascimento. Cada Estado possui autonomia para conceder a nacionalidade. Nesse sentido, existem critérios para a definição da nacionalidade: o *ius sanguinis*, pela ascendência/descendência, pelo laço de consanguinidade) e o *ius solis*, pelo local de nascimento. A nacionalidade secundária é voluntária, adquirida pela naturalização. Alguns países reconhecem legalmente a nacionalidade segundo os dois princípios em conjunto. A nacionalidade de um indivíduo possibilita que tenha auxílio diplomático, se necessário; efetua a diferenciação entre nacionais e estrangeiros, que possuem direitos diferentes.

sem nacionalidade.²⁹⁶ Já o conceito de cidadania²⁹⁷ em caráter substantivo implica no exercício de direitos e deveres civis, políticos e sociais dos indivíduos estabelecidos em um determinado território, um determinado Estado-nação, e segundo as leis desse país. A cidadania é um conceito formal, porquanto se refere à nacionalidade de um indivíduo inserido em um determinado Estado. Deste modo se estabelece a relação entre a nacionalidade e a cidadania, pois são considerados cidadãos somente os que têm direitos perante o ordenamento jurídico de um Estado-nação, que detém a soberania para determinar quem tem direito à nacionalidade e à cidadania em seu território. É necessária a condição de nacional para o exercício da cidadania, mas não é indispensável ser cidadão para ser nacional.

Se no campo do direito todos são em tese considerados cidadãos, na realidade muitos indivíduos não têm sua nacionalidade e cidadania reconhecidas, assim como indivíduos legalmente possuem cidadania, mas não dispõem de condições sociais para o seu pleno exercício. Conforme observa Goulão, existe um formalismo no ordenamento jurídico que contribui para que muitas democracias encubram violações e cometam práticas abusivas, o que indica a tendência de uma passagem de regimes democráticos para regimes totalitários, ditatoriais.²⁹⁸ Goulão afirma que “O sistema neoliberal permite aos cidadãos que pareçam cidadãos mas blindou-se contra eles tal como o aparelho de uma qualquer

²⁹⁶ Os curdos fazem parte da maior nação sem Estado do mundo. Os Estados donos do território habitados pelos curdos se negam a reconhecer essa nacionalidade, retirando seus direitos políticos. Cerca de 1,3 milhões de curdos vivem na Europa Ocidental. Os primeiros imigrantes foram os curdos da Turquia, que se estabeleceram na Alemanha, Áustria, Reino Unido, Suíça e França durante a década de 1960. Entre os anos de 1980 a 1990, devido aos vários conflitos no Oriente Médio, ocorreu uma diáspora de refugiados curdos para a Europa, e também muitos procuraram refúgio na América do Norte.

²⁹⁷ A palavra *cidadania* é oriunda do latim *civitas*, aquele que faz parte da cidade.

²⁹⁸ Para Goulão, “(...) Que outra interpretação podem merecer os comportamentos dominantes dos dirigentes políticos quando recebem os votos e fazem deles coisa sua, não sujeita a escrutínio, usando-os com fins que não poucas vezes contradizem e violam as intenções com que foram depositados?” José Goulão, *O futuro dos direitos humanos* (Lisboa: Nova Vega, 2015), 60.

ditadura".²⁹⁹ O contingente de *homines sacri* encontram-se incluídos pela exclusão em função das desigualdades geradas pelo sistema capitalista de produção, *moto-contínuo* de democracias liberais, ou pelas atrocidades aos quais são submetidos em regimes totalitários.

(...) na Europa, o princípio autoritário teve um inesperado renascimento por meio do fascismo e do nacional-socialismo. Embora seja evidente que não pode existir algo como um tipo humano eterno que, a cada vez, se encarna em Augusto, Napoleão ou Hitler, mas somente dispositivos jurídicos mais ou menos semelhantes – o estado de exceção, o *institutium*, a *auctoritas principis*, o *Führertum* – que são usados em circunstâncias mais ou menos diversas na década de 30, principalmente – mas não só – na Alemanha, o poder que Weber havia definido como “carismático” é ligado ao conceito de *Auctoritas* e elaborado em uma doutrina do *Führertum* como poder original e pessoal de um chefe.³⁰⁰

Esse poder carismático continua a existir nas democracias modernas ocidentais. As leis são utilizadas por meio do soberano para decretar quem tem direitos, quem está sob a garantia da lei. O que supostamente configura uma situação de excepcionalidade³⁰¹ converte-se na prática em regra para a justificação de decisões políticas e arbitrárias, violações de direitos humanos, tratamentos diferenciados aos nacionais e estrangeiros,³⁰² refugiados e aos que são considerados apátridas. O conceito de cidadania também é relacionado à nacionalidade do indivíduo, isto é, à legalidade de sua permanência em um determinado território

²⁹⁹ Ibid., 69.

³⁰⁰ Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, pp. 127-128.

³⁰¹ Ibid., 122-123: “Em situações excepcionais, em que um cidadão romano ameaçasse, através de conspiração ou de traição, a segurança da república, ele podia ser declarado pelo Senado *hostis*, inimigo público. (...) O *hostis indicatus* era, antes, radicalmente privado de todo estatuto jurídico e podia, portanto, em qualquer momento, ser destituído da posse de seus bens e condenado à morte. O que é suspenso pela *auctoritas* não é, aqui, simplesmente a ordem jurídica, mas o *ius civis*, o próprio estatuto do cidadão romano”.

³⁰² Uma nação é constituída por um Estado, com uma sociedade composta por indivíduos que têm a mesma origem, história, língua, tradições, nacionalidade. É por meio dessas características queos cidadãos nacionais se distinguem dos estrangeiros.

administrado por um Estado Nacional. Neste sentido, diversos Estados cometem violações aos direitos humanos com a negação de direitos aos refugiados – que buscam em outro território escapar de desastres naturais ou de conflitos bélicos, guerras civis. Almejam sobreviver, buscam viver.³⁰³ Tendo em vista proteger e garantir os direitos dos refugiados, a Organização das Nações Unidas, com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos, criou o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados – ACNUR³⁰⁴.

Os refugiados são pessoas que estão fora de seu país de origem devido a fundados temores de perseguição relacionados a questões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a um determinado grupo social ou opinião política, como também devido à grave e generalizada violação de direitos humanos e conflitos armados.³⁰⁵

O Estatuto dos Refugiados foi criado por meio de uma Convenção da ONU no sentido de buscar soluções diante da situação de vulnerabilidade dos refugiados, e na época era nomeadamente para os que necessitavam refúgio devido à Segunda Guerra Mundial.³⁰⁶ Embora o Estatuto tenha sido criado com o intuito de assegurar a qualquer pessoa o direito de procurar refúgio em outro país em caso de necessidade, a situação do refugiados no mundo é de extrema gravidade. Segundo o ACNUR, em torno de 68,5 milhões de pessoas foram

³⁰³ Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados – ACNUR, “Os 5,5 milhões de sírios que foram forçados a fugir constituem o maior grupo de refugiados do mundo. Os refugiados do Afeganistão aparecem em segundo lugar se considerado o país de origem”. Em <https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/refugiados/>

³⁰⁴ O ACNUR foi criado por meio da Resolução n.º 428 da Assembleia das Nações Unidas, em 14 de dezembro de 1950.

³⁰⁵ ACNUR – Agência da ONU para os refugiados. Em: <https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/refugiados/>. Consultado em 11 de julho de 2015.

³⁰⁶ A Convenção das Nações Unidas referente ao Estatuto dos Refugiados foi adotada formalmente em 28 de julho de 1951, pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução 429 (V) da Assembleia Geral das Nações Unidas de 14 de dezembro de 1950.

forçadas a sair de seu país de origem, entre os quais há quase 25,4 milhões de refugiados; mais da metade são menores de 18 anos. Entre os artigos que compõem o Estatuto, e que deveriam prevalecer nos Estados democráticos na contemporaneidade, destacam-se o princípio de que os seres humanos devem gozar indistintamente dos mesmos direitos e liberdades fundamentais; o desejo de que todos os Estados relevem o caráter humanitário e social no sentido de acolher os refugiados; o princípio de não-discriminação quanto à raça, religião e nacionalidade, e a proibição de expulsão e de rechaço para as fronteiras dos territórios que coloquem em risco a sua vida e liberdade. De acordo com o Estatuto, é considerado refugiado:

Que, em consequência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, encontra-se fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade encontra-se fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele.³⁰⁷

Da mesma forma, a situação dos apátridas é extremamente delicada por semelhante razão: os seus direitos, embora garantidos em lei por meio do Estatuto dos Apátridas,³⁰⁸ que prevê o mesmo princípio do Estatuto dos Refugiados, não são, na maioria das situações, reconhecidos e efetivados³⁰⁹. Segundo o

³⁰⁷ Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados, Cap. I, “Disposições Gerais”, Art. 1.

³⁰⁸ A Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas foi adotada em 28 de setembro de 1954 pela Conferência de Plenipotenciários – Resolução 526 (XVII) do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, em 26 de abril de 1954.

³⁰⁹ Os refugiados e os apátridas, devido à Primeira Guerra Mundial, não tiveram seus direitos reconhecidos no ordenamento jurídico dos Estados. Vários países desnacionalizaram cidadãos por decreto, como a França em 1915, a Bélgica em 1922, em 1926 a Itália durante o regime fascista, e em 1933 a Áustria. Já a Alemanha, durante o regime nazista desnacionalizou todos os judeus. No fim da Primeira Guerra foi criado por Fridtjof Hansen o Comitê para os Refugiados. Essa

ACNUR, há dez milhões de pessoas apátridas, cuja nacionalidade e acesso aos direitos básicos foram negados.³¹⁰ A apatridia resulta da negação dos direitos de uma pessoa com base nos critérios de *jus sanguinis* e *jus soli*, quando a sua nacionalidade não é aceita como parte do povo de um determinado Estado. O Estatuto compreende os apátridas também como refugiados, e seus direitos devem obedecer aos mesmos princípios previstos no Estatuto dos Refugiados. Segundo o documento, os apátridas são seres humanos que não devem sofrer nenhum tipo de discriminação, por motivo de raça, religião ou país de origem. Devem ser tratados como nacionais e gozar dos mesmos direitos e liberdades. O que se depreende da política moderna aplicada pelos Estados é que predomina a captura do corpo sobre os direitos do cidadão.

O essencial, em todo caso, é que, toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas como acontece hoje mais e mais frequentemente, um fenômeno de massa, tanto essas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos “sagrados e inalienáveis” do homem, demonstraram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado.³¹¹

Segundo Agamben, um dos aspectos fundamentais na história política moderna é a criação das declarações de direitos. São formas de registro da vida nua no contexto biopolítico – ou tanatopolítico. O *habeas corpus* de 1679 é uma primeira referência jurídico-política que apresenta a vida nua, o *corpus*, e não o *homo*, como sujeito de direitos. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 já havia exposto a contradição, a ambiguidade entre os direitos de quem é considerado cidadão e quem não é: “É justamente a vida natural, o puro

organização internacional criou o passaporte Hansen para identificar os apátridas e ajudar os refugiados.

³¹⁰ <https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/refugiados/>.

³¹¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 129-130.

fato do nascimento que se apresenta como fonte e portador de direito”.³¹² Na medida que há uma separação, característica do dispositivo de exceção jurídica, o *homo sacer* representa toda a forma de suspensão de direitos, como é a situação do migrante, do refugiado, do apátrida, em suas vidas nuas em forma de exceção por meio da suspensão de direitos. Segundo Agamben, os refugiados exibem o átimo entre nascimento e nação.

O que não havia constituído até então um problema político (as perguntas: “o que é francês? O que é alemão? mas apenas um tema entre outros discutidos nas antropologias filosóficas, começa agora a tornar-se uma questão política essencial submetida, como tal, a um constante trabalho de redefinição, até que, com o nacional-socialismo, a resposta à pergunta “quem e o que é alemão (e, portanto, também: “quem e o que não é”) coincide imediatamente com a função política suprema.”³¹³

Com relação aos direitos humanos, Agamben aponta para um tema extremamente importante no contexto das democracias ocidentais, com referência à instrumentalização de organizações humanitárias, que muitas vezes atuam como meios compensatórios diante das atrocidades cometidas contra os *homines sacri*. Significa, na percepção de Agamben, que documentos como a declaração supracitada são uma forma de inscrição da vida natural na ordem jurídica e política, como fundamento da soberania moderna no Estado-nação. Os direitos somente podem ser garantidos aos nacionais, pertencentes ao mesmo território, por laços de sangue, e quem não estiver dentro desses critérios não possuirá reconhecimento e pertencimento. Conforme Agamben, “A vida natural, inaugurando a bipolaridade da Modernidade, dissipa-se na figura do cidadão. A soberania é atribuída à nação (do latim, *nascere*)”.³¹⁴ A figura do cidadão contemporâneo dissipa-se

³¹² Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 124.

³¹³ *Ibid.*, 126.

³¹⁴ *Ibid.*, 124.

na reificação em que sob o nome de cidadão existe um consumidor submetido às leis do mercado.

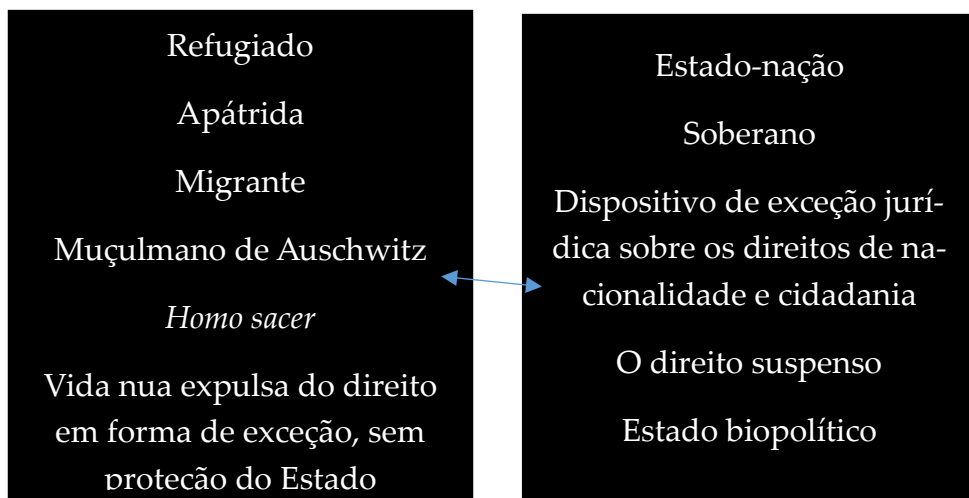
A democracia é uma ideia incerta, porque significa, em primeiro lugar, a constituição de um corpo político, mas significa também e simplesmente a tecnologia da administração – o que temos hoje em dia. Atualmente, a democracia é uma técnica do poder – uma entre outras. Não quero dizer que a democracia é ruim. Mas façamos esta distinção entre democracia real como constituição do corpo político e democracia como mera técnica de administração que se baseia em pesquisas de opinião, nas eleições, na manipulação da opinião pública, na gestão dos meios de comunicação de massa, etc. (...) Creio, pois, que cada um deva tomar aquilo que acha interessante em cada ponto, e não se meter a apresentar receitas. Não podemos usar a democracia como novo paradigma, se não dissermos o que é hoje a democracia. Se quisermos propugnar a democracia, devemos pensar algo que não tenha relação alguma com aquilo que hoje se chama democracia.³¹⁵

Quando um contingente de *homines sacri* são excluídos nas sociedades democráticas, nos Estados contemporâneos em sua maioria por meio da democracia representativa, a questão necessária é saber quem esse sistema representa. Sem a efetivação dos seus direitos humanos, em um contexto de vulnerabilidade social, econômica e política, pela negação de seu pertencimento, a democracia e a soberania modernas tornam-se ficções, uma forma de fazer política em que Estado e humanidade estão em campos opostos.

Segundo Agamben, “O fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade)”.³¹⁶

³¹⁵ Trecho da entrevista: Jasson da Silva Martins, “Entrevista com Giorgio Agamben. Estado de exceção e biopolítica segundo Giorgio Agamben”. <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/9310-estado-de-excecao-e-biopoliticasegundo-giorgio-agamben-entrevista-especial-com-jasson-da-silva-martins>. Consultado em 26 de abril de 2016.

³¹⁶ Giorgio Agamben, *A comunidade que vem* (Belo Horizonte: Autêntica, 2013), 79.



CAPÍTULO 5

A aporia do poder e o *homo sacer*

Os políticos não conhecem seu lugar na sociedade, não se dão conta do sentido de sua atividade, não conseguem aprender os pormenores da vida, a não ser os mais triviais (...) Com poucas exceções, são completamente cegos.

Hannah Arendt³¹⁷

O conceito de poder³¹⁸ é de entendimento equívoco e ambíguo. Em sentido *lato sensu* o poder tem um significado autoexplicativo, de ter poder ou poderes. Uma das interpretações acerca do poder na esfera política, nas relações sociais em geral, é que envolve a competição, a disputa por uma posição de maior destaque e superior em uma hierarquia, de forma implícita ou explícita; poder para ter ganhos, benefícios, satisfazer os seus interesses, ou não ter poder e sofrer perdas, submeter-se ao poder de outrem.³¹⁹ Toda ação política implica na existência e vigência de um poder, nomeadamente por meio de um determinado

³¹⁷ Hannah Arendt, “Domination and Powers”, em *Filosofia política contemporânea*, Editado por Anthony de Crespigny e Kenneth R. Minogue (Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1979), 196.

³¹⁸ Poder, palavra que provém do latim *potestas*.

³¹⁹ Segundo Thomas Hobbes, a competição, a desconfiança e a glória são os principais motivos de desentendimento entre os indivíduos de uma sociedade. Os homens estão em permanente disputa, o estado de natureza transforma-se em um estado de guerra. Quando todos detêm o poder, em realidade este poder é inexistente de fato e de direito, predomina o mundo-cão, o caos social. A organização do Estado como uma solução autoritária é necessária para garantir a vida e segurança dos indivíduos, por meio de um contrato social que substitui o estado de natureza, da guerra de todos contra todos.

governo e segundo determinadas leis, dispositivos, estratégias. É possível o exercício do governo com autoridade, quando houver legitimidade, o que não coaduna necessariamente com a legalidade dos atos decisórios do soberano, do governante. É uma ação, na forma de representação da sociedade em regimes democráticos, ou por imposição da própria vontade, muitas vezes recorrendo ao uso da força e da violência, como nos regimes absolutistas e ditatoriais.³²⁰ Em todas as formas de governo, porém, ter poder implica em uma relação de comando e obediência, o controle sobre um determinado grupo social em uma relação de assimetria, e quanto maior for o poder do soberano, do governante, maior será a relação de dependência dos subordinados. O poder também refere à afirmação da própria vontade contra outrem, de um sobre outro, em uma relação de dominação e submissão. Diante dessas características sobre o exercício do poder, cabe questionar se existe uma forma ideal de governo de uma *pólis*, de um Estado.

Para haver legitimidade dos governantes no exercício do poder, que fins devem ser almejados, quais princípios éticos devem nortear a existência do governo, das instituições, da soberania? Na Antiguidade, em Esparta se idealizava uma forma mista de governo. Conforme o poeta Tirteu, um governo oligárquico seria composto por dois reis, um Conselho de Anciãos e representantes do povo, cada qual em sua função. Já o poeta Teógnis, de Mégara, era um crítico dos governos tiranos, pela forma desmedida com que se utilizavam do poder. Segundo Chevallier, a propósito do pensamento político de Teógnis,

³²⁰ Arendt faz uma distinção entre força e autoridade. O uso da força acontece por meio de movimentos físicos ou sociais, enquanto a autoridade implica na atribuição dada a pessoas para o desempenho de funções e para que permaneça enquanto for legítima e digna de respeito.

(...) questionava Teógnis os valores da pólis, onde a virtude, apanágio só dos bons era agora pisoteada, onde os maus de ontem, em andrajos ou vestidos com peles de cabras, haviam-se transformado nos bons, nos nobres de hoje.³²¹

Quem são os maus, quem são os bons? Por que, conforme observa Arendt, a maioria dos políticos não se dão conta do sentido de sua atividade? Para Arendt, “(...) o “homem bom” e o “bom cidadão” não são de maneira alguma o mesmo (...)”.³²² Há uma diferenciação entre potência e poder. A potência é uma propriedade singular do sujeito, integra o seu caráter, e possui independência. O poder significa a capacidade de ação pertencente a um determinado grupo social enquanto há um motivo para manter a união: “A forma extrema de poder é a de todos contra um só; a forma de violência é a de um só contra todos”.³²³ Para Arendt, o poder se estabelece em uma relação onde há comando e obediência – dos homens entre si e dos homens diante da lei. A diferença fundamental entre uma democracia republicana e outras formas de governo, é que na perspectiva republicana há a adesão do grupo a determinadas leis, manifestando a representatividade das demandas desse grupo de cidadãos no momento em que há o seu consentimento, é deste modo que são criadas e modificadas as leis em um determinado Estado, e há um comando dos governados sobre os governantes. Entretanto,

(...) Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; petrificam-se e declinam a partir do momento em que o poder vivo do povo deixa de as sustentar.³²⁴

³²¹ Jean-Jacques Chevallier, *História do Pensamento Político*, Tomo 1, 29.

³²² Hannah Arendt, *Desobediência Civil*, 22.

³²³ Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 47.

³²⁴ *Ibid.*, 46.

Para Foucault, existem diferentes formas de poder – o sistema de finalidade objetiva, as relações de comunicação, mas predominam as relações de poder em que há uma dominação dos meios de coação, de estratégias e manobras de um homem sobre outro. É uma relação onde há desigualdade, onde alguém exerce o comando e alguém obedece.³²⁵ O poder não é exercido de forma difusa, mas em instituições bem determinadas, e não envolve o consentimento permanente, o poder limita e coage. A liberdade individual é condição para que se estabeleça a relação de poder como forma de resistência, de insubmissão e de combate permanente para escapar de seu domínio.³²⁶ O Estado não é o único poder, mas é a forma por excelência de sua manifestação por meio das relações governamentalizadas e pela estatização das relações de poder. Para Arendt, o poder é um fim em si próprio e faz parte das comunidades políticas, está na essência de todos os governos, e precisa ser exercido com legitimidade. É a política que dá sentido à vida, e ocorre a partir da diferenciação entre labor, trabalho e ação. Arendt afirma que o labor e o trabalho integram a vida privada da existência, e não configuram a plena autenticidade humana. A política decorre da ação, em sua forma mais elevada, ultrapassa a ação dos governos; é uma realização entre iguais, por meio do princípio da solidariedade. Para que esse ideal se realize os membros de uma sociedade devem ser movidos por uma convivência harmoniosa, e não por interesses egoístas.³²⁷ Segundo Arendt, um governo se caracteriza pela sua organização e institucionalização. O que pode legitimar um governo na

³²⁵ Diferentes formas de relação do comandar e obedecer são constituídas por blocos (por meio de sistemas regulados) e disciplinas como forma de controle. Segundo a percepção foucaultiana, há os tipos monástico, penitenciário, nos hospitais, na área da aprendizagem, e na disciplina militar.

³²⁶ As relações de poder, de dominação podem ocorrer sob diversas formas: Diferenciações culturais, jurídicas, econômicas, sociais; coação e mecanismos de controle e vigilância; invasões militares; ameaça de armas, várias formas de disparidade social.

³²⁷ Segundo Arendt, "(...) Se a estratégia enormemente eficaz de Gandhi se tivesse confrontado com um inimigo diferente – com a Rússia de Estaline, a Alemanha de Hitler, ou até mesmo o Japão do período anterior à guerra, e não com a Inglaterra – o desfecho não teria sido a descolonização, mas a submissão e a chacina". Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 57-58

esfera pública é agir em conformidade com o princípio da igualdade. Um fato determinante para a deslegitimação de um governo é a utilização de mentiras sob uma forma organizada; indica o declínio da esfera pública, e o risco de ascensão de um Estado totalitário, alguma forma de tirania. Arendt afirma que “A violência pode sempre destruir o poder, mas nunca será origem do poder.”³²⁸ A violência pode surgir junto com o poder, mas dele se distingue pelo seu caráter instrumental, e nunca é legítima. Um governo pode evocar justificativas para o uso da violência, como por exemplo a iminente perda de poder. Como observa Arendt, a utilização de meios de destruição para justificar os fins de um governo indica a sua perda de autoridade e de poder.

Os que se opuserem à violência através do simples poder, em breve descobrirão que se confrontam não com homens, mas com artefatos dos homens, artefatos cuja inumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os adversários.³²⁹

Segundo Agamben, existe uma aporia do poder que se manifesta pelo reconhecimento formal dos direitos e das liberdades individuais, e de outra parte, no uso dos corpos dos indivíduos, *homines sacri*, com as suas vidas matáveis e insacrificáveis, e a sua involuntária submissão ao soberano. As democracias na contemporaneidade sofrem fulcrais transformações pois não é o estado democrático substantivo, mas o estado de exceção que de fato vigora como paradigma de governo. Participação social, efetivação dos direitos fundamentais, civis, políticos, igualdade, justiça social e sobretudo a eticidade nas relações³³⁰ são algumas das características de um regime democrático que deveriam constituir os governos. Contudo, as democracias neste contexto carecem de um sentido. Por meio do

³²⁸ Hannah Arendt, *Ibid.*, 57.

³²⁹ *Ibid.*.

³³⁰ Para Nicolau Maquiavel, *O Príncipe*, traduzido por Antonio D’Elia, (São Paulo: Cultrix, 2006), a paixão do homem pelo poder prescinde de qualquer princípio ou valor moral.

homo sacer se pode perceber a biopolítica contemporânea, em que as relações de poder têm supremacia sobre o humano.

Se algo concretiza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*.³³¹

Agamben investiga sobre a natureza do poder, os motivos pelos quais assumiu nas democracias contemporâneas a forma de *oikonomia* – um governo dos homens³³² – e por que o poder necessita e se torna indiscernível da glória, com seus protocolos, aclamações e cerimônias. Na moderna sociedade do espetáculo o poder é uma ação governamental que se utiliza das propagandas, da opinião pública e das técnicas midiáticas para expandir-se nas esferas política e econômica. Agamben questiona se é possível uma eticidade diante das relações assimétricas de poder, em que o soberano tem o poder de gestão sobre a vida e a morte da população. Questiona ainda se diante desse quadro – da mercantilização e dos diversos dispositivos jurídicos, políticos e técnicos – é possível uma biopolítica transformar-se em uma nova forma de política, como tornar a vida possível, verdadeiramente humana.

Para Agamben, há um círculo vicioso aporético entre a ditadura constitucional, que visa a salvaguarda da ordem constitucional, e a ditadura inconstitucional, que objetiva derrocar essa ordem. Trata-se de uma ditadura constitucional

³³¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 17.

³³² Segundo Agamben, da teologia cristã há um desdobramento de dois paradigmas políticos. O primeiro é a teologia política, para a qual a soberania provém um poder transcendente, de um único Deus, e de onde se origina a teoria moderna de soberania. O outro paradigma político se refere à teologia econômica, em que predominam o poder econômico e governamental sobre a vida social. Agamben afirma: “Na *oikonomia* cristã, o deus criador tem diante de si uma natureza corrupta e estranha, que o Deus salvador (a quem foi dado o governo do mundo) deve redimir e salvar, para um reino ‘que não é deste mundo’”. Giorgio Agamben, *O Reino e a Glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo* (São Paulo: Boitempo, 2011), 157.

quando a lei é alterada pelo governante com o intuito de neutralizar uma crise, com um fortalecimento do governo, no qual os cidadãos passam a ter menos direitos. Significa que os governos modernos detêm o poder para garantir, em nome, por exemplo, da segurança e situações emergenciais, a evocação de plenos poderes.³³³ É absolutamente paradoxal a linha de distinção entre uma ordem constitucional que vai se concretizando como uma ditadura constitucional, e uma declarada ditadura constitucional. Segundo Agamben, “Os instrumentos de governo, em vez de serem dispositivos temporários de crise, tornam-se em muitos países instituições duradouras mesmo em tempo de paz.”³³⁴

Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada.³³⁵

Não há um olhar de reconhecimento do outro, o *homo sacer* é invisível diante do individualismo que se acentua no Ocidente moderno. Neste sentido, Costa afirma, a propósito do pensamento de Girard, que “nunca antes a preocupação com o olhar do Outro – a necessidade da sua aprovação ou de suscitar a sua inveja – constituiu uma tal obsessão, nunca a necessidade de imitação foi tão irresistível”,³³⁶ uma substituição do lugar de Deus por meio da pretensa autonomia, o homem como um deus de substituição. Predomina uma rivalidade mimética, a vaidade e o egoísmo imperam sobre um suposto ideal de liberdade e de

³³³ É o caso, por exemplo, da decretação da Lei Marcial ou do Estado de Sítio. É também o caso da utilização de decretos-lei e de medidas provisórias.

³³⁴ Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, 22.

³³⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*, 182.

³³⁶ José Miguel Dias Costa, “As ilusões...”, 128.

felicidade.³³⁷ Há também a vigência do sistema de castas, o aumento de discriminação e desigualdade social. Costa declara que na concepção girardiana, o que se manifesta na relação entre os indivíduos é o crescimento do desejo mimético.

(...) não há nada tão irracional como a razão do desejo, pois ela consiste em mostrar-se tão razoável quanto possível sem denunciar ao próprio desejo, fornecendo-lhe de cada vez uma “última oportunidade” que consiste em buscar na resistência mais forte, na oposição mais hostil ou na indiferença mais profunda o modelo mais promissor e a apertar sempre, por isso, o laço do “double bind.”³³⁸³³⁹

É por meio do desejo mimético e da prevalência ideológica que na Modernidade se desencadeiam ditaduras com o uso da violência. Existe uma confluência entre o pensamento de Girard e de Agamben no que se refere às formas de conquista do poder, embasadas pelo uso da retórica, da propaganda e da ideologia, em uma zona de indistinção entre os partidos políticos, “(...) até que já nada os distingue, para além da rivalidade e do fato de se encontrarem pontualmente no poder ou, pelo contrário, na oposição”.³⁴⁰ Na Modernidade a economia se consolida como o principal desejo mimético, é uma forma de violência³⁴¹ que por meio da industrialização e da tecnologia adquire um poder que capta o homem como um consumidor, uma peça dentro de uma engrenagem em que o *homo economicus* comanda e detém o poder em todas as esferas da vida humana.

³³⁷ De modo contrário ao que predomina no quadro político das sociedades ocidentais na contemporaneidade, Jean-Jaques Rousseau afirma em sua obra *O Contrato Social* (São Paulo: Cultrix, s. d.) a necessidade da autonomia do homem como forma de participação de todos na elaboração das leis e na efetivação de uma sociedade com igualdade e transparência política.

³³⁸ “Double bind” refere-se nesta citação como uma prescrição contraditória.

³³⁹ José Miguel Dias Costa, “As ilusões...”, 129.

³⁴⁰ *Ibid.*, 133.

³⁴¹ José Miguel Dias Costa afirma que “(...) a violência econômica e o delírio consumista das sociedades industrializadas resultam de mecanismos na base da violência sacrificial, na natureza mimética do ser humano” (*Ibid.*, 133).

O *homo economicus* procura imperar e propagar os *homines sacri* nas democracias do Ocidente onde vigora o capitalismo, em que na multidão do campo caminha o homem solitário. Nos regimes totalitários o *homo sacer* tem a sua vida nua exposta no campo, na percepção de Agamben, no estado de exceção em que o carrasco é um “cumpridor de ordens” do soberano. Por essa razão Auschwitz é uma ruptura, um ápice da desumanização do homem, a falência da ética do século XX.³⁴²

Quem passou pelo campo – tendo afogado ou sobrevivido – suportou tudo o que podia suportar; inclusive o que não deveria ou queria suportar. Esse “sofrer levado à potência mais extrema”, essa exaustão do possível, já não possui, porém, nada de humano. A potência humana confina com o inumano, o homem suporta também o não-homem. (...) Isso quer dizer que o homem carrega em si o selo do inumano, que o seu espírito contém, no próprio centro dele, a punção do não-espírito, do caos não-humano que marca atrozmente o seu ser capaz de tudo.³⁴³

O homem é capaz de produzir cadáveres em série, homens que chegam enfileirados ao portão do campo e ingressam no mundo dos moribundos, do não mais viver, e como afirma Agamben, estão a testemunhar a própria impossibilidade de serem reconhecidos, vistos como seres humanos.

Existe, portanto, um ponto em que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o muçulmano, e o campo é, por excelência, o seu lugar. O que significa, porém, para um homem, tornar-se um não-homem? Existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica?³⁴⁴

³⁴² Na visão de Costa, “Filosofar depois de Auschwitz não deve significar a derrota de todo o pensamento histórico e da razão humana, mas sim de um certo regime e concepção da razão ocidental baseada na vontade de domínio absoluto e controle total do social-histórico” (Ibid., 140).

³⁴³ Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, 83.

³⁴⁴ Ibid, 62.



Figura 3: O campo de Auschwitz-Birkenau

TERCEIRA SEÇÃO

SÍSIFO

INTRODUÇÃO

Também Sísifo se perfila na vida ante os nossos olhos para quem pretende do povo obter as *fasces* e as segures cruéis, e regresse sempre vencido e triste. É que aspirar ao poder, coisa vazia e nunca dada, e para isso aguentar um esforço sempre duro, o mesmo é empurrar monte acima, com esforço, uma pedra que, contudo, lá do pico mais alto rola e, precipite, busca do campo a superfície plana. Depois, nutrir para sempre a ingrata natureza do espírito, enche-la de coisas boas, sem nunca a saciar – que é o que nos fazem as estações do ano, ao darem a volta e trazerem as crias e seus vários encantos, sem que contudo nos saciemos jamais dos frutos da vida – é isso mesmo, entendo eu, a história que se contadas donzelas na flor da idade que levavam água para um vaso esburacado, que de modo algum se pode encher.

Lucrecio³⁴⁵

Segundo Agamben, o homem foi reduzido à vida nua diante do poder político que se manifesta por meio da biopolítica e do estado de exceção. A vida nua na qual, incluído pela exclusão por meio dos atos decisórios do soberano, torna-se o *homo sacer*. Auschwitz “marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma.”³⁴⁶ O *muselmann* é o expoente da desumanização, mas, apesar dela, é um ser humano. Para Agamben, “nenhuma ética pode ter a pretensão de excluir do seu âmbito uma parte do humano, por mais desagradável,

³⁴⁵ Lucrecio, *A Natureza das Coisas*, Canto III, v. 978-1023 (“Os castigos no Além”).

³⁴⁶ Giorgio Agamben, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, 76.

por mais difícil que seja de ser contemplada.”³⁴⁷ A aporia ética de Auschwitz, que se manifesta também nas democracias ocidentais onde proliferam os *homines sacri*, encontra-se no fato de não ser decente continuar decente. Há diversas formas de ser excluído embora dentro de uma determinada sociedade, em um território, sob o governo de um Estado democrático. É uma exclusão nas dimensões política e existencial. Iona não é visível em sua dor e sofrimento, é apenas uma estatística na multidão que tem pressa. Nick Adams procura um lugar ideal para que sua pequena irmã Littleless possa crescer. Aleksei Ivánovitch está desencantado com o mundo tal como ele se apresenta; não há espaço para sonhar, mas ainda assim, busca um sentido para continuar vivo. O “verdadeiro eu” está resignado onde vive, e é desafiado pelo “eu utópico” a procurar – e encontrar – novos horizontes. Já Gonçalo imagina um mundo em que todos possam viver sem nenhuma pobreza e sem nenhuma riqueza, mas de forma igualitária. D-503 é testemunha ocular de uma realidade futurista e distópica, onde não há liberdade e todos são comandados por uma engenharia social; é a morte da humanidade do homem. Howard Roark, ao contrário, sublima a liberdade e o individualismo para tentar escapar – ou ser um vencedor – em uma sociedade capitalista, do *homo homini lupus*, ou em um regime totalitário no qual o homem é forçado a abdicar de sua liberdade e de seus direitos. O advogado George e os amigos Wyatt e Billy foram mortos, pelo “crime” de viverem com autenticidade e buscarem uma vida diferente da sociedade de consumo e discriminatória. Alexander Delange, um jovem delinquente e violento, transformou-se, sob custódia do Estado, em um ser amorfo, um não-ser. O agente Smith deixou claro a Morpheus que, por suas próprias ações, os seres humanos transformam-se em uma praga, um vírus, são seres predadores uns dos outros. O humano se reconhece pela loucura, e não pela normalidade; já o doutor Simão Bacamarte busca o ideal da normalidade, e quem

³⁴⁷ Ibid., 71.

foge ao padrão é considerado louco. Por sua vez, “Coruja”, Isaías, Luís da Silva e Naziazeno não passam de pobres diabos aos olhos da sociedade que os exclui. Pertencer a uma determinada raça, etnia, classe social, a um determinado gênero são fatores de não-pertencimento na sociedade em que vivem, e não há para onde ir. Aleksander – herói ou anti-herói? – almejava ao direito de ser livre, voltar à sua terra natal, pois estava exaurido de um mundo pautado por guerras, violência e terror. Entretanto, em seu retorno encontrou a morte em um mundo violento, discriminatório por causa das diferenças por nacionalidade, religiosidade e tradições. Guido era judeu e não queria que seu pequeno filho Josué soubesse – tampouco vivesse sob os regimes fascista e nazista, cuja ascensão era iminente. Guido fantasiou um outro mundo possível, pacifista, onde o amor era a maior demonstração de que a vida é – ou pode ser – bela. Guido, sua mulher e seu filho foram levados para o campo de extermínio. E no campo Guido foi executado. Para essa família e milhões de outras, sobreviver somente seria talvez possível ao refugiar-se; foram transformados em apátridas, desumanizados, dizimados, sem direitos, sem o direito de viver. O mundo é do *homo economicus*; já o *homo sacer*, “(...) pode somente salvar em uma perpétua fuga ou evadindo-se em um país estrangeiro.”³⁴⁸

(...) Ele é pura *zoé*, mas a sua *zoé* é capturada como tal no bando soberano e deve a cada momento ajustar contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo.³⁴⁹

E assim o *homo sacer* se encontra com Sísifo.³⁵⁰ Ambos estão em um caminho dilemático, o que lhes resta é uma força moral e física que os leva adiante.

³⁴⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 178.

³⁴⁹ *Ibid.*, 178.

³⁵⁰ Na mitologia grega, Sísifo, o mais esperto dos mortais, despertou a ira de Zeus, que enviou Tânatos, o deus da morte, para levar Sísifo. Ele, porém, enganou a morte e a aprisionou com uma coleira. Hades, o deus dos mortos, e Ares, o deus da guerra, sentiram falta de Tânatos, pois há tempo que ninguém morria. Ao descobrir o que ocorrera, Hades ordenou que Sísifo fosse morto.

Existe uma resiliência, uma resistência, uma revolta, um modo de ser em contra-posição ao não-ser a que foram jogados; existe um absurdo no existir que pode ser uma desesperança, uma desilusão, ou talvez horizontes utópicos em seus caminhos e descaminhos. Ao contrário do não existir por-si, embatem suas forças para afirmar um sentido para as suas existências. Sim, imaginar um caminho para a felicidade em que a vida nua deixe de assim ser; imaginar Sísifo feliz. Será em vão a vida do *homo sacer*? Serão em vão os trabalhos de Sísifo?

Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio. Julgar se a vida merece ou não ser vivida, é responder a uma questão fundamental da filosofia.³⁵¹

Assim começa o texto de *O Mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*, obra literária que apresenta grande parte da filosofia de Albert Camus, nomeadamente sobre o sentido de existir diante da absurdidade do mundo. Já na epígrafe, Camus sinaliza para o teor de sua filosofia do absurdo: “Ó minha alma, não aspire à vida imortal, mas esgota o campo do possível” (Píndaro).³⁵² Sísifo almejava a imortalidade, e para tanto rebelou-se contra os deuses, que eram verdadeiramente imortais. Diante de sua ousadia, foi condenado a empurrar uma enorme pedra até o cume de uma montanha, e ao rolar abaixo a pedra seria novamente levada ao topo, por toda a eternidade.³⁵³ Este mito simboliza a busca eterna do homem por um sentido utópico em sua vida, em sua existência. São as tentativas

No inferno, ele alegou que sua esposa não havia enterrado o seu corpo e pediu um dia para voltar e se vingar da mulher. Hades concordou, e Sísifo fugiu com a esposa, enganando novamente a morte. Sísifo, considerado um rebelde enganador, foi punido com a condenação de rolar com suas mãos uma grande pedra de mármore até o cume de uma montanha, mas que rolava abaixo toda vez que chegava próxima do topo. Esse trabalho inútil e forçado seria feito por Sísifo durante a eternidade.

³⁵¹ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 15.

³⁵² *Ibid.*, 11.

³⁵³ Segundo Camus, “As opiniões diferem sobre os motivos que lhe valeram ser o trabalhador inútil dos infernos. Censura-se-lhe, de início, certa leviandade para com os deuses. Revelou o segredo deles” (*Ibid.*, 125).

diante dos dilemas, conflitos, guerras, sob o domínio do soberano, do *homo economicus* cada vez mais dotado de poderio político, bélico, detentor de sofisticadas tecnologias e inteligência artificial. Se Sísifo almeja o poder, conforme observa Lucrécio, seus trabalhos são inúteis, seu esforço é fútil, Sísifo é desimportante. Sísifo está no limiar indiscernível entre aceitar o absurdo que é aceitar a morte, ou recusar e viver à beira do abismo, em uma vertiginosa forma de sobreviver.

Em contrapartida, vejo que muitas pessoas morrem por considerarem que a vida não merece ser vivida. Outros vejo, que se fazem paradoxalmente matar pelas ideias ou pelas ilusões que lhes dão uma razão de viver (o que se chama uma razão de viver é, ao mesmo tempo, uma excelente razão de morrer. Julgo, pois, que o sentido da vida é o mais premente dos assuntos – das interrogações.³⁵⁴

Sísifo simboliza a inevitável mortalidade e vulnerabilidade do ser humano, e ao mesmo tempo a busca de um sentido, em uma paradoxal relação entre a condenação à eterna repetição, no sentido da inevitabilidade do enfrentamento fatal com a morte, e o coroamento de uma vitória do homem diante do desafio na atribuição de um significado, da felicidade possível diante de sua instantaneidade em um mundo injusto, desigual e desumanizante. Não se trata de recorrer à esperança, que caracteriza a crença em um futuro possível e incerto; trata-se de viver o instante, na concretização de uma utopia pela presentificação do existir, com a lucidez de sua efemeridade. Não resignar-se com um determinismo, mas afirmar a liberdade e, em vez de condenar-se à morte, viver.

Mas, pelo contrário, num universo subitamente privado de ilusões e luzes, o homem sente-se um estrangeiro. Tal exílio é sem recurso, visto que privado das recordações de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse

³⁵⁴ Ibid., 15-16.

divórcio entre o homem e a sua vida, entre o actor e o seu cenário, é que é verdadeiramente o sentimento do absurdo.³⁵⁵

Sísifo pode somente viver em um determinado tempo, não há amanhã ou mais tarde, o que existe é a certeza de que, faça o que fizer, Sísifo irá morrer. Talvez seja essa a sua maior condenação. Com o tempo que resta, saber o que ele irá fazer. Com relação à inexorabilidade da morte, Jean-Paul Sartre apresenta, em diferentes obras, a tese de que importa ao homem, condenado a ser livre, saber o que irá fazer com essa liberdade, ou com essa condenação, que significa a expressão máxima da gratuidade da existência e do homem como uma paixão inútil.

Esse momento foi extraordinário. Estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio âmago desse êxtase, algo de novo acabava de surgir; eu compreendia a Náusea; possuía-a. A bem dizer, não formulara minhas próprias descobertas. Mas creio que agora me seria fácil colocá-las em palavras. O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar presente; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzi-los. (...) Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebamos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar (...) é isso a Náusea.³⁵⁶

Esse sentimento de estranheza é uma forma de perceber a si próprio e ao que circunda. O outro é estranho, os objetos, a natureza, o mundo dos homens, e o próprio homem diante de si. A proximidade de hoje pode ser o estranhamento amanhã. Ou o inverso. Da mesma forma, a humanidade do homem que pode e muitas vezes é desumanizada pelo outro homem. Não são os deuses que castigam o homem ao trabalho inútil, é o próprio homem. Assim como nas dimensões ética e política analisadas em profundidade por Agamben, essa dimensão existencial perpassa a própria razão de ser e estar no mundo, nas entranhas do

³⁵⁵ Ibid., 17.

³⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *A Náusea*, (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983), 193-194.

homem como um ser com razão, sentimentos, emoções, e capaz do bem e do mal. Por que a morte causa um sentimento de empatia, compaixão, solidariedade, mas, ao longo da vida, não são necessariamente cultivados esses mesmos sentimentos pela vida de outrem? Por que o ser humano é capaz de matar? Por que é capaz de viver sem se importar com o outro viver, com o deixar matar, com o direito de dispor sobre a vida e a morte? Como questiona Camus, “Será preciso morrer voluntariamente ou ter esperança, apesar de tudo?”³⁵⁷

³⁵⁷ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 27.

CAPÍTULO 1

Sísifo quer ser feliz

O fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a essa certeza, nunca estará cheio. Serei para sempre estranho a mim mesmo.

Albert Camus³⁵⁸

Após a punição dos deuses, Sísifo está condenado ao trabalho repetitivo e inútil, e a pedra que ele faz rolar parece retornar cada vez com mais força. Sísifo necessita de mais força para não permanecer na planície, mas seu corpo, suas mãos, braços, ombros ficam cada vez mais doloridos, seu sofrimento é implacável e inevitável. A pedra pode despencar sobre Sísifo a qualquer momento. Suas mãos estão repletas de dor, mas seu ser está eivado de uma esperança que não se consuma, de uma falta de sentido que o consome. Conforme narra Camus, “(...) não há castigo mais horrível do que o trabalho inútil e sem esperança.”³⁵⁹ Sísifo é a vida nua abandonada pelos deuses. O *homo sacer* é a vida nua abandonada pelo soberano. Qual é o sentido de suas vidas senão tentarem ser felizes? “O absurdo nasce deste confronto entre o chamamento humano e o desrazoável silêncio do mundo.”³⁶⁰ Diante do som ensurdecido desse silêncio povoam nos

³⁵⁸ Ibid., 29.

³⁵⁹ Ibid., 125.

³⁶⁰ Ibid., 37.

mais diversos Estados milhões de *homines sacri*, e Sísifo continua a rolar a pedra, parece confundir-se com ela. Há uma cisão, uma fratura entre o homem e o mundo, entre o homem diante de si mesmo e de outrem. “Não há sol sem sombra e é preciso conhecer a noite”,³⁶¹ resta a Sísifo o tempo que resta para buscar a felicidade em um mundo absurdo. Aceitar a absurdidade da vida é a forma de compreendê-la e vivê-la.

Um dia vem, no entanto, e o homem constata ou diz que tem trinta anos. Afirma assim a sua juventude. Mas, ao mesmo tempo situa-se em relação ao tempo. Toma aí o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que confessa ter de percorrer. Pertence ao tempo, e reconhece nesse horror que o empolga o seu pior inimigo. Amanhã, ele desejava amanhã quando todo o seu ser e lhe devia recusar. Essa revolta da carne é o absurdo.³⁶²

Para Jean-Paul Sartre o sentimento que configura o despertar da consciência de si, do ser-para-si ocorre pela náusea, a angústia. À diferença do pensamento de Camus, a angústia é uma forma de ponto de chegada da trajetória percorrida pelo homem em busca de um sentido. Não há sentido. Existe uma oposição dialética entre o ser-para-si e o ser-em-si – aquilo que é, incriado, a pura contingência, a realidade bruta.

Há muitas pessoas passeando à beira-mar, virando para o mar rostos primaveris, poéticos; é por causa do sol; estão em festa. Há mulheres de claro que colocaram seu vestido da última primavera; passam esguias e brancas como luvas de pelica; há também rapazotes que frequentam o liceu, a escola de comércio, velhos com condecorações. Eles não se conhecem, mas se olham com ar de conivência, porque o dia está bonito e porque todos eles são homens. Os homens se abraçam, sem se conhecer, nos dias de declaração de guerra, sorriem-se a cada primavera. Um padre avança a passos lentos lendo o breviário. De quando em quando levanta a cabeça e olha para o mar com aprovação: também o mar é um breviário, fala de Deus. Cores suaves, perfumes suaves, almas de primavera. “O dia está lindo, o

³⁶¹ Ibid., 128.

³⁶² Ibid., 25.

mar está verde, prefiro esse frio seco à umidade”. Poetas! Se pegasse um pelas lapelas de seu casaco e lhe dissesse: “Ajude-me!”, ele pensaria: “O que significa esse caranguejo?” e fugiria, deixando seu casaco em minhas mãos.³⁶³

Existe uma linha divisória entre o mundo de si e o mundo de outrem, o interdito que impede uma efetiva intersubjetividade, são relações aditivas. Cada um é visto pelo olhar do outro, existe uma incomunicabilidade essencial, onde cada um é forçado a reduzir-se para penetrar no mundo de outro. A autoconsciência não é suficiente para o estabelecimento de uma relação intersubjetiva, somente se existe em relação aos outros em uma interdição por meio do sentimento do absurdo e da irracionalidade da vida. A busca de felicidade, de entusiasmo pela vida é impossível diante da angústia em que a própria vida é desvelada à percepção humana. Para Camus, na peça *Núpcias*, apesar da inevitabilidade da morte, viver é não desperdiçar cada momento, a vida é para ser conduzida sob a luz: “(...) este sol, este mar, meu coração saltitante de juventude, meu corpo com sabor de sal e o imenso cenário onde a ternura e a glória se reencontram no amarelo e no azul”.³⁶⁴

A felicidade é possível por meio de uma sacralização do mundo natural, da possibilidade de um sentido na relação do homem consigo, com a natureza, o seu mundo interior e o mundo sensível. Entretanto, as núpcias dão lugar à revolta, pois existe um fosso entre o homem e o outro, uma lacuna essencial, no fundo o homem é um estrangeiro.

Se reconhecermos que todo o poder desta noção reside na maneira como ela se choca com as nossas esperanças elementares, se reconhecermos que o absurdo exige, para permanecer, o nosso não-consentimento, veremos então muito bem

³⁶³ Jean-Paul Sartre, *A Náusea*, 183-184.

³⁶⁴ Albert Camus, *Noces: Essais* (Paris: Gallimard, 1965a), 58. Citado por Danilo Rodrigues Pimenta, “O absurdo camusiano em O Mito de Sísifo”, em *Revista Jangada*, 52-67. Consultado em 20 de maio de 2016.

que ele perdeu o verdadeiro rosto, o seu caráter humano e relativo, para entrar numa eternidade ao mesmo tempo incompreensível e satisfatória. Se há absurdo, é no universo do homem.³⁶⁵

Agamben analisa a condição humana na perspectiva da filosofia política, e também para além dela, à medida que abre um leque de questionamentos éticos sobre o ser humano e sobre ser humano. Os pensamentos de Camus e Agamben convergem na percepção da condição paradoxal do ser humano que possui miséria e grandeza. Há um encontro entre Sísifo e o *homo sacer*, condenados ao trabalho forçado, estrangeiros no mundo que habitam, incluídos pela exclusão por aqueles que detêm a soberania e o poder decisório sobre as suas vidas. Entretanto, Sísifo e o *homo sacer* não desistem da busca de liberdade, de felicidade. Em Camus e Agamben não há uma distinção definitiva entre a filosofia e a arte, o ensaio e a literatura, a ética e a poética. À diferença da obra camusiana, que se dedica a uma imersão na ideia da natureza humana em um sentido antropológico, Agamben aprofunda a questão da condição humana no contexto da biopolítica, que tem o campo como a excelência do estado de exceção. Camus aprofunda as questões relacionadas ao absurdo, a revolta, a condição humana em crise, e a pergunta essencial por um sentido: “O fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a essa certeza nunca estará cheio. Serei para sempre estranho a mim mesmo”.³⁶⁶ A tragédia humana decorre da constatação de sua inexorável mortalidade, é parte essencial de natureza absurda do homem, independente do seu consentimento. Não há esperança, pois há o absurdo.

Um homem que se torna consciente do absurdo fica-lhe ligado para todo o sempre. O homem sem esperança e consciente disso, já não pertence ao futuro. Isso está na ordem natural das coisas, que ele faça esforços para escapar ao universo

³⁶⁵ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 43-44.

³⁶⁶ *Ibid.*, 29.

de que é o criador. Tudo o que atrás ficou dito, só tem sido justamente em consideração deste paradoxo.³⁶⁷

Entretanto, o absurdo é o ponto zero e de partida na busca de um sentido por meio do despertar da consciência. Da mesma forma, a existência do *homo sacer* não deve ser o fim de uma relação assimétrica de poder, mas o começo de uma mudança nessa relação, nessa interdição. É preciso despertar, “Viver é fazer viver o absurdo.”³⁶⁸ Tanto Sísifo como o *homo sacer* devem questionar, por meio da consciência desperta, sobre a possibilidade de sair do fosso, da vida que parece carecer de sentido, de um mundo automatizado, diante do poder imperioso do *homo economicus*.

Viver uma experiência, um destino, é aceitar plenamente. Ora, não viveremos esse destino, sabendo-o absurdo, se não fizermos tudo por mantermos, diante de nós, este absurdo aclarado pela consciência.³⁶⁹

Quais são as consequências da descoberta do absurdo de existir? A vida vale a pena ser vivida? Não se pode esperar que o futuro traga as respostas, a resposta para o enigma de viver somente pode ser buscada no presente, na efemeridade do instante, pois o tempo se esvai e o amanhã é feito de morte. Se o homem é um ser para a morte, é também um ser para a vida. A morte não se revela, ela se instala definitivamente em algum momento da vida do homem. É a constatação da mortalidade que pode levar o homem a tomar consciência da importância de seu viver. Se a busca da felicidade é marcada pela eterna incompletude, a consciência do absurdo marca o início da procura de um conteúdo para o tempo de vida. Para Camus, assim como Sísifo não se separa de sua pedra, a felicidade e o absurdo não podem ser separados. Tanto a felicidade pode brotar do

³⁶⁷ Ibid., 41.

³⁶⁸ Ibid., 59.

³⁶⁹ Ibid., 59.

absurdo como pode o sentimento do absurdo surgir da felicidade. Sísifo, embora tenha burlado a morte, e por isso tenha sido condenado, bem sabe de sua mortalidade. A questão é o que fazer de sua vida, de seu destino. A felicidade pode ou não ser encontrada durante o seu longo e doloroso caminho. Ele não pode desistir, pois possui liberdade de ação, como entrelinhas no limite entre viver e morrer, é o ponto de intersecção. Não existe liberdade eterna, mas a liberdade existe. Deriva desse poder viver apesar da absurdidade da existência, a maior demonstração de buscar uma vida feliz, de viver, e não apenas existir, sem futuro e sem esperança, e consciente do tempo que resta. Esse percurso é um caminho solitário. Tanto nascer como morrer são formas de expressar a solidão de um homem. É durante o caminho que, ao dar-se conta do absurdo de existir, o homem pode atribuir um sentido à sua vida, e ir em busca da felicidade. Segundo Mathias, como nada mais resta, a felicidade é a única realidade palpável, “É aliás este permanente pressentimento da morte que dá à liberdade camusiana todo o seu excepcional significado.”³⁷⁰

É preciso me perdoar estas imprudências; eu não sabia o que estava fazendo. Não sabia que a liberdade não é uma recompensa, nem uma condecoração que se comemora com champanha. Nem, aliás, um presente, uma caixa de chocolates de dar água na boca. Oh, não, é um encargo, pelo contrário, é uma corrida de fundo, bem solitária, bem extenuante. Nada de champanha, nada de amigos que ergam sua taça, olhando-nos com ternura. Sozinhos numa sala sombria, sozinhos nos bancos dos réus, perante os juízes, e sozinhos para decidir, perante nós mesmos ou perante o julgamento dos outros. No final de toda liberdade, há uma sentença; eis por que a liberdade é pesada demais, sobretudo quando se sofre de febre, ou nos sentimos mal, ou não amamos mais ninguém.³⁷¹

Assim como Clamence, de *A queda*, também Sísifo e o *homo sacer* buscam um sentido para suas vidas. É possível ser feliz, apesar de sua mortalidade? Nas

³⁷⁰ Marcello Duarte Mathias, *A felicidade em Albert Camus* (Alfragide: Dom Quixote, 2013), 39.

³⁷¹ Albert Camus, *A queda* (Rio de Janeiro, Record, 1982), 103.

reflexões de Clamence, ele afirma que “Os homens só se convencem das nossas razões, da nossa sinceridade e da gravidade de nossos sofrimentos, com a nossa morte.”³⁷² Entretanto, um homem ainda jovem está mudando de casa. Em meio à mudança, ele encontra um bilhete que havia escrito há dois anos. É meia folha de papel, e ele começa a ler aquele monte de rabiscos: Alice, Banco, florista, carruagens de aluguel, noivado, casa dos móveis, papel para forrar paredes, bilheteira da Ópera, Doutor L., farmácia, empresa funerária:

O que vinha depois não conseguia ler. Começa a fazer-se escuro na sua frente como deve suceder aos afogados já com os olhos debaixo d’água. (...) Já não havia mais nada! As cinzas tinham sido o fim de tudo, como sempre. Mas pegou no papel amarelecido pelo sol, beijou-o e meteu-o na algibeira do casaco. Em dois minutos tinha vivido completamente dois anos da sua vida. Já não ia curvado quando saiu; levava, pelo contrário, a cabeça bem erguida, como um homem feliz e orgulhoso, pois sentia-se possuir o que havia de mais belo em tudo aquilo.³⁷³

Neste conto sueco de Strindberg há dois protagonistas, o jovem homem e sua esposa Alice. Há duas vidas que ao longo de suas existências – boa parte compartilhadas buscaram ser felizes – e foram, dentro das possibilidades de suas vivências. A morte de Alice interrompeu esse percurso, do qual ficaram para esse homem as memórias dos anos passados em meia folha de papel, e a vida que segue. Ele sabe que sua morte também virá; mas sabe que é possível, na absurdidade da vida, estar feliz, sua vida não foi e não é em vão.

³⁷² Ibid., 59.

³⁷³ August Strindberg, “Meia folha de papel”, em *Antologia de contos suecos* (Lisboa: Portugal, s.d.).

CAPÍTULO 2

A vida? O sentido, o absurdo, a revolta

Até aqui tratava-se de saber se a vida devia ter um sentido para ser vivida. A partir daqui, pelo contrário, impõe-se-nos que ela será vivida até melhor por não ter sentido.

Albert Camus³⁷⁴

Os *grilos não cantam mais* é o primeiro livro de contos de Fernando Sabino. Narra as histórias de um menino que é vítima de uma injustiça, a primeira noite de um viúvo em sua total solidão, e sobre uma mulher que está passando por uma forte crise existencial. Por meio destas narrativas Sabino busca desnudar a alma humana, a humanidade por meio da liberdade de ação dentro dos limites da absurdidade da existência.

Arrastou a massa de água, negra e assustadora, se perdendo na escuridão. (O que haveria lá, que mistério o mar encerraria dentro de si?). Sentiu profundamente seu desamparo, tão só, tão perdida nas trevas. Aproximou-se e se debruçou no parapeito de pedra. Lá embaixo os vagalhões se quebravam espumando. Encheu-se de coragem. Era preciso. (Seus longos cabelos voam, agora, com a ventania que está soprando). De repente lhe vem uma vontade de viver um pouco mais aquela grande noite que se acabava. Sente uma saudade infinita (saudade de terras que nunca viu, de amigos que nunca teve). Escorre com o vento, vem da noite, vem

³⁷⁴ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 59.

não se sabe de onde. É esse vento que não para, que não cansa, como uma alma em desespero...³⁷⁵

Seria o suicídio a forma de dar fim à vida e à morte? A mulher em crise, no conto de Sabino, sente-se solitária, desamparada, em desespero. Não se sabe de onde brota, subitamente, um fio de vida, ainda há uma vontade de viver. O absurdo é o momento do dar-se conta do conflito entre a procura do ser humano por um sentido na vida, e a impossibilidade de encontrá-lo. Significa que não há algo previamente definido ou determinado, não há uma força maior espiritual a que se possa recorrer e resguardar-se. Segundo Camus, o suicídio não é uma solução. Aceitar o absurdo sem resignação é o meio para lidar com o próprio absurdo, com a própria vida. Não se pode ser absolutamente livre senão pela aceitação dos limites do absurdo. Somente pode ser livre enquanto humanamente possível. Segundo Camus, “o absurdo não liberta, amarra.”³⁷⁶ O homem absurdo não espera, não deposita no eterno o futuro que não virá; não há um salto de fé – que Camus denomina de suicídio filosófico. O homem absurdo se revolta contra essa esperança, é por não ter sentido que a vida pode ser vivida.

Encontra o mundo do sujeito indeterminado, mas mesmo aí o homem entra, doravante, com a sua revolta e a sua clarividência. Desaprendeu a esperança. Este inferno do presente é enfim o seu reino.³⁷⁷

Para Camus, a vida deve ser o motivo de estar no mundo, o suicídio não é solução, e nenhuma outra forma de dar fim à vida, como a pena de morte, por exemplo. A vida não é para ser abreviada. O suicídio, segundo Camus, é quando o homem “...avista o seu futuro e nele se precipita, no seu único e terrível

³⁷⁵ Fernando Sabino, *Os grilos não cantam mais* (Rio de Janeiro: Record, 1984), 156.

³⁷⁶ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 74.

³⁷⁷ *Ibid.*, 58.

futuro.”³⁷⁸ A vida é para começar e recomeçar a ser vivida em meio ao paradoxo do absurdo, da certeza que haverá um fim. Por meio da liberdade de ação, o homem pode sentir a sua própria liberdade, e renunciar a ela, resignar-se, é desistir da vida. Por essa razão, o que o homem pode fazer é revoltar-se, estar consciente de que por meio da revolta se pode ultrapassar o absurdo, no sentido de não perder-se nele. É recusar a morte enquanto é possível viver. A revolta é esse passo, fundamental, para compreender o sentido da falta de sentido do absurdo que é viver para morrer.

Tiro assim do absurdo três consequências, que são a minha revolta, a minha liberdade e a minha paixão. Pelo jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite à morte – e recuso o suicídio.³⁷⁹

Ao revoltar-se, Sísifo descobre que ele é dono de seus dias, cada dia a rolar a pedra, com dor, com alegria, importa o seu esforço, a sua resistência, a sua consciência. Sísifo é livre para soltar a pedra, mas ele não a solta. Sísifo é livre para renunciar, mas ele não renuncia. Sísifo sabe do absurdo de sua condição, e por isso ele está liberto, e revolta-se.

O absurdo é a sua tensão mais extrema, a que ele mantém constantemente com um esforço solitário, porque sabe que nessa consciência e nessa revolta do dia-a-dia testemunha a sua única verdade, que é o desafio.³⁸⁰

A aceitação do absurdo acontece mediante a liberdade de ação, a paixão e a revolta. A liberdade é o modo pelo qual o ser humano faz escolhas, em sua solitária jornada; a paixão é o modo pelo qual se vive, ao atribuir um sentido à vida absurda; e a revolta é essa constatação, dar-se conta da condição humana, e estar em constante embate diante dessa condição. O homem absurdo assim se

³⁷⁸ Ibid., 60.

³⁷⁹ Ibid., 68.

³⁸⁰ Ibid., 61.

torna, quando consciente de sua situação no mundo, e guia-se por sua integridade – em ser honesto consigo, em suas motivações e decisões. Não significa que não há limites, ou que tudo é permitido; pelo contrário, o homem necessita encontrar uma razão para o que não tem justificação. Em um dos contos de *O exílio e o reino*, Jonas é um pintor muito bem-sucedido, acreditando que a sorte está sempre ao seu lado. Tem uma dedicada esposa, filhos, o melhor amigo, admiradores e seguidores de seu trabalho, além da fama que vem com as críticas positivas sobre suas obras. Mas nada disso é suficiente para Jonas. Não foi a sorte que o deixou, foi ele que passou a deixar-se à deriva, suas emoções, sua visão sobre a vida e sobre tudo e todos que o circundam. Jonas ficou bloqueado para pintar, “Pensava na pintura, na sua vocação, e ficava estático em vez de trabalhar.”³⁸¹ Abandonou a pintura por um longo período, e sentia-se incomodado, pela primeira vez na vida, com as pessoas em seu entorno. Não encontrava uma explicação. Um dia, de repente, pediu uma tela e pôs-se a trabalhar, e assim ficou por dias a fio. Estava muito magro, enfraquecido, doente, mas descobriu que estava feliz.

Colocara a tela encostada à parede, e, esgotado, sentara-se esperando, de mãos abertas nos joelhos. Dizia a si mesmo que não trabalharia mais. Era feliz. Ouviu o murmúrio das crianças, o burburinho da água, o tilintar da loiça. Louise falava. (...) No outro quarto, Rateau observava a tela, inteiramente branca, apenas com uma inscrição no meio, em caracteres minúsculos. Era uma palavra que se podia decifrar, talvez fosse solitário em vez de solidário.³⁸²

Camus afirma que “O sentimento do absurdo pode esbofetear qualquer homem, à esquina de qualquer rua. Em si mesmo, na sua nudez desoladora, na sua luz sem esplendor, é inapreensível”.³⁸³ Alguns ainda não têm consciência

³⁸¹ Albert Camus, *O exílio e o reino* (Lisboa: Livros do Brasil, 1969), 156.

³⁸² *Ibid*, 170-171.

³⁸³ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 22.

para seguirem em direção à revolta. Existem os que se consomem em atitudes desmesuradas, em uma paixão inútil, procurando ultrapassar o limite da exaustão ao extremo. Camus apresenta três arquétipos do homem absurdo, cientes de sua insignificância: O arquétipo do Don Juan, o sedutor colecionador de experiências amorosas, conquistas medidas em um mesmo padrão quantitativo, a busca pelo amor inumerável: “Coleccionar é ser capaz de viver do seu passado. Mas ele recusa a saudade, essa outra forma de esperança. Não sabe olhar os retratos.”³⁸⁴ O Ator, pela sua habilidade de encarnar vivências, experiências de outros papéis, é o fingidor que encarna personagens. Retrata a efemeridade da fama, da vida: “O actor escolheu, pois, a glória inumerável, a que se consagra e a que se experimenta. De que tudo deve morrer um dia, é ele quem tira a melhor conclusão.”³⁸⁵ O conquistador, que procura experiências na ação, consciente de que nada é para sempre. O destino absurdo é trágico quando apenas em raros momentos ele se torna consciente: “Não procuro nem nostalgia, nem amargura: só quero ver claro.”³⁸⁶

Don Juan, o ator e o conquistador são figuras que ilustram vidas em sua absurdidade. Há um tempo de vida, a liberdade tem os freios do limite do tempo. Sem futuro, resta a revolta, sem sentido, resta a consciência para buscar um sentido. Não há futuro, somente o presente. Don Juan vive o momento como se não houvesse amanhã, ele repete indefinidamente o amor sem futuro. Ele não sente o amor, pois o amor não o preenche, não há esperança. Como não há um sentido, amar para Don Juan significa ir ao encontro da total ausência, que ele procura preencher em cada conquista, em sua coleção de experiências quantitativas. Ele busca a satisfação na conquista, em desejar mais, repetir as suas experiências,

³⁸⁴ Ibid., 78.

³⁸⁵ Ibid., 84.

³⁸⁶ Ibid., 90-91.

amores passageiros, pois tudo passa. Seu amor é perecível, a felicidade é perecível, a vida é perecível. E é tudo. “Se amar fosse o bastante, as coisas seriam simples demais. Quanto mais amamos, mais o absurdo se consolida.”³⁸⁷

O ator desnuda no palco a glória quantitativa a cada apresentação, cada incorporação de um novo personagem. Ele sabe que não é ele, ele não sabe quem é ele, e está consciente disso cada vez que diante da plateia vive o momento fugaz e irrepitível. No momento de sua apresentação ele encarna várias e diferentes possibilidades de formas de vida. Sua vida absurda se desnuda no palco. Assim como Don Juan, o ator repete gestos, cenas, falas, em busca de sua melhor atuação, sem nunca encontrá-la. Ficaré para a próxima cena, a próxima peça, a próxima máscara. “Quanto mais vidas diferentes viveu, melhor se separa delas. Vem o tempo que é necessário morrer para o palco e para o mundo.”³⁸⁸

O conquistador sabe que não adianta realizar suas vitórias, não é suficiente. Ele sabe de suas qualidades, de seu espírito de luta, um embate constante que termina em uma conquista para começar outra. Ele sabe que seu protesto e sua revolta não reverterão a conquista final, que não será sua. Ele luta sabendo *a priori* que, mesmo sendo vencedor, será um perdedor. “Vem sempre um tempo em que é preciso escolher entre a contemplação e a acção. Isso chama-se tornarmo-nos um homem e implica um sofrimento terrível.”³⁸⁹

As figuras de Don Juan, do ator e do conquistador têm em comum a busca de uma coleção interminável – de seduções, de apresentações, de vitórias –, em uma quantidade inumerável até exaurir o limite. Trata-se de uma ética da quantidade, onde buscam esgotar em suas vivências o que a vida absurda não lhes permitirá experimentar. Não há amor eterno, não há a melhor atuação, não há a

³⁸⁷ Ibid., 76.

³⁸⁸ Ibid., 88.

³⁸⁹ Ibid., 90.

vitória final. São fragmentos de momentos vividos, de glórias momentâneas, de lutas libertadoras. Para eles existe o limite, e para o limite existem as suas respostas por meio do protesto, da revolta. Todos eles, assim como Sísifo, como o jovem homem viúvo e a mulher suicida são revoltados pela sua condição de não ter domínio sobre o tempo, sobre a vida, sobre nada. Eles negam a sua condição, as limitações que lhes são impostas, todos têm motivo para se rebelar. Sísifo, o rebelde que desafiou os deuses e a morte, sabe de sua condição finita, de sua mortalidade. Mas Sísifo se revolta, faz um sacrifício eterno em nome de um futuro sem futuro. Sísifo, humilhado pelos deuses, não aceita essa humilhação, e faz subir a enorme pedra pois em cada rolar poderá mudar o seu destino. A morte ainda não o alcançou, e ele não desiste de viver. Mas que sentido tem esse viver? Por que se revoltar diante do absurdo? Porque ao saber e tem consciência, Sísifo se liberta.

A grandeza mudou de campo. Está agora no protesto e no sacrifício sem futuro (...). A vitória seria desejável. Mas só há uma vitória, e essa é eterna. É a que nunca terei. É nisso que tropeço e é a isso que me agarro. Uma revolução realiza-se sempre contra os deuses, a começar pela de Prometeu, o primeiro dos conquistadores modernos. É uma reivindicação do homem contra o seu destino (...) em face da contradição essencial, sustento a minha humana contradição. Instalo a minha lucidez no meio do que a nega. Exalto o homem diante do que o esmaga, e a minha liberdade, a minha revolta e a minha paixão reúnem-se então nessa tensão, nessa clarividência e nessa repetição desmesurada.³⁹⁰

A revolta demonstra que o homem não se conforma com a sua condição de mortalidade, e por isso busca libertar-se por meio do reconhecimento de seus direitos, de sua dignidade, e também de alteridade ao reconhecer no outro os mesmos direitos e a mesma dignidade. É preciso imaginar Sísifo feliz, e todos felizes. O homem revoltado vive uma ilusão? Não há liberdade sem limites e sem

³⁹⁰ Ibid., 92-93.

respeito pela liberdade de outrem. Desta forma, a liberdade em Camus não expressa um niilismo, mas é uma revolta consciente pela afirmação concreta da liberdade humana. Diferentemente da ética da quantidade, baseada na acumulação de experiências de vida, a ética da revolta é pautada na busca do sentido da vida, que somente pode ser compreendido na alteridade, no reconhecimento do valor da vida. Desse modo, rejeita as revoluções que em nome de uma determinada ideologia causam atrocidades contra o ser humano, a sua dignidade, e a própria vida. Camus exemplifica com os regimes totalitários do século XX, que não somente por meio da ação, mas também pelo direito buscaram justificar o injustificável, cometeram crimes com premeditação e uma pretensa legitimação por meio de uma ideologia. Esta é mais uma convergência entre o pensamento de Camus e Agamben, em que o campo é o local de consumação do estado de exceção, com a desumanização do humano, e o *Muselmann* é o maior testemunho de uma revolta necessária contra uma ideologia pautada em violência e crueldade. Como justificar uma alegada busca de conquista territorial, de uma soberania que usurpa de seu poder, com uma pretensão totalitária de supremacia – nacional, étnica, racial, política, econômica, social?

Uma das únicas posições filosóficas coerentes é, assim, a revolta. Ela é um confronto perpétuo do homem e da sua própria obscuridade. É a exigência de uma impossível transparência.³⁹¹

³⁹¹ Ibid., 59.

CAPÍTULO 3

A racionalidade e a irracionalidade do homem no mundo

E ainda sei que não posso conciliar estas duas certezas, o meu apetite de absoluto e de unidade, e a irreducibilidade deste mundo a um princípio racional e razoável.

Albert Camus³⁹²

Em contraposição à eterna repetição de conquistas amorosas, encenações gloriosas e conquistas estrondosas que constituem uma ética da quantidade, em Sísifo há uma eterna repetição que lhe foi imposta, mas ao mesmo tempo foi por ele procurada no momento em que lançou o desafio. Homem mortal e livre, revoltou-se contra o absurdo de seu destino. Embora repetidamente levante a pedra, cada vez com mais dor e sofrimento, Sísifo é triturado pelo mundo e liberto pelos seus direitos, pela sua persistência em viver: “Conhece as suas servidões e ilustra-as. Morrerá ao mesmo tempo que esse corpo. Mas em sabê-lo consiste a sua liberdade.”³⁹³ A ética da revolta consiste em defender a vida e vive-la, sabendo que carece de sentido, de normas morais, de uma escala de valores. Não se trata de o homem ser a medida de todas as coisas; trata-se de o homem se conscientizar de que é preciso viver sabendo que a vida é absurda, a liberdade é

³⁹² Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 57.

³⁹³ *Ibid.*, 92.

absurda, pois a morte termina com tudo. E embora ele saiba dessa condição, o seu ponto de partida é o irracional, não há racionalidade no absurdo, por isso a consciência é o despertar para dar forma aos sentimentos irracionais, que são para Camus formas de tentar se aproximar do inacessível sentimento do absurdo, por meio de relações fraternais, solidárias, da alteridade, da arte. Conforme Camus, “Para um espírito absurdo a razão é vã, mas não há nada para além da razão.”³⁹⁴ Sempre se chega ao absurdo, pela razão e pela sensibilidade.

É vão negar absolutamente a razão. Ela tem a sua ordem, na qual é eficaz. É a da experiência humana. Por isso mesmo queremos tornar tudo claro. Se o não conseguirmos, se o absurdo nasce dessa ocasião, é justamente no encontro dessa razão, eficaz, mas limitada, e do irracional, sempre renascente.³⁹⁵

Segundo Mathias, a obra de Camus se caracteriza por uma “incessante interrogação de ordem ética, a sua obra ensaística é toda ela uma longa caminhada em demanda de um novo humanismo, à escala do homem e fora de qualquer salvação religiosa.”³⁹⁶ Existe um horizonte utópico em sua visão de homem, precisamente pela falta de futuro, de esperança, mas pelo ideal de uma justiça ideal em meio ao mundo desumanizado e desertificado. Nas palavras de Camus,

Há a história, mas há também outra coisa, a simples felicidade, a paixão dos seres, a beleza natural. Também estas são raízes que a história ignora, e a Europa, porque as perdeu, é hoje um deserto.³⁹⁷

Este horizonte utópico – que não é mencionado por Camus – é uma livre interpretação da visão camusiana sobre o homem no mundo, na relação paradoxal em que, ao contrário do interdito que predomina no pensamento sartreano,

³⁹⁴ Ibid., 44.

³⁹⁵ Ibid., 44.

³⁹⁶ Marcello Duarte Mathias, *A felicidade em Albert Camus*, (Alfragide: Dom Quixote, 2013), 21.

³⁹⁷ Citado por Marcello Duarte Mathias, Ibid., 22.

encontra-se no limiar do viver ou deixar de viver em um mundo absurdo. Para Camus, o verdadeiro conhecimento não é apreensível pelas explicações científicas, pela racionalidade, abstrações. O mundo é concreto e palpável por meio de metáforas, de emoções, de sentimentos, de ações em que se pode sentir o gosto, o prazer, a paixão, o reconhecimento de todos os seres, de todas as coisas, de si mesmo. O mundo não pode ser reduzido a um princípio racional, embora seja por meio da razão que se buscam as respostas para tudo. As histórias são contadas por meio de metáforas, pois se o mundo é absurdo, a razão universal, prática ou moral, e o determinismo não alimentam o espírito humano. O que move o espírito humano é a paixão por viver. Mas está o homem preparado para, verdadeiramente, viver no mundo com os seus irracionalismos?

A partir do momento em que foi reconhecido, o absurdo é uma paixão, a mais lancinante de todas. Mas o problema está em saber se podemos viver com as nossas paixões, se podemos aceitar a sua lei profunda, que é a de queimar o coração que elas ao mesmo tempo exaltam.³⁹⁸

Uma das maiores questões apontadas por Camus se refere à falta de clareza nos homens, no mundo. Se houvesse clareza, uma transparência cristalina que explicasse, tudo estaria a salvo. Não é possível, entretanto, decifrar o mundo somente pela razão. O que existe é a nostalgia da unidade, a busca de entendimento por meio da razão, e por meio dela reconhece a irracionalidade. Existe uma contradição permanente entre Sísifo e a pedra, entre “a nostalgia da unidade, esse universo disperso e a contradição que os acorrenta.”³⁹⁹ Segundo Almeida, é no domínio do não-racional que se manifestam as emoções, os valores, os domínios da ética e da estética: “Quer dizer, o ser humano é, mais do que um animal

³⁹⁸ Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, 32.

³⁹⁹ *Ibid.*, 55.

racional, um animal emocional.”⁴⁰⁰ Em convergência com o pensamento de Camus, Almeida afirma que a racionalidade é muitas vezes a racionalização como forma de tentar justificar o que não é justificável por meio da razão. O que é possível estabelecer por meio da razão é a articulação de emoções e de valores em uma conversação com a lógica. Mas “os nossos valores últimos não pertencem ao domínio do racional. Simplesmente, são, existem, estão lá.”⁴⁰¹

Na vida de um ser humano, os ideais e os valores são uma realidade fundamental. Nada é feito se não queremos fazer alguma coisa, quaisquer que sejam os motivos, e isso quer que estejamos conscientes ou não de ser esse o nosso querer.⁴⁰²

De outra parte, na visão de Arendt, nos animais existem os instintos inatos – nutritivo, sexual, agressivo – natural ou reativo, enquanto o homem se caracteriza por ser um animal racional e pelo domínio dos conhecimentos da ciência e da técnica. Arendt afirma que é por meio da razão que o homem pode se transformar em um ser perigosamente “irracional”, pela razão intrínseca existente entre a razão e o instinto no ser humano. Há, portanto, que diferenciar a irracionalidade no que se refere aos sentimentos e emoções que podem levar o homem a conduzir o seu destino ao longo de sua historicidade, mas há também o perigo da “razão irracional”, no sentido de transformar-se em fanatismo e ações de violência e terror. Para Camus, toda busca pela totalidade e unificação são manifestações de ideologia, de terrorismo, da imposição de verdades – o fanatismo. Ambas devem ser combatidas por meio da filosofia. A afirmação absoluta e a negação absoluta são o contrário da ética da revolta, que busca o equilíbrio constante até o inexorável fim com a morte. Mas quando a “revolta” leva aos atos de matar, de pôr fim à vida humana, então deixa de haver toda ética para se transformar

⁴⁰⁰ Onésimo Teotónio Almeida, *Utopias em dói menor* (Lisboa: Gradiva, 2012), 68.

⁴⁰¹ *Ibid.*, 68.

⁴⁰² *Ibid.*

em totalitarismo e terrorismo.⁴⁰³ A esse respeito, Arendt cita Fanon, para quem “Ao ser admitido na comunidade da violência, o homem sucumbirá no fascínio tóxico da prática da violência que reúne os homens no mesmo todo, cada indivíduo forma um elo de violência da grande cadeia.”⁴⁰⁴ Para compreender a irracionalidade no mundo, é necessário saber que é pelo uso da razão que o homem pode tomar desde as melhores até as piores decisões sobre sua vida e a de outrem. Mas esse processo não é totalmente racional, envolve sentimentos, emoções, instintos e a falta de explicação para tudo o que está além de sua compreensão. A vida é irracional e inapreensível. Por meio do absurdo e da revolta – em uma percepção tanto existencial como política – o homem pode libertar-se e viver a vida, nos momentos felizes que forem possíveis. De qualquer forma, a morte é igualmente inapreensível e inescapável, no sentido de que é necessário viver o agora.

A morte, quer como fato atual, quer como consciência interior que cada um tem de sua mortalidade, talvez seja a mais antipolítica de todas as experiências. Significa que desapareceremos do mundo das aparências e que deixaremos a companhia dos nossos companheiros de humanidade, que são a condição de toda a política.⁴⁰⁵

A morte, para Arendt, tem duas formas de ser experienciada. Em termos de um coletivo, do homem inserido em uma comunidade política, a imortalidade potencial do grupo em que vive acontece por meio do perpétuo morrer de cada membro dessa comunidade, e é aí que reside a sua imortalidade potencial. Mas a morte de cada indivíduo significa o ponto extremo da solidão e da impotência. É o seu fim.

⁴⁰³ Para Camus, o nazismo é a maior demonstração de uma doutrina de ódio, racismo e assassinatos, de imposição de uma ideologia que levou ao cometimento de atrocidades e genocídio. Aqui, não há revolta, mas violência e terror.

⁴⁰⁴ Frantz Fanon, em Hannah Arendt, *Sobre a violência*. 73.

⁴⁰⁵ Hannah Arendt, *Sobre a violência*. 73

CAPÍTULO 4

O homem autêntico

Queria ficar sozinho. Sem mim. Quero dizer sem este eu que eu julgava conhecer. Sozinho com um certo estrangeiro de que sentia obscuramente não me poder já separar e que não era ninguém senão eu próprio: o estrangeiro inseparável de mim mesmo.

Luigi Pirandello⁴⁰⁶

A metáfora é um acontecimento do discurso cuja finalidade é dar um sentido inovador que possa recriar a ordem do mundo e da existência. A utopia enquanto metáfora é a transgressão ética de uma ordem semântica – educativa, social, política. Redescreve a realidade de modo simbólico com o uso e o poder da imaginação em um tempo ucrônico que interfere em uma ordem constituída em um determinado tempo crônico, no contexto social, histórico, político de uma determinada época. A utopia enquanto realidade metafórica é inovação do sentido, de agir sobre o real para criar novas realidades, transformar as existentes.

Se eu fosse árvore entre árvores..., esta vida teria um sentido, ou melhor este problema é que não o teria, porque eu faria parte deste mundo, seria este mundo ao qual agora me oponho, com toda a minha consciência...⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Luigi Pirandello, em Marcello Duarte Mathias, *A felicidade em Albert Camus*, 91.

⁴⁰⁷ Albert Camus, *O Estrangeiro* (Lisboa: Livros do Brasil, s.d.), 11.

O Estrangeiro é um romance escrito por Albert Camus em 1942, com introdução de Jean-Paul Sartre. A força da imaginação e da metáfora invadem as páginas do texto e do subtexto para contar a história de um homem sem importância chamado Mersault. Um homem absurdamente autêntico. A história de Mersault carrega a força do simbolismo, da alegoria – na relação homem-mundo, consigo, com outrem, com a vida. O homem é lançado ao absurdo, é o exílio do estrangeiro no mundo.

Num universo subitamente privado de ilusões e de luzes, o homem sente-se um estrangeiro. Tal exílio é sem recurso, visto que está privado das recordações de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida.⁴⁰⁸

Fatalidade, dor, mal, tudo vem na mesma proporção ou em proporções desmedidas, pois a vida deve ser vivida pelo que ela é, sem recorrer à esperança. O absurdo é a busca de um sentido para viver em uma realidade sem sentido. São múltiplos mundos possíveis, visões de mundo, modos de vida. A consciência e a sensibilidade singularizam a existência, questionam e buscam um sentido. Segundo Sartre,

(...) para ele não se trata, com efeito, de colecionar máximas pessimistas. Certo é que o absurdo não está no homem nem no mundo, se tomarmos separadamente; mas, como é o caráter essencial do homem “estar-no-mundo”, o absurdo é, em suma, unitário com a condição humana.⁴⁰⁹

De um lado o dever, de outro, as circunstâncias. E no meio e no cerne, o homem que racionaliza, sente, existe, que se projeta. Para viver é necessário conferir um sentido ético à existência. A autenticidade revela-se ou fica oprimida pelo contexto social, político, diante dos juízos, julgamentos, as punições. As leis

⁴⁰⁸ Jean-Paul Sartre, em Albert Camus, *O Estrangeiro*, 11.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 10.

são justas? A justiça limita-se às leis? Mérsault é o estrangeiro porque é estranho entre os seus, porque é estranho para si. Ao longo do romance Mérsault vai se descobrindo em seu monólogo interior.

A mãe de Mérsault morreu. Ele recebeu um telegrama do asilo que resumiu em sete palavras uma existência: “Sua mãe falecida. Enterro amanhã. Sentidos pêsames”. Compareceu ao velório, parecia estar sentindo tédio e indiferença, em contraste com o sofrimento exposto dos colegas de asilo onde sua mãe morava. Mérsault não parece se compadecer com a sua morte, há uma falta de emoção, um embrutecimento em sua vida, em suas ações cotidianas. Age com indiferença. É assim que se relaciona com a amante Maria, com o amigo Raymond, em meio ao desapego – e a indiferença. Mérsault sabe que tudo pode ser inútil, absurdo, sem sentido.

Foi preso por matar um homem, um árabe – alegando que foi por causa do sol. Elemento primordial na natureza e para a existência humana, o sol cumpre aqui o sentido metafórico de mostrar que independente do que acontecer com a vida do homem – um funeral, um crime, uma tragédia, um passeio na praia – a natureza continua com o seu próprio ciclo. Para o homem resta a impotência diante da absurdidade da vida e do que vem, a morte, em suas múltiplas formas de acontecer. Mérsault não cometeu o crime por vingança ou por legítima defesa. Sabia de sua culpa, mas sentia-se inocente, para além dos conceitos de justiça, e nutria esperança em sua absolvição. Entretanto, seu julgamento foi pelo crime que cometeu ou por que não chorou no enterro da mãe? Foi condenado por não expressar emoções, por não se ajustar à sociedade, por não acreditar em Deus, por não parecer ser humano. “Há dias em que... encontramos como uma estranha aquela que amamos. (...) O estranho que, em certos segundos, vem ao nosso

encontro num espelho.”⁴¹⁰ Foi condenado à morte. Seria porque não fez o que dele se esperava? A execução da sentença: Mérsault foi acusado de matar por razões fúteis. Disseram que o acusado não tinha alma, nada de humano. O presidente anunciou que lhe cortariam a cabeça em praça pública, em nome do povo francês. Mérsault foi chamado de insensível, alguém que não se enquadrava nos moldes da sociedade. Mérsault seria morto por outros homens como ele, eram eles que decidiriam sobre a sua vida e sua morte.

Ele foi executado em praça pública depois de receber vários questionamentos sobre valores morais. Ele disse o que pensava, o que sentia, e suas razões chocaram, e foi sentenciado por se expor, ou por não se omitir, por dizer o que lhe ia por dentro. Culpado de não ser e de não agir como os demais. Estrangeiro em terra de ilusões. Para Mérsault não havia mais esperança, senão a revolta e a sua final libertação. Antes de morrer, ele verificou que o defeito na guilhotina era não haver nenhuma possibilidade de salvação.

Como se essa grande cólera tivesse lavado de mim o mal, esvaziado de esperança, diante dessa noite carregada de signos e estrelas, eu me abria pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Ao percebê-la tão parecida a mim mesmo, tão fraternal, enfim, eu senti que havia sido feliz e que eu era feliz mais uma vez. Para que tudo fosse consumado, para que eu me sentisse menos só, restava-me apenas desejar que houvesse muitos espectadores no dia de minha execução e que eles me recebessem com gritos de ódio.⁴¹¹

Mérsault é o estrangeiro, cujos valores se desmoronam perante a ética da quantidade. É o homem absurdo, lançado no mundo, revoltado, “nada tem a justificar”. É inocente. Alguns vão amá-lo, outros vão odiá-lo. Vão querer julgar segundo as normas habituais. A história de Mérsault retrata a vida de um ser

⁴¹⁰ Albert Camus, *O Estrangeiro*, 11-12.

⁴¹¹ *Ibid.*, 225-226.

humano que entrou para as páginas de um livro a contar sua história, ao longo de sua vida, buscando preencher um sentido para a sua existência, até o fim. Enquanto essa história vai sendo contada, Mérsault é desvelado em sua caminhada solitária, seu exílio interior, a clausura própria de um ser que é livre. Onde estará o momento do encontro consigo próprio, se esse *outsider* sente-se intruso no mundo que vive, rodeado por outros intrusos solitários igualmente caminhantes e estrangeiros, uns para com os outros? O humano torna-se humano. Estranho diante de si, é um estrangeiro ao dar-se conta de que vive em um mundo de paradoxal proximidade e distância; é necessário buscar um auto-esclarecimento nas entranhas do que fica no subterrâneo de si. O dar-se conta do vazio, da lacuna, da falta de continuidade, da falta de permanência, o presságio do absurdo, é o divórcio, a deslocação. Mérsault corporifica a distância e ao mesmo tempo a lucidez diante desse universo de contrários que é estar no mundo, existir. Recusa ser o que é. Toma consciência da impossibilidade de uma unificação, toda tentativa é vã. O ser torna-se humano diante da compreensão dessa contradição, entre a desordem do mundo e a anarquia interior. Para Camus, quando o homem realmente toma consciência do absurdo, sente que a natureza não faz parte, é estranha a ele; não se pode experienciar nada além do que se vive, enquanto se vive. Esse desejo de uma unidade, de unificação diante da indiferença do mundo causa essa “revolta na carne”, este é o drama humano em toda a sua busca de humanidade, de sua autenticidade. O absurdo é o ponto de partida que ultrapassa a lógica, o homem absurdo está condenado a terminar o que não pode renunciar, com revolta, liberdade e paixão: “O Estrangeiro deve expor-nos abrupto em estado de mal-estar perante a inumanidade do homem.”⁴¹²

Havia duas coisas que nunca me saíam da cabeça: a madrugada da execução e o recurso da sentença. Não deixava, no entanto, de discutir comigo mesmo e de

⁴¹² Ibid., 29.

tentar pensar noutras coisas. Estendia-me, olhava através da janela, procurava interessar-me pelo que via. O céu tornava-se verde, a noite chegava. Voltava a fazer um esforço para mudar o curso dos meus pensamentos. Punha-me a escutar o coração. Não era capaz de imaginar que este barulho compassado que me acompanhava há tanto tempo podia um dia cessar. Mas tentava imaginar, não obstante, o segundo em que o bater do coração já se me não prolongaria na cabeça. Em vão.⁴¹³

Mérsault, ao escutar o seu coração, percebe que ele bate, logo, ele está vivo. Percebe também que para manter-se vivo a batida do coração não é suficiente. É preciso haver um sentido para manter-se vivo, em meio aos pensamentos, sentimentos, ao agir, contemplar. Esse dar-se conta que em Camus significa uma ética da revolta supõe a necessidade de um movimento pela transvaloração dos valores e ampliar as possibilidades do real. É afirmar-se na vida, porque somente pode haver futuro se tudo for feito no presente. Dar-se conta de que se é livre, mas não existe uma liberdade total, e existe a liberdade do outro. Dar-se conta que o absurdo humaniza o humano, devolve-lhe a capacidade de lutar, escolher, amar, defender o que é justo, encontrar a felicidade no mundo. Somente se poderá saber se vale a pena viver, se é digno viver, se buscar encontrar o sentido, encontrar a sua verdade no mundo. Porque com ou sem o homem o mundo já está, tudo continua a acontecer.

O sol caía quase a pique sobre a areia e o seu brilho no mar era insustentável. Já não estava ninguém na praia. Nas casas ao longo do planalto e que olhavam para o mar, ouvia-se o barulho de pratos e de talheres. Mal se respirava, nesse calor de rachar que subia ao chão.⁴¹⁴

Conforme observa Mathias, Mérsault é o caminhante de um longo e doloroso percurso de solidão, e também encontram-se nessa situação outros

⁴¹³ Ibid., 212-213.

⁴¹⁴ Ibid., 122.

personagens camusianos – Martha, Rieux, Clamence, Janine, “Veremos como a felicidade encarnará para todos eles não só a procura dessa identidade perdida, mas a única realidade palpável, a única finalidade legítima quando já nada mais resta.”⁴¹⁵ Mersault é estrangeiro em relação aos valores convencionais da sociedade, aos tecnicismos do mundo das leis. É estrangeiro porque se descobre na absurdidade da existência, vive um dia de cada vez sem esperança, sem expectativa e sem ambição.

Do fundo do meu futuro, durante toda esta vida absurda que eu levava, subira até mim, através dos anos que ainda não tinham chegado, um sopro obscuro, e esse sopro igualava na sua passagem tudo o que me propunha por anos, não mais reais, em que eu vivia. Que me importava a morte dos outros, o amor de uma mãe, que me importava o seu Deus, as vidas que se escolhem, os destinos que se elegem, já que um só destino podia eleger-me a mim próprio e, comigo, milhares de privilegiados que, diziam como ele, ser irmãos? Toda a gente era privilegiada. Só havia privilegiados. Também os outros seriam um dia condenados. Também ele seria um dia condenado. Que importava se, acusado de um crime, era executado por não ter chorado no enterro da minha mãe?⁴¹⁶

Deslocado em uma cotidianidade amorfa e repetitiva, Mersault não se propõe a explicar o inexplicável, tampouco justificar o injustificável. Em *O mito de Sísifo* se mostra o absurdo da existência, e em *O estrangeiro* revela-se o sentimento do absurdo ante a existência. Assim como o absurdo, Mersault não é bom e não é mau. É como é – em uma simultaneidade dos acontecimentos do tempo exterior e o tempo interior de Mersault, que ao longo de sua vida, e principalmente diante da proximidade de sua morte, desnuda-se em sua autenticidade. Segundo Mathias, é pela descoberta do absurdo que Mersault compreende que é assim, “a liberdade e a felicidade, incindíveis como os dois lados de um mesmo perfil,

⁴¹⁵ Marcello Duarte Mathias, *A felicidade em Albert Camus*, 39.

⁴¹⁶ Albert Camus, *O Estrangeiro*, 224.

ambas filhas dessa paixão de autenticidade que a tudo se entrega sem de nada desmerecer.”⁴¹⁷

Pela primeira vez, há muito tempo, pensei na minha mãe. Julguei ter compreendido porque é que, no fim de uma vida, arranjava um “noivo”, porque é que fingira recomeçar. Também lá em redor desse asilo onde as vidas se apagavam, a noite era como uma treva melancólica. Tão perto da morte, a minha mãe deve ter-se sentido libertada e pronta a tudo reviver. Ninguém, ninguém tinha o direito de chorar sobre ela. Também eu me sinto pronto a tudo reviver.⁴¹⁸

Assim como em sua teoria da absurdidade Camus refuta o relativismo e o niilismo, Charles Taylor chama a atenção para os dilemas da Modernidade, em que se vivencia uma crise moral e política. Existe um ponto em comum entre Camus e Taylor no que se refere a uma profunda reflexão sobre o homem e seu lugar no mundo – e que Agamben analisa sob uma perspectiva ético-política. Entretanto, Taylor destaca três mal-estares característicos das sociedades modernas ocidentais: o individualismo, a primazia da razão instrumental, e as estruturas ao nível político. As causas da primazia do individualismo são o desencantamento do mundo, a perda de horizontes e de uma visão mais abrangente da vida. Sobre a primazia da razão instrumental, Taylor declara que há uma inclinação maior para atingir a eficácia máxima por meio de uma relação de custo e benefício, servir-se de meios econômicos como forma de atingir o sucesso. Ao nível político, o ser humano fica comprimido por instituições e estruturas políticas que interferem diretamente em suas ações por meio da razão instrumental e pela restrição da liberdade individual e social.

Isso expõe o perigo de uma nova, especificamente moderna forma de despotismo, que Tocqueville chama de despotismo “suave”. Não será uma tirania do terror e da opressão como antigamente. O governo será moderado e paternalista. Pode

⁴¹⁷ Marcello Duarte Mathias, *A felicidade em Albert Camus*, 87.

⁴¹⁸ Albert Camus, *O Estrangeiro*, 225-226.

até manter formas democráticas, com eleições periódicas. Mas, na realidade, tudo será governado por um “enorme poder tutelar” sobre o qual o povo terá pouco controle.⁴¹⁹

Sísifo, Mérsault, o *homo sacer* – protagonistas de seu mundo e tempo interior – estão inseridos no mundo, em um determinado lugar e tempo exterior do qual não podem escapar. Esse mundo se apresenta na Modernidade, na ótica de Taylor, como o *locus* onde vigora, por um lado, o atomismo individual como forma de alienação da esfera pública, e também o Estado burocrático, despótico. Ambos renegam a liberdade em seu sentido existencial, e também em sua dimensão política. Segundo Taylor, diante desse quadro “o que se perde é a força moral do ideal de autenticidade.”⁴²⁰ Taylor compreende a autenticidade como ser fiel a si mesmo, estar em contato íntimo consigo, pois cada ser humano possui a sua originalidade. A noção de autenticidade implica em um deslocamento moral, dar um significado moral independente, algo que se pode atingir não pela subjetividade, mas pela interioridade. É um modo de autorealização da própria liberdade, o que pode dar um sentido à vida para escapar dos mal-estares da Modernidade. Ser autêntico.

Há certo modo de ser humano que é o meu modo. Sou convocado a viver deste modo, e não imitando o de outro alguém. Mas isso confere uma nova importância a ser verdadeiro para si mesmo. Se não sou, eu perco o propósito da minha vida, perco o que o ser humano é para mim.⁴²¹

⁴¹⁹ Charles Taylor, *A Ética da Autenticidade* (São Paulo: Realizações, 2011), 17.

⁴²⁰ *Ibid.*, 25.

⁴²¹ *Ibid.*, 38.

CAPÍTULO 5

O homem partido

(...) vivo há vinte anos em França, bebo a sua água e o seu vinho, as minhas mãos acariciam todos os meus livros em francês. Nunca poderia senti-la como uma terra estrangeira.
Amin Maalouf⁴²²

Amin Maalouf é libanês e foi morar na França em 1976. É libanês ou francês? O que define a sua nacionalidade, a sua cidadania e a sua identidade? O que caracteriza uma identidade, existe uma essência que determina uma identidade e uma pertença fundamental? Maalouf procura compreender os paradoxos contemporâneos que se visibilizam diante da busca que o homem faz pelo seu autoconhecimento – uma ética da autenticidade, segundo Taylor, ou da revolta e da absurdidade, para Camus, e pelo conhecimento do outro, em uma relação que pode ser de alteridade ou de negação de identidades, mas sempre em uma relação. Busca avançar na possibilidade de uma identidade multicultural, plural e compósita, que não fique restrita à individualidade, às leis, nacionalidades e contextos políticos e governamentais – o campo e o estado de exceção que refere Agamben – e que impedem o esplendor próprio de cada identidade que reivindica ser uma identidade autêntica, e portanto mais complexa.

⁴²² Amin Maalouf, *As identidades assassinas* (Algés: Difel, 2002), 10.

Metade francês e metade libanês? De modo algum! A identidade não se compartimenta, não se reparte em metades, nem em terços, nem se delimita em margens fechadas. Não tenho várias identidades, tenho apenas uma, feita de todos os elementos que a moldaram, segundo uma “dosagem” particular que nunca é a mesma de pessoa para pessoa.⁴²³

É necessário compreender os dilemas dos *outsiders*, *homines sacri* que ficam à margem, como é a situação global dos refugiados, apátridas, dos migrantes que ao cruzarem fronteiras carregam consigo pertencças – étnicas, culturais, por exemplo, que fatalmente são confrontadas com outras pertencças. Existe no ser humano, em uma dimensão ética, a necessidade e a possibilidade de criar laços, mediar as diversas culturas de modo que essa relação de alteridade possa se tornar uma utopia planetária em um cenário contemporâneo que se apresenta distópico.

Quem, na Europa de hoje, não se apercebe do conflito, que vai necessariamente aumentar, entre a sua pertença a uma nação várias vezes secular – a França, a Espanha, a Dinamarca, a Inglaterra – e a sua pertença ao todo continental que se constrói?⁴²⁴

A palavra identidade⁴²⁵ é equívoca porque possui múltiplos significados. De um modo geral os conceitos referem-se à identidade como um conjunto de referências, ideias, influências, características que incidem sobre um indivíduo ou grupo social e do indivíduo em interação no grupo social. Pode significar o compartilhamento de ideais em um determinado grupo, as características na formação da personalidade de um indivíduo e as que ele aprende por meio de interação social, a soma constante de signos e referências que aproxima e também diferencia um indivíduo em relação ao outro por meio da alteridade, o modo de identificação de um ser vivo ou morto, humano ou não humano ou ainda o

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid., 12.

⁴²⁵ Identidade provém do latim *identitas*, que significa a “mesma coisa”, “o mesmo”, “idem”.

conjunto de características delimitadas legalmente para adquirir o *status* de nacional, cidadão, sujeito de direitos e deveres no plano legal. Maalouf afirma: “É, no entanto, o inverso que eu procuro afirmar. Não que todos os seres humanos são semelhantes, mas que cada um é diferente.”⁴²⁶

Não há uma definição consensual e nenhuma das teorias a respeito encerraram a complexidade de tratar sobre o que identifica o modo de vida de um indivíduo e de uma comunidade. Maalouf apresenta uma definição ao afirmar que “a minha identidade é aquilo que faz com que eu não seja idêntico a qualquer outra pessoa.”⁴²⁷ Por exemplo, um sérvio é diferente de um croata e é também diferente dos demais sérvios, e assim é para os indivíduos de quaisquer nacionalidades.

Se estas próprias pessoas não podem assumir as suas múltiplas pertenças, se são constantemente pressionadas a escolher um campo, incitadas a reintegrar as fileiras de sua tribo, teremos razão para nos inquietarmos com o funcionamento do mundo.⁴²⁸

A identidade refere-se à singularidade de cada um, revela-a, e esta singularidade é constituída por pertenças tais como elementos genéticos e características da personalidade, e pertenças do tipo primário como a língua materna, a nacionalidade, a raça, a classe, a religião. Esta perspectiva refere-se também ao reconhecimento de uma identidade com base na diferença – aquilo que não identifica o outro como igual, cada um constitui-se com as suas próprias pertenças, e entre o eu e o outro há elementos comuns e elementos que diferenciam. O paradoxo da identidade reside no fato de que há uma idealização de unidade, como sendo única, insubstituível, com pertenças em comum, e há também a identidade

⁴²⁶ Amin Maalouf, *As identidades...*, 29.

⁴²⁷ *Ibid.*, 18.

⁴²⁸ *Ibid.*, 13.

específica de cada um, a singularidade, as pertenças consideradas isoladamente e em conjunto. A identidade de cada um é própria, mas o reconhecimento da identidade passa pelo reconhecimento da diferença:

A humanidade inteira é feita apenas de casos particulares, a vida é geradora de diferenças e, se existe “reprodução”, os resultados nunca são idênticos. Cada pessoa, sem exceção alguma, é dotada de uma identidade compósita; bastaria colocar a si mesma algumas questões para revelar fraturas esquecidas, ramificações insuspeitadas, e para se descobrir complexa, única, insubstituível.⁴²⁹

A identidade é constituída por pertenças múltiplas, cada qual com sua autonomia. Em seu conjunto caracterizam a identidade de cada pessoa, grupo, nação, e recebem múltiplas influências de crenças, ritos, convenções, costumes, tradições, preconceitos, sentimentos de pertença ou de não pertença. Os elementos identitários não são absolutos, de modo que uma pertença predominante em um determinado meio não vigora necessariamente em outro meio. Segundo Maalouf, “Nascer rapariga em Cabul ou Oslo não tem o mesmo significado, a jovem não vive sua feminilidade da mesma maneira.”⁴³⁰ Uma identidade exerce um impacto tão grande na constituição de um determinado povo e uma determinada cultura que torna-se muitas vezes alvo de discriminações. Neste sentido, Olivé declara que o menosprezo pela identidade coletiva dos povos indígenas no México, por exemplo, e o não-reconhecimento dos seus direitos são formas de opressão sobre uma identidade e também do não respeito à diferença:

⁴²⁹ Ibid., 29.

⁴³⁰ Ibid., 33.

(...) el multiculturalismo no sólo debe defender el derecho de las diversas culturas a la diferencia, sino también su derecho a participar en la construcción de las sociedades nacionales y de la sociedad global.⁴³¹

Para Olivé, a globalização tem sido um processo de ocidentalização, a imposição de uma determinada visão de mundo sobre as demais e de eliminar, se não oprimir a diversidade identitária, cultural. Idealizar uma identidade como um conceito unívoco implica em idealizar uma cultura global homogênea. Conforme Olivé, essa homogeneização não é desejável. Ele propõe uma sociedade planetária onde as diversas culturas preservem suas pertencas e participem na construção de uma sociedade multicultural em modo de intercâmbio, cooperação e em interação transcultural, com respeito à autonomia e à dignidade de cada indivíduo. Nesta perspectiva os direitos humanos também devem ser construídos em uma dimensão multicultural. Segundo Olivé, a concepção de uma sociedade multicultural e plural ou planetária baseia-se em um argumento epistemológico e outro ético. A fundamentação epistemológica refere-se ao fato de que a realidade se deixa conhecer de modos diversos. A fundamentação ética reside na inexistência de validez e critérios absolutos das normas morais para julgar as ações das pessoas como corretas ou incorretas.

En el planeta, un proyecto multicultural tendrá futuro en la medida en que los miembros de las diversas culturas, comenzando por sus líderes, acepten la diferencia, sean respetuosos de las otras culturas y estén dispuestos a cooperar en el desarrollo de una sociedad multicultural y a admitir la posibilidad de hacer los cambios necesarios en su propia cultura para la convivencia armoniosa con las otras.⁴³²

⁴³¹ Léon Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo* (México: Paidós, 1999), 16. Tradução: "O multiculturalismo não somente deve defender o direito das diversas culturas à diferença, como também o seu direito a participar na construção das sociedades nacionais e da sociedade global."

⁴³² *Ibid.*, 20. Tradução: "No planeta, um projeto multicultural terá futuro à medida que os membros das diversas culturas, começando por seus líderes respeitem a diferença, sejam respeitosos

A globalização tende a reforçar o *status quo* com base em uma única racionalidade, a ideia de uma razão absoluta e com princípios universais para a formação da comunidade global. Para o absolutismo cultural existe uma racionalidade comum a todos. Desconsidera o contexto geográfico, histórico, social, e os princípios e normas devem ser aceitos por todos. Critica a possibilidade de uma comunidade multicultural, diversa e plural. Em outra perspectiva, o relativismo cultural considera que não existem princípios, normas e fins imutáveis. Os valores e normas que regem uma determinada cultura podem não fazer sentido em outra, posto que as culturas são diferentes. O que ambas perspectivas têm em comum é a radicalidade. Entretanto, a globalização não é a soma das diversas culturas, não forma uma cultura homogênea, mas hegemônica.

Não se pode conceber uma identidade única a não ser de modo formal; o conteúdo que se atribui à identidade é baseado nas pertenças, que são múltiplas, relativas, variáveis, plurais. Estas pertenças não são modos estanques e impermeáveis na relação com outras pertenças. O multiculturalismo propõe um modelo de sociedade onde os indivíduos e as culturas relacionam-se com indivíduos de outras culturas em seus direitos e responsabilidades, em modo de cooperação e de respeito pela diversidade.

Modelos de sociedade que sirven como guías para las decisiones y las acciones de los representantes de los Estados, de los miembros de las diversas culturas, de los partidos políticos, de los ciudadanos en general, de organizaciones no gubernamentales y de organismos internacionales en materia de políticas culturales.⁴³³

em relação a outras culturas e estejam dispostos a cooperar no desenvolvimento de uma sociedade multicultural e admitir a possibilidade de fazer as mudanças necessárias em sua própria cultura para a convivência harmoniosa com as outras.”

⁴³³ Ibid., 59. Tradução: “Modelos de sociedades que servem como guias para decisões e ações dos representantes dos Estados, dos membros das diversas culturas, dos partidos políticos, dos cidadãos em geral, das organizações não-governamentais e dos organismos internacionais em matéria de políticas culturais.”

A proposta de um modelo multicultural surge da crítica à concepção absolutista e à concepção relativista de sociedade. Uma comunidade multicultural considera necessários os direitos humanos e o atendimento das necessidades básicas. A concepção de cultura e de identidade cultural na perspectiva multicultural leva em conta o aspecto externo – os produtos materiais de uma cultura, os sistemas de comunicação, e o aspecto interno, sobre o que dá sentido a uma cultura, compreende-la em sua diversidade, perceber a natureza humana em seus diferentes modos de vida, desde que respeitem a dignidade humana. Esta percepção instaura uma mudança radical no modo de pensar e estar no mundo contemporâneo. Implica compreender que a base para julgar as normas morais e jurídicas como sendo corretas não obedecem a um padrão absoluto e universal. As culturas são complexas, assim como os modos de vida que atribuem sentido aos seus membros nas esferas pública e privada.

(...) una comunidad que tiene una tradición cultivada a lo largo de varias generaciones y que comparte una lengua, una historia, valores, creencias, instituciones y prácticas: mantiene expectativas comunes y se propone desarrollar un proyecto común.⁴³⁴

A base filosófica do multiculturalismo se encontra no direito à diferença válido em todas as culturas, sejam as comunidades que vivem em território próprio ou as comunidades que compartilhem espaços públicos; os Estados multinacionais ou Estados poliétnicos; os povos que ocupam propriedades ou migrantes, refugiados, apátridas que se dispersam pelas mais variadas razões e necessidades. Entretanto, há uma forte tendência para o predomínio de uma visão liberal com a defesa de políticas intervencionistas de uma cultura sobre outra, em nome de valores dados como verdadeiros, universais e absolutos. A intervenção em uma

⁴³⁴ Ibid., 42. Tradução: “Uma comunidade que tem uma tradição cultivada ao longo de várias gerações e que compartilha uma língua, uma história, valores, crenças, instituições e práticas: mantém expectativas comuns e se propõe desenvolver um projeto comum”.

comunidade ocorre sob o pretexto de proteger os seus membros da opressão de seu próprio grupo. Significa, portanto, uma interferência externa com base em uma visão etnocêntrica, um julgamento parcial e com o uso de poder e força, violando o direito à autodeterminação dos povos e à dignidade. Já o pluralismo, segundo Olivé, é o modo pelo qual os princípios e as regras éticas não são dados de forma absoluta, mas resultam das interações constantes entre os membros de uma mesma cultura e de diferentes culturas. Para o pluralismo não se justifica o intervencionismo porque os valores e as normas morais devem ser compartilhados e reconhecidos pelos membros de cada cultura. O intervencionismo é uma forma de não-reconhecimento da identidade de um povo, de uma cultura. É antes uma distorção, uma forma de inferiorizar o outro. O reconhecimento é a forma pela qual a identidade percebe a si e mediante o outro. Somente é possível compreender a própria identidade em relação à identidade do outro em uma relação dialógica e de alteridade. Identidades e pertencas referem-se aos elementos que constituem um indivíduo em uma comunidade. O multiculturalismo e o pluralismo são formas pelas quais os indivíduos e suas comunidades podem se relacionar em reciprocidade. Entretanto, Maalouf observa que os indivíduos e as comunidades podem se relacionar em conflitos muitas vezes originados em nome de uma identidade religiosa, étnica, nacional ou outra afim. Maalouf pergunta quais são os motivos, se há uma pertença absoluta, uma pertença que deve prevalecer sobre as demais, a tal ponto que possa justificar ações dessa natureza.

Os turcos e os curdos são ambos muçulmanos, mas têm uma língua diferente. Será o seu conflito menos sangrento? Os hutus, tal como os tutsis, são católicos e falam a mesma língua, tê-los-ia isso impedido de se massacrarem? Os checos e os eslovacos são ambos católicos, terá isso favorecido a vida em comum?⁴³⁵

⁴³⁵ Amin Maalouf, *As identidades...*, 21.

Segundo Maalouf, “...nossas palavras não são inocentes e as mesmas contribuem para perpetuar preconceitos que demonstravam ser, ao longo da história, perversos e assassinos.”⁴³⁶ O acirramento de conflitos e o cometimento de crimes são o resultado da intolerância, do não-reconhecimento à diferença e também ocorrem pela violação do princípio do igual respeito. Discriminar uma identidade é subjugar o outro, com o intuito de consolidar seus domínios na hegemonia e na inferiorização do outro, do *homo sacer*.

Os outros fazem-nos sentir pelas palavras, pelos olhares, que somos pobres, ou aleijados, demasiado baixos ou demasiado altos, escuros ou demasiado louros, circundados ou não circundados ou órfãos – estas inumeráveis diferenças, mínimas ou significativas, que traçam os contornos de cada personalidade, forjam os comportamentos, as opiniões, os receios, as ambições, que se revelam muitas vezes eminentemente formativas, mas que frequentemente nos ferem para sempre.⁴³⁷

Quando uma das pertenças se sobrepõe em demasia e passa a ocupar mais importância em relação às outras, a afirmação da própria identidade pode gerar ações de radicalismo e extremismo. Esse agir leva a conflitos e ao cometimento de atrocidades – etnocídios, genocídios, atos de terrorismo que Maalouf chama de “loucura assassina”:

“Aquilo que chamamos comodamente “loucura assassina” é essa propensão dos nossos semelhantes para se transformarem em autores de massacres no momento em que sentem a sua “tribo” ameaçada.”⁴³⁸

Neste ponto Maalouf refere como identidades assassinas todas as que são tomadas pelo fanatismo, arrogância colonial, racismo e xenofobia. Uma identidade assassina fica reduzida a uma única pertença e torna a pessoa ou o grupo

⁴³⁶ Ibid., 31.

⁴³⁷ Ibid., 35.

⁴³⁸ Ibid., 38.

de pessoas sectárias, intolerantes e passíveis de cometer várias formas de violências e violações.

Se os homens de todos os países, de todas as crenças, se transformam tão facilmente em assassinos, se os fanáticos de todas as cores conseguem tão facilmente impor-se como os defensores da identidade, é porque a concepção “tribal” da identidade que prevalece ainda no mundo inteiro favorece uma tal deriva.⁴³⁹

A concepção “tribal” leva à dicotomia entre “os nossos”, aos quais somos solidários, e “os outros”, que passam a ser considerados inimigos, entre o que é considerado cultura ou barbárie. Os conflitos ocorrem como derivações dos fanatismos, com segregações, torturas e outros tipos de flagelos, massacres, conflitos políticos e bélicos, como foram as guerras mundiais e são as guerras civis. Os conflitos sangrentos dominam o curso da história pelos mais variados motivos. As identidades assassinas podem se revelar pelo fanatismo religioso dos indivíduos que querem impor aos outros que sejam como eles são. As identidades assassinas também se revelam por meio de tentativas para homogeneizar um determinado projeto político-ideológico em detrimento do igual respeito por outras concepções políticas e religiosas.

Zizek percebe a existência de um paradoxo nas ações dos grupos fundamentalistas: falta-lhes convicção acerca de sua própria pretensa superioridade, de modo que o fundamentalismo é uma reação mistificadora a uma falha real do liberalismo. Na percepção de Zizek, o problema não está nas diferenças religiosas ou culturais, não está baseado em um esforço para preservar a identidade, pois eles já interiorizaram os padrões do liberalismo ocidental e se medem por esses padrões. A intensidade apaixonada dos extremistas revela a falta de uma verdadeira convicção.

⁴³⁹ Ibid., 39.

O terror fundamentalista islâmico não assenta na convicção de superioridade dos terroristas nem no desejo de protegerem a sua identidade cultural e religiosa dos ataques da civilização global consumista. O problema dos fundamentalistas não é que os consideremos inferiores a nós, mas antes que, secretamente, eles próprios se considerem inferiores.⁴⁴⁰

Maalouf atenta para o fato incontestável da presença cada vez maior do migrante em várias partes do mundo. O migrante tem múltiplas pertenças, e também pode ter assimilado outras. O migrante possui o seu território de origem e os outros para os quais migrar, a sua língua materna e eventualmente outras que vier a aprender. É majoritariamente minoritário. Fronteiriço, muitas vezes não lhe resta outra coisa a fazer senão deixar sua terra natal, no caso das migrações forçadas, e ainda muitas vezes é estigmatizado por isso. Segundo Maalouf, “Não se trata de um punhado de marginais, conta-se aos milhares, aos milhões, e o seu número não cessará de crescer.”⁴⁴¹

O migrante é um homem partido. É marcado pela ambiguidade dos sentimentos e de pertença por parte do país que deixou com todas as recordações, os vínculos, a sensação de abandono, a culpa. É igualmente marcado, muitas vezes, por parte do país de acolhimento, e tem que conviver com apreensão e expectativas em um território com língua, leis e tradições diferentes. Todo ser humano é migrante, é um homem partido que se move pelo desejo de reunir as suas partes, de combater o seu vazio interior, a sua incompletude, a sua solidão, quando sua absurdidade é sentida e o que lhe resta é buscar um sentido, ser feliz. Maalouf propõe um contrato moral válido para uns e outros em uma relação de

⁴⁴⁰ Slavoj Žižek, *O Islão é Charlie? Considerações blasfemas sobre o Islão e a Modernidade* (Lisboa: Penguin, 2015), 18-19.

⁴⁴¹ Amin Maalouf, *As identidades...*, 47.

reciprocidade com respeito aos valores e a cultura do país de acolhimento, bem como da cultura de origem de cada um.

Hoje sabe-se que a história nunca segue o caminho que lhe é traçado. Não porque seja por natureza errática, ou insondável ou indecifrável... Quanto mais numerosos e livres são os atores da história, mais complexa é a resultante dos seus atos, mais difícil de abarcar, mais rebelde às teorias simplificadoras.⁴⁴²

A identidade é sobretudo a busca por um sentido. É uma categoria filosófica que revela a profunda necessidade que o ser humano tem de buscar o autoconhecimento, o encontro com o seu próprio eu, a singularidade que habita cada um e que somente pode ser reconhecida pela alteridade, na relação com o outro. As identidades devem ser percebidas como as bases que estruturam uma comunidade, um povo, uma etnia, uma nação. Dada a sua complexidade e também os conflitos que advêm do não reconhecimento identitário, há um papel a ser desempenhado no âmbito da filosofia política e dos direitos humanos no sentido de zelar pelo respeito aos tratados e aos instrumentos legais que promovem o direito à diversidade e à diferença.

Também a globalização e seus efeitos no mundo ocidental contemporâneo tendem a buscar a homogeneização identitária, a uniformização através de diversos meios sedutores que vão desde discursos midiáticos, das ilusões presentes nos fetichismos da mercadoria na sociedade do espetáculo, ao acirramento da competitividade que visa em última instância ao aniquilamento do outro, visto como inimigo. Plutarco já referia que até agora não existiu um Estado que não produzisse ciúme, inveja ou rivalidade, as paixões que mais geram inimizade.⁴⁴³ O outro como ameaça, quando uma sociedade vê “a mão do estrangeiro” e tende a rejeitá-lo e dele proteger-se. Com a mundialização, a diversidade é ameaçada e

⁴⁴² Ibid., 110.

⁴⁴³ Plutarco, *Como tirar proveito dos inimigos* (Lisboa: Coisas de Ler, 2008).

pode até mesmo ser assassinada: culturas, etnias, línguas, as especificidades próprias de cada um, de cada povo. Sempre houve e sempre haverá a necessidade de preservar a diversidade natural e cultural.

Os legados da Modernidade mostram claramente que o homem encontra-se hoje mais partido do que em outras épocas. A Modernidade trouxe “luzes”, novos conhecimentos, tecnologias, industrialização, informação, e mesmo assim o homem continua em busca de seu elo perdido. A dignidade deve ser o postulado básico de universalidade; não se deve discriminar por causa de quaisquer pertenças. Deve ser respeitada a história e a cultura de cada um, a humanidade múltipla e uma pertença planetária. Maalouf afirma que “A minha convicção profunda é de que o futuro não está escrito em lado algum, o futuro será aquilo que façamos dele.”⁴⁴⁴ As considerações sobre identidades e pertenças referem-se a seres humanos que possuem algumas características comuns e outras completamente diferentes.

A história do Visconde Medardo di Terralba contada por Ítalo Calvino representa o drama do ser humano. É o drama da singularidade, a busca da identidade de cada um, diferente de todos, o homem que como Mérsault não é bom nem mau. Durante uma batalha contra os turcos, na defesa da Cristandade, o Visconde levou um tiro de canhão no peito. Ficou literalmente partido ao meio. Desde então a metade direita representava a maldade de suas ações, e a metade esquerda, a bondade. Sua dupla identidade, a duplicidade de caráter e de comportamento talvez revelassem a ausência, a impossibilidade de uma identidade, a vontade e a necessidade de unir diferentes identidades em uma só. Poderia significar o receio de escolher uma das identidades, ou imaginar que ser assim, “partido ao meio”, definiria a sua verdadeira identidade. A alegoria do Visconde

⁴⁴⁴ Amin Maalouf, *As identidades...*, 111.

partido ao meio mostra que a sensação de incompletude faz parte de ser humano, ser inacabado em um duelo constante consigo mesmo. Mostra as angústias do homem contemporâneo partido entre diferentes valores, dilemas morais, sistemas religiosos, políticos, sociais. Se uma parte se opõe a outra, também é verdade que necessita e somente se reconhece pela outra parte.

Que se pudesse partir ao meio toda coisa inteira – disse meu tio, de braços no rochedo, acariciando aquelas metades convulsivas de polvo – que todos pudessem sair de sua obtusa e ignorante inteireza. Estava inteiro e para mim as coisas eram naturais e confusas, estúpidas como o ar: acreditava ver tudo e só havia a casca. Se você virar a metade de você mesmo, e lhe desejo isso, jovem, há de entender coisas além da inteligência comum dos cérebros inteiros. Terá perdido a metade de você e do mundo, mas a metade que resta será mil vezes mais profunda e preciosa. E você há de querer que tudo seja partido ao meio e talhado segundo sua imagem, pois a beleza, sapiência e justiça existem só no que é composto de pedaços.⁴⁴⁵

As dimensões contraditórias da natureza humana podem também ser percebidas no conto “A igreja do diabo”, de Machado de Assis.⁴⁴⁶ Esta narrativa mostra o homem partido entre Deus e o diabo, entre a força do bem e a força do mal.⁴⁴⁷ O diabo utiliza-se de uma alegoria, ao comparar as capas de veludo com franjas de algodão como pertencças de um homem bom, e as capas de algodão com franjas de seda como pertencças de um homem mau. Ambos podem ser puxados de um lado para outro, mudarem de vestimenta conforme a capa que escolherem. O diabo quer competir com Deus, e refere-se ao céu como uma hospedaria de

⁴⁴⁵ Ítalo Calvino, *O visconde partido ao meio* (São Paulo: Companhia das Letras, 2011).

⁴⁴⁶ Machado de Assis, “A igreja do diabo” em *Histórias sem data* (São Paulo: Clube do Livro, 1963).

⁴⁴⁷ A propósito da força do bem e a força do mal, “Justo e injusto. Um guerreiro deve ter total compreensão desses dois aspectos. Se sabe como praticar um e evitar o outro, terá alcançado o Bushido. Justo e injusto são, nada mais nada menos, do que o bem e o mal, embora não se possa negar que existe uma sutil diferença entre os dois termos. Atuar justamente e fazer o bem é difícil e é algo cansativo, enquanto que ter atitudes injustas e fazer o mal é bem mais fácil e divertido, de modo que a natureza das pessoas faz com que elas tenham uma facilidade em escolher o caminho da injustiça e do mal” (Bushido, *Código dos Samurais*).

valor alto, ou seja, é muito difícil para um ser humano ser e permanecer bom e virtuoso. Por meio dessa narrativa abrem-se questionamentos sobre a impossibilidade do ser humano abarcar de forma consciente todos os traços que constituem a sua personalidade. As diversas contradições vêm à tona por meio das escolhas, dúvidas, incertezas, decisões tomadas ao longo da vida. Desta forma, como saber verdadeiramente se a natureza humana é boa ou má? Nas palavras de Maalouf, “Tornar-me-ia mais autêntico se amputasse uma parte de mim mesmo?”⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ Amin Maalouf, *As identidades...*, 9.

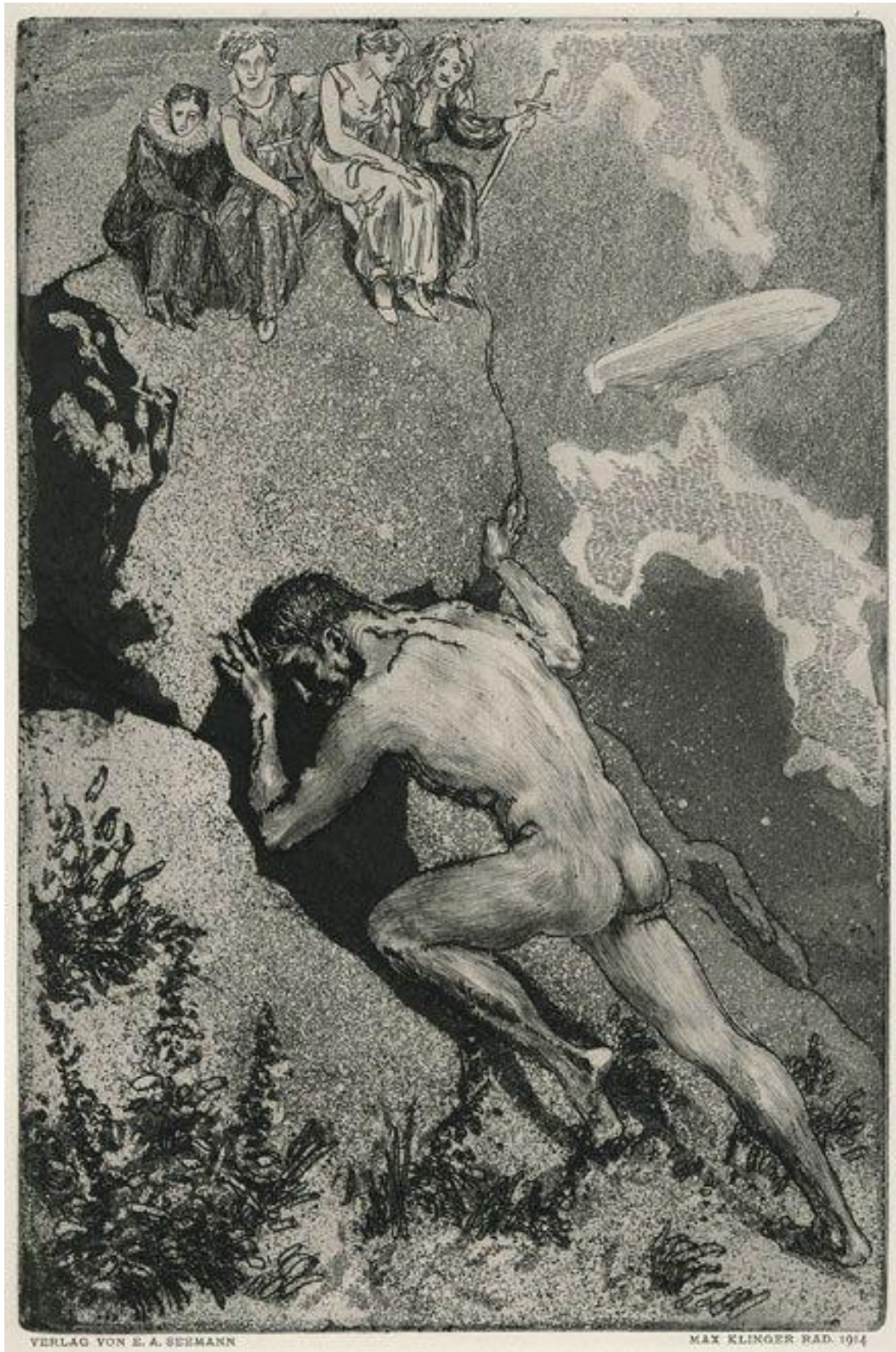


Figura 4: Sísifo

QUARTA SEÇÃO

A ÉTICA UTÓPICA. DO *HOMO SACER* À ETERNIDADE DE SÍSIFO E O *HOMO UTOPICUS*

INTRODUÇÃO

Uma pedra (diz o filósofo, existe em si, não para si como nós) uma pedra é uma pedra matéria densa sem qualquer luz não pensa ela é somente sua materialidade de cousa: não ousa enquanto o homem é uma aflição que repousa num corpo que ele de certo modo nega pois que esse corpo morre e se apaga e assim o homem tenta livrar-se do fim que o atormenta e se inventa.

Ferreira Gullar⁴⁴⁹

O homem é uma aflição, pois tenta livrar-se do que o atormenta, poetiza Ferreira Gullar. Sísifo e o *homo sacer* tentam libertar-se, cada um carrega a sua pedra, ou melhor, é forçado a carregar essa matéria que não pensa, e que, entretanto, exerce um imenso poder sobre suas vidas. Sísifo precisa resignar-se ou revoltar-se à sua condição de ser mortal, ser-para-a-morte, sem esperanças pois vive em um mundo absurdo. Sua eternidade está na forçada aceitação de sua mortalidade. O *homo sacer* pode ser, a qualquer tempo, um dos mortais que como Sísifo é castigado a levantar uma imensa pedra. É quando o homem se torna pedra, o corpo que morre e se apaga, ainda vivo. Nas palavras do poeta trata-se do fim que o atormenta e se inventa. Essa invenção é a possibilidade que se abre por meio da utopia e da ética utópica. Existe uma relação intrínseca entre utopia e ética. Na primeira seção foram apresentadas as diversas concepções sobre utopia, e como o conceito sofreu transformações ao longo da história e também na

⁴⁴⁹ Ferreira Gullar, *Em alguma parte alguma* (Rio de Janeiro: José Olympio, 2010), 75-76.

perspectiva política e ética. A esfera da utopia na política foi abordada na segunda seção, nomeadamente por meio do *homo sacer* como o ápice da impossibilidade da busca de uma vida feliz em um mundo onde as relações de poder, no contexto da biopolítica e do estado de exceção exercem os controles sobre as vidas, transformadas em vidas nuas submetidas ao poder de um soberano, o que se percebe na consumação de regimes totalitários e, paradoxalmente, em democracias modernas ocidentais. Não é a sociedade perfeita, mas o campo que se torna o lugar de excelência onde o Estado tem o poder, por meio do direito e dos atos decisórios, para deliberar sobre quem é humano, com direito à nacionalidade, cidadania e direitos fundamentais, e quem não tem direito a ter direitos.

A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob a forma de exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão.⁴⁵⁰

Longe de uma sociedade perfeita e de uma vida feliz, Sísifo surge, na terceira seção desta investigação, para mostrar a sua vida castigada pelos homens e pelos deuses. Sísifo e o *homo sacer* são seres que carregam as suas pedras, em um trabalho cada vez mais forçado em um esforço aparentemente cada vez mais inútil, pois não se pode rebelar-se contra o poder – seja ele mundano ou superior. Camus, ao criar o herói absurdo, o homem solitário que almeja viver para sempre, está em verdade abordando a condição humana em suas limitações e dilemas, e a busca heróica do homem por meio de sua liberdade, consciência e revolta, para dar uma significação à sua existência. Mas tanto Sísifo como o *homo sacer* desafiam, antes de tudo, a si mesmos. O tormento de Sísifo remete a uma metáfora sobre como tentam sobreviver os “pobres diabos”, os *outsiders*, os homens sem

⁴⁵⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 18.

nenhuma significância, desimportantes em uma sociedade cada vez mais massificada, automatizada e virtual, em que o ser humano parece ser cada vez menos humanizado consigo e com os outros. É quando o ser que carrega a pedra confunde-se com a própria pedra.

Até que, todavia, uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua – não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o “belo dia” da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo.⁴⁵¹

Se há alguma escapatória, por meio da consciência, da liberdade e da revolta, essas formas de libertação diante do absurdo somente podem reinventar o homem em uma esfera que se denomina ética utópica. Para compreender o que significa essa dimensão perante a complexidade que é ser humano, faz-se necessário questionar sobre que diferença pode causar na busca de uma vida feliz, dentro de um determinado sistema político e econômico nas democracias ocidentais. E o que é mais importante: quando se refere ao ser humano, é sobre esse homem solitário em sua jornada interior que é indissociável do ser político que vive em uma determinada comunidade. Cabe ao homem dar sentido à pedra que carrega.

Com o cigarro colado ao lábio inferior, Seixas encarou o amigo e, esforçando-se por parecer cínico, perguntou:

– Mas, o que é moral?

Eugênio sorriu:

– Não discutiremos esse assunto batido. Admitamos que moral seja uma coisa que varia de clima para clima. Mas há algo de eterno e de imutável. É a natureza do homem. Finque uma agulha no braço dum chinês, dum africano e dum boliviano que a reação será a mesma.

– Num faquir dizem que é diferente.

⁴⁵¹ Ibid., 18.

Eugênio ignorou a interrupção brincalhona.

– Não considero um ato moral ou imoral em si mesmo. O que existe são atos que prejudicam o próximo e atos que não prejudicam e ainda atos que lhe trazem bem.

– Você está me deixando tonto com essa lenga-lenga. Onde é que quer chegar?

– Quero dizer que o excesso de ganância, o excesso de avareza, o excesso de sensualidade e o excesso dum mundo de outras coisas traz o desequilíbrio geral, a desigualdade e as injustiças.

Seixas sacudiu a cabeça rápida e repetidamente como um homem que quer espantar o torpor da incompreensão.

– Não entendi níquel. Troque isso em miúdos.

– Olhe. Na sua corrida doida para o prazer, o homem não escolhe caminho e esmaga os outros homens, às vezes por cegueira, outras vezes por cálculo. Esse é o mal.

Seixas limpou as calças sujas de cinza, ergueu-se devagar e disse:

– Vou-me embora porque hoje deu para filosofar. Sou um homem simples. Prefiro não pensar na vida.⁴⁵²

Este breve diálogo entre Eugênio e Seixas, extraído do romance *Olhai os lírios do campo*, de Érico Veríssimo, expõe questões relativas à moralidade e à liberdade do homem em suas escolhas ao longo da vida; sobre distinguir entre bem e mal, e sobretudo, apresenta a importância da disposição ética para alcançar um equilíbrio diante do “excesso” que o mundo, como uma onda gigantesca, traz para todos, dia após dia. Talvez Seixas esteja cansado de nadar sobre essas ondas, talvez não saiba nadar, ou pode ser ainda que ele não queira mesmo pensar na vida, pois, pensar, assim como viver, dói. Neste sentido, Almeida refere que a liberdade e o ideal de justiça estão em constante tensão, pois a dificuldade maior está em colocar na prática os chamados ideais utópicos. Essa atitude de agir implica em

⁴⁵² Érico Veríssimo, *Olhai os lírios do campo* (Porto Alegre: Globo, 1973), 279.

(...) reconhecer que há compromissos e cedências a fazer de um lado e de outro. Compromissos que muitas vezes doem. Mas deve procurar-se que doam o menos possível. Daí a utopia em dói menor.⁴⁵³

Almeida possui uma visão positiva acerca da Modernidade, pois apesar das catástrofes mundiais especialmente causadas pelos regimes totalitários – o nazismo, o fascismo e o estalinismo – existe um componente utópico fundamental na Modernidade, em valores que não devem ser percebidos como inatingíveis, mas como passíveis de serem atingidos por meio de constantes aproximações, entre o que é possível fazer diante do que se pretende realizar, e que Almeida resume nessa afirmação: “Diminuir o negativo que comportam e maximizar-lhes o positivo.”⁴⁵⁴ A visão positiva que Almeida aponta diante dos desafios do homem em almejar a felicidade nas sociedades modernas é devido à incerteza do futuro, e o que fazer diante dessa incerteza. No presente, o futuro existe apenas na imaginação; entretanto é em direção ao futuro que se caminha, que se realiza a ação. A utopia pode ser inatingível, dependendo do que se espera em relação ao futuro, como algo perfeito ou mesmo impossível. O que não pode ocorrer, como no pensamento de Seixas, é desistir de mobilizar-se e de agir. “Se não almejarmos fazer nada, seremos apenas agentes da passiva e o futuro ocorrerá sobre a nossa imobilidade e a inoperância.”⁴⁵⁵ Esta é a sua visão de ética, relacionada com as aspirações, já que se trata, primordialmente, de saber como harmonizar a convivência entre diversas visões de mundo.

Na Ética usamos a linguagem do dever-ser e não do ser. Ora, essa linguagem do dever-ser pertence ao domínio das aspirações, dos ideais. Aí há dois níveis fundamentalmente distintos: o do dever, que cobre os mínimos que se pode exigir a outrem. Há depois o da virtude, que não pode ser legislado nem imposto a

⁴⁵³ Onésimo Teotónio Almeida e João Maurício Brás. *Utopias em dói menor: Conversas transatlânticas com Onésimo* (Lisboa: Gradiva, 2012), 23.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, 22-23.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 79-80.

ninguém, mas que apreciamos, recomendamos e admiramos quando o vemos posto em prática por alguém.⁴⁵⁶

As aspirações não são sempre passíveis de realização. É neste aspecto que se manifesta a identidade peregrinal da utopia e seu caráter questionador sobre a realidade, e sobre o que fundamenta o presente e o futuro. É a forma de mobilização perante os limites de realização do possível, em um processo dialógico com a ética, para interpelar e modificar a realidade do presente em direção ao que ainda não é. Trata-se de uma permanente e inquietante relação entre o que é e o que poderá vir a ser. Neste sentido, Carvalho aponta para “o estatuto transcendental e a função demiúrgica da utopia.”⁴⁵⁷ A utopia não coincide com o ideal ao mesmo tempo que supera o real, é próprio da utopia o caráter de radicalidade que estabelece uma relação entre o mensurável e o incomensurável, no limiar entre o conhecido e o desconhecido, entre o conhecimento e o pensamento, “(...) dando corpo e voz à esperança e conferindo renovado alcance à inquietude humana diante dos impasses da história individual e colectiva.”⁴⁵⁸

Segundo Boaventura de Sousa Santos, a utopia se relaciona ao que ainda não existe, e também se integra ao que existe, em nome de algo radical, e que a humanidade tem direito. A utopia não pode prescindir de um conhecimento prévio sobre a realidade, e por isso Santos afirma que “o ser utópico é uma consciência antecipatória”;⁴⁵⁹ a dimensão utópica está presente em diversos espaços, quais sejam: a utopia no espaço da comunidade, com a formação de comunidades

⁴⁵⁶ Ibid., 227.

⁴⁵⁷ Trecho escrito por Adalberto Dias de Carvalho no prefácio da obra de Joaquim Machado, *Utopia, diversidade e tolerância*, (Porto, Edições Afrontamento, 2012), 10.

⁴⁵⁸ Ibid., 10.

⁴⁵⁹ Boaventura de Sousa Santos, em Aula Magistral *É possível ser utópico hoje? A utopia do futuro, ou o futuro da utopia*. ALICE/CES, Transmissão ao vivo em 22 de abril de 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=mLU56osK3Ys>

cooperativas; a utopia no espaço da cidadania, por meio do socialismo como democracia; a utopia no espaço mundial, pela sustentabilidade democrática e o Estado como autoridade partilhada; a utopia no espaço da produção, por meio de uma produção ecosocialista; a utopia no espaço do mercado, com o atendimento das necessidades humanas por meio do consumo solidário. A utopia relacionada aos espaços do saber, do poder e do direito remete ao questionamento, se é possível ser utópico hoje.

Conforme Santos, o ponto de partida é reconhecer a necessidade como um imperativo ético, a utopia paradoxalmente é algo imaginado como um nenhum lugar, mas se realiza como forma de responder às necessidades e aspirações de uma determinada época. Por essa razão, para Santos “a utopia é uma resposta à sociedade do seu tempo.”⁴⁶⁰ Essa resposta pode vir na forma de uma contestação, uma insurgência, uma forma dissidente e inconformista diante de uma situação de injustiça, desigualdade social, discriminação, intolerância, violação dos direitos humanos. A importância e a emergência da utopia se manifestam como forma de ação contraposta à naturalização da injustiça e da violência, da degradação e corrupção na política, à concentração de riquezas. São conflitos e dilemas que no mundo contemporâneo globalizado atinge todos os lugares, a todo tempo, de modo que para Santos “estar em todos os lugares não é o lugar de todos.”⁴⁶¹ Não é possível imaginar a utopia realizável por meio de macroutopias, ou de uma sociedade perfeita. Entretanto, a possibilidade existe por meio de microutopias, de modo que, se “o real é cada vez mais insustentável, não é o impossível que é impossível.”⁴⁶² É a nova realidade que necessita se tornar possível, tornar possível a vida.

⁴⁶⁰ Ibid.

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Ibid.

Um dos principais desafios na contemporaneidade é agir eticamente em um contexto marcado pela desigualdade,⁴⁶³ em uma sociedade espetacular onde predomina o *homo economicus*. Segundo Costa, a propósito do pensamento de Girard, a igualdade de oportunidades, a livre iniciativa e a livre concorrência, características básicas do liberalismo, pareciam pôr fim ao problema da dependência econômica e suas nefastas consequências para se viver com justiça social. Entretanto, são as rivalidades econômicas que mais contribuem para o aprofundamento da desigualdade, violência e conflitos sociais e políticos. A Modernidade cria seus próprios referenciais como formas de “deuses de substituição”, dentro de uma lógica de mercado, com os comportamentos de rivalidade mimética onde predomina a máxima hobbesiana de “todos contra todos.”

No jogo da concorrência, os membros da espécie *homo economicus* constroem uma realidade auto-referencial e circular que não possui qualquer fundamento exterior, mas que todos acreditam constituir a autêntica e necessária realidade.⁴⁶⁴

Outro aspecto fundamental na constituição das sociedades na contemporaneidade é a incorporação de dispositivos tecnológicos e de inteligência artificial que detêm um forte poder, para o bem ou para o mal, dependendo do uso dessas invenções tecnológicas e nanotécnicas. Segundo Harari, a inteligência artificial pode representar uma ameaça ao ser humano à medida que grandes contingentes

⁴⁶³ O historiador Yuval Harari, investigador sobre temas como a diferença entre o Homo Sapiens e os outros animais, declarou em depoimento à BBC que a desigualdade existe há no mínimo 30 mil anos. Os caçadores-coletores eram mais igualitários porque tinham poucas propriedades, mas nos séculos 19 e 20, além da desigualdade social e econômica nas sociedades, há também profundas mudanças tecnológicas. Cada vez mais os exércitos, fábricas e indústrias passam a dispor de alta tecnologia e automação. Segundo Harari, é provável que em um futuro próximo a desigualdade aumente por causa dos avanços em biotecnologia, bioengenharia, inteligência artificial, e pela primeira vez na história a desigualdade econômica poderá se transformar em desigualdade biológica. A entrevista pode ser conferida na íntegra em <http://www.bbc.com/portuguese/geral-39752430?SThisFB6> maio 2017.

⁴⁶⁴ José Miguel Dias Costa, “As ilusões...”, 135, a propósito da análise feita por René Girard acerca da lógica perversa e paradoxal do desejo mimético e o domínio da profecia auto-realizadora.

de pessoas perderão sua utilidade econômica, e a humanidade será dividida em uma pequena classe de “super-humanos” e outra classe gigantesca formada por pessoas inúteis. A desigualdade pode aumentar caso o controle de dados e algoritmos seja feito por uma elite, podendo esse controle ser transferido dos humanos aos algoritmos,⁴⁶⁵ e desse modo a humanidade inteira deixaria de ter utilidade.

Até agora, humanos tinham controle sobre o mundo ao seu redor. Eles podiam controlar rios, florestas, animais e plantas. Mas eles tinham muito pouco controle do mundo dentro deles, de manipular seus próprios corpos, cérebros e mentes. (...) Há duas maneiras principais de aprimorar humanos: ou você altera algo em sua estrutura biológica por meio de alteração de seu DNA, ou combina partes orgânicas e inorgânicas, talvez conectando diretamente cérebros e computadores. Os ricos poderiam se tornar melhores que os demais: mais inteligentes, saudáveis e com vidas mais longas e será fácil que essa classe "aprimorada" tenha poder.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Estima-se que a partir de 2020 haverá cerca de 20 trilhões de dispositivos conectados, excluindo telefones e computadores, captura de dados e geração de informações por meio de algoritmos, uso de múltiplos aplicativos em determinadas plataformas, chatbots, a inteligência artificial no controle cada vez maior dos meios de produção e automação de tarefas básicas, na comunicação, e nos modos de relacionamento entre humanos e robôs.

⁴⁶⁶ Yuval Noah Harari, em <http://www.bbc.com/portuguese/geral-39752430?SThisFB>.

CAPÍTULO 1

O homo sacer e o herói absurdo no limbo

Serás disperso por todos os reinos da terra.⁴⁶⁷

O *homo sacer* e Sísifo estão no limbo, à margem de um mundo que os exclui. Os modos de negação do reconhecimento a um ser humano que busca refúgio para sobreviver, a falta de solidariedade e a discriminação acarretam agônicas tragédias, como a diáspora dos refugiados na contemporaneidade. O inferno dantesco⁴⁶⁸ em que se encontram os migrantes forçados e os refugiados no mundo é sem dúvida um dos principais dramas do século XXI, é a maior crise migratória desde a Segunda Guerra Mundial. São milhões de mulheres, homens e principalmente crianças que tentam sobreviver em meio a guerras, traficantes de pessoas e as negativas de acolhimento por parte de governos de vários Estados.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Inscrição encontrada na tradução da Septuaginta (em grego) da Bíblia; Deuteronômio 28:25.

⁴⁶⁸ Dante Alighieri percorreu com sua *Divina Comédia* os círculos do purgatório e do inferno em busca do paraíso. O poeta nasceu em Florença, de família nobre, e foi obrigado a exilar-se por questões políticas. Seus bens foram confiscados, e desde então teve uma vida errante... "o distanciamento que as viagens proporcionam levou-o a constatar com desespero que o regresso à pátria era impossível. (*"Inferno"*, 2007, 6). Assim como as almas de seus poemas cantados, o poeta buscava encontrar-se.

⁴⁶⁹ A Anistia Internacional propõe aos governos dos Estados uma série de medidas para revigorar o sistema de proteção de refugiados: O compromisso de reinstalar coletivamente os milhões de refugiados que atualmente carecem de realojamento; a criação de um fundo global para os

Depois, olhando mais ao longe, vi gente na margem de um grande curso de água, razão pela qual disse: “Mestre, digna-te dizer-me quem são e o que os leva a tão ansiosos parecerem por atravessar, como se me afigura a esta luz tão débil.”. E ele respondeu: “Ser-te-á dito quando detivermos a nossa caminhada na triste margem do Aqueronte.”⁴⁷⁰

A maioria dos refugiados e migrantes arrisca viagens por mar devido ao aumento das medidas de segurança nas fronteiras, às vedações instaladas em fronteiras terrestres e à prática das “devoluções” – a ilegal expulsão coletiva de migrantes junto à fronteira.⁴⁷¹ Como se isso não fosse suficientemente aterrador, ainda há o estigma que carregam os refugiados como intrusos, desempregados ou terroristas. Os refugiados devem ser internacionalmente reconhecidos como vítimas, pessoas em fuga de guerra e de toda sorte de violações que não foram capazes de prevenir ou deter. Entretanto, como observa Oz:

Na realidade, muitos seres humanos atravessam o nosso campo de visão todos os dias e na maior parte das vezes não suscitam o nosso interesse nem sequer reparamos neles, vemos silhuetas em vez de gente real.⁴⁷²

refugiados que dê resposta aos apelos humanitários das Nações Unidas em relação às crises de refugiados, a prestação de apoio financeiro aos países que acolhem elevados números de refugiados; a ratificação global da Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados; o desenvolvimento de sistemas nacionais justos de avaliação dos requerimentos do estatuto de refugiado e que garantam aos refugiados ter acesso a serviços essenciais como a educação e os cuidados de saúde.

⁴⁷⁰ Dante Alighieri, *Inferno* (Mem Martins, Europa-América, 2007), 18-19.

⁴⁷¹ As pessoas que pretendem requerer asilo são frequentemente detidas durante semanas até os seus requerimentos serem registrados. O número de Gabinetes Regionais de Asilo é insuficiente. A falta de pessoal e as condições nos centros de detenção para imigrantes por vezes constituem uma forma de tratamento desumano e degradante (sobrelotação crônica, falta de higiene com casas de banho inundadas, colchões manchados, poucas camas e roupas, cortes de energia, falta de água quente). Exemplo desta situação encontra-se nas ilhas gregas: Em Lesbos os requerentes de asilo são forçados a dormir em um campo montado em um parque de estacionamento com lotação três vezes acima da sua capacidade. Um centro de detenção de imigrantes em Samos, com capacidade para 280 pessoas, em junho de 2018 acolhia 600 refugiados, e em Chios excedia em mais de 300 pessoas.

⁴⁷² Amos Oz, *Contra o fanatismo* (Porto: Asa, 2007), 69.

Segundo Walzer os bens sociais são distribuídos em uma comunidade política. Existe uma diversidade de bens que podem ser partilhados de múltiplas formas em comunidades concretas que possuem tradições, culturas, leis, modos de vida em comum. Uma comunidade política é formada por indivíduos, famílias, moradores, associações, e por um Estado. Os bens sociais são distribuídos, por exemplo, no âmbito das famílias, com a repartição de heranças, pensões, presentes, ajuda mútua. Os bens são repartidos de acordo com diferentes princípios, valores, interesses. Entretanto, muitas vezes não é feita uma igualitária e justa distribuição de bens sociais. Há os que integram uma comunidade política, e os que nela não estão incluídos. Entre os “não-membros” que vivem em condições vulneráveis e desprotegidos estão o *homo sacer*, Sísifo, os migrantes, refugiados, apátridas. Os não-outros.

Embora participem livremente na troca de bens, não têm qualquer quinhão nos bens partilhados. Estão excluídos da provisão comunitária de segurança e previdência. Mesmo aqueles elementos de segurança e previdência que, como a saúde pública, são coletivamente distribuídos, não são garantidos aos não-membros, pois estes não têm lugar garantido na coletividade e correm sempre o risco de expulsão. A situação do apátrida é infinitamente perigosa.⁴⁷³

Dada a existência de uma multidão de excluídos, a situação mais inconcebível e notória diz respeito às vítimas das guerras mundiais, civis, e especialmente ao *Muselmann*. A sua trágica história de ser-condenado-à-morte-por-meio-da-vida-indigna, quando viver é pior do que morrer, demonstra o que de pior pode existir quando o poder soberano atribui, por meio da legalidade e na política, o direito de decidir sobre o destino da vida de quem é considerado humano

⁴⁷³ Michael Walzer, *As esferas da justiça* (Lisboa: Presença, 1999), 46-47.

ou não. É quando se está diante do esgotamento de todas as possibilidades de eticidade.⁴⁷⁴

(...) que se possam perder dignidade e decência para além de qualquer imaginação, que ainda exista vida na degradação mais extrema – esta é a notícia atroz que os sobreviventes trazem do campo para a terra dos homens. E esta nova ciência torna-se agora pedra de toque que julga e mede toda moral e toda dignidade. O muçulmano, que é a formulação mais extrema da mesma, é o guardião do umbral e de uma ética, de uma forma de vida, que começa onde acaba a dignidade.⁴⁷⁵

As vítimas do extermínio eram cadáveres vivos, peças produzidas para trabalhar até o limite do esgotamento, em uma espécie de morte programada, sem direito a ter direitos, sem direito à vida. Aos sobreviventes e ao contingente de pessoas não consideradas membros de uma comunidade política, pergunta-se: Quais são, no estado democrático de direito,⁴⁷⁶ os requisitos para ter direitos políticos, participar na distribuição dos bens, garantir o pleno exercício de cidadania? Por que existe essa diferenciação entre os que são considerados membros e os considerados estranhos à comunidade política? Não existe qualidade de membro em uma perspectiva de libertismo global onde as ações dependem da vontade e interesses de cada indivíduo, e a justiça se basearia em atos de boa fé e de samaritanismo. Também inexistente qualidade de membro em uma perspectiva de socialismo global onde todos pertencem desde o nascimento a um único

⁴⁷⁴ Segundo Hannah Arendt, em Auschwitz havia algo muito mais brutal que a morte: “Antes disso, dizíamos: Está bem, temos inimigos. É perfeitamente natural. Por que não deveríamos ter inimigos? Mas isso era diferente. Era realmente como se tivesse se escancarado um abismo... Isso não deveria ter acontecido. Não me refiro apenas ao número das vítimas. Refiro-me ao método, à fabricação de cadáveres e a tudo mais. Não é necessário que entre em detalhes. Isso não devia acontecer. Ali aconteceu algo com que não nos podemos reconciliar. Ninguém de nós pode fazê-lo.” Hannah Arendt, “Essays in Understanding”, em Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, 77.

⁴⁷⁵ Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, 76.

⁴⁷⁶ Como saber se um regime é, de fato, democrático? É diferente de estar diante de discursos sobre regimes democráticos, ou de vivenciar a práxis democrática. Um regime democrático onde há uma sociedade de massas, de consumo e mercado, está politicamente comprometido com um poder soberano que legisla sobre todas as esferas da vida humana.

Estado global. Os que chegam em uma determinada comunidade política – na condição de migrantes, refugiados, apátridas devem se submeter às políticas de admissão do país hospedeiro. A hospitalidade, porém, envolve apenas uma relação momentânea, que exclui a residência permanente.

Atentos aos requisitos imprecisos da ajuda mútua, estas decisões não são impostas por qualquer norma amplamente aceite. É por isso que as políticas de admissão dos vários países raramente são criticadas salvo em termos que sugerem que o único critério relevante é o da caridade e não o da justiça.⁴⁷⁷

Portanto, os membros têm plena participação na comunidade política, enquanto os “estrangeiros” são considerados “não-membros” hospedados por um determinado período, devido a determinadas circunstâncias motivadas pela busca de sobrevivência, de melhores condições de vida, fuga de guerras, epidemias, catástrofes naturais. Não lhes é assegurado o direito de movimentar-se, de ir e vir, migrar, viver. E eles têm de conviver com essa “insatisfação agônica”, a sensação de estar “fendido ao meio”, o dualismo interior que acompanha o estrangeiro em sua insegurança e vulnerabilidade, como muito bem registra Miguel Torga:

Creio que nunca te fiz uma confiança que respeitarás: o Rio é o meu S. Martinho de Anta da outra margem. O Pão de Açúcar que o assinala foi o negrilho de pedra que na infância ali me recebeu. De tal modo lhes quero e me sinto bem naquelas ruas, que uma igreja barroca interrompe ou um penedo ruraliza, que saltei na praça Mauá como se me apeasse no Eirô que me viu nascer. Mas logo após esta ilusão vêm o lancinante mal da lonjura e o trágico dilema duma insatisfação agônica que resulta dum desejo de ficar e dum desejo de regressar. Porém regressar é despertar do sonho, é voltar as costas ao Sésamo real; ficar é prolongar o martírio”, o que deixa um homem, desde a primeira hora “fendido ao meio, fraturado como um cristal agredido por um golpe de vento cruel. Confundo no mesmo espanto a Ursa Maior e o Cruzeiro do Sul, a flor do ipé e a do rosmaninho, a água do Doiro e a do Paraíba. Misturo tudo. E esse dualismo interior mortifica-me o

⁴⁷⁷ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, 49.

coração. Torna-me inseguro e vulnerável. A minha unidade telúrica desintegrou-se. E convivem na mesma carcaça dois seres opostos. Um, europeu, de medidas greco-latinas; outro, americano, anárquico e transbordante... gemer por Portugal no Brasil, e pelo Brasil em Portugal.⁴⁷⁸

Henry Sidgwick defendeu na década de 90 a imigração irrestrita. Não caberia à autoridade pública determinar e restringir direitos de quem pode habitar o território, apenas manter a ordem. As posições contrárias a essa tese argumentam que os estrangeiros não têm o sentimento patriótico, ao contrário dos que são da “terra-mãe”; são visitantes casuais, e a formação de populações heterogêneas, de diferentes etnias e nacionalidades tornam difícil ou mesmo impossível a promoção de uma identidade cultural. Nesta perspectiva,

(...) o elo entre a gente e a terra é um aspecto crucial da identidade nacional (...) As corporações “autônomas” serão sempre apêndices, e provavelmente apêndices parasitários, dos Estados territoriais, e renunciar ao Estado é o mesmo que renunciar a toda e qualquer efetiva autodeterminação.⁴⁷⁹

Por esse motivo as fronteiras e as deslocções de indivíduos e grupos através delas são objeto de duras disputas. Todos necessitam de um espaço territorial onde viver. O que pode parecer à primeira vista uma questão de natureza geopolítica⁴⁸⁰ possui profundas implicações morais sobre quem é o estrangeiro, o estrangeiro, por quem e por que é assim considerado. Implica em saber se os membros de uma comunidade política devem ser obrigados a receber pessoas de outras comunidades ou, pelo contrário, somente pode ser considerada comunidade política se tiver uma coesa identidade cultural e nacional.

⁴⁷⁸ Miguel Torga nasceu em Portugal e emigrou para o Brasil aos treze anos de idade.

⁴⁷⁹ Michael Walzer, *As Esferas...*, 58.

⁴⁸⁰ As teorias geopolíticas clássicas pensavam o Estado como um organismo territorial, em uma comparação do Estado com um organismo (Friedrich Ratzel). O Estado age como organismo territorial ao mobilizar a sociedade para a defesa territorial.

O território é um bem social num duplo sentido. É um espaço onde se vive, terra e água, recursos minerais e riquezas potenciais, e um recurso para os desamparados e famintos. E é um espaço de vida protegido, com fronteiras e polícia, um recurso para os perseguidos e os sem-pátria.⁴⁸¹

Algumas questões nesse aspecto tratam de saber se os indivíduos podem mudar para outro país não suficientemente habitado para coexistir em uma grande extensão de terra; ou se em uma pequena extensão deveria ser proibida a entrada de mais indivíduos; e saber como é feita a redistribuição da qualidade de membro, e do território. Walzer salienta a necessidade por parte das comunidades dos Estados de possuírem uma consciência de relação e reciprocidade.

Se afirmará que as comunidades têm de ter fronteiras e embora estas sejam determinadas, tendo em conta o território e os recursos, não deixam de depender, no que a população diz respeito, de uma consciência de relação e reciprocidade. Os refugiados devem apelar para essa consciência. Pode desejar-se que sejam bem-sucedidos: porém, em certos casos e com referência a um certo Estado, podem muito bem não ter direito a sê-lo.⁴⁸²

Um dos dilemas que hoje se confrontam as comunidades políticas diz respeito ao risco de que sob o pretexto de forjar uma identidade nacional se possa anular a especificidade histórica de comunidades locais. Já a pluralidade de comunidades com diferentes histórias, modos de vida, oriundas de diferentes regiões, estruturas políticas e econômicas não deveria ser motivo de impedimento para a convivência pacífica em uma mesma comunidade política; ao contrário, deveria ser fonte de seu fortalecimento e enriquecimento cultural. Já o dilema do

⁴⁸¹ Ibid., 58.

⁴⁸² Ibid., 63.

estrangeiro⁴⁸³ na condição de migrante, refugiado, apátrida, é sentir-se estranho em sua terra-mãe e em outras terras.

Por um lado, todos têm de ter um lugar para viver e um lugar onde seja possível uma vida razoavelmente segura. Mas, por outro, este direito não pode ser imposto a certos Estados hospedeiros. (Este direito não pode ser imposto, na prática, enquanto não houver uma autoridade internacional capaz de o impor e se houvesse uma tal autoridade faria certamente melhor em intervir contra os Estados cujo comportamento brutal obrigou os seus cidadãos ao exílio permitindo-lhes assim o regresso à casa).⁴⁸⁴

Os membros da comunidade política de cada Estado têm o direito de determinar o modelo de população residente, atribuir o significado de qualidade de membro bem como o modo pelo qual se dispõem a ajudar. Neste cenário o estrangeiro necessita reivindicar os direitos políticos e a cidadania. Para Walzer a conduta moral e humanitária dos Estados liberais e democráticos pode ser confrontada com a conduta imoral de Estados autoritários.⁴⁸⁵ Enquanto a vida não é efetivamente considerada como o bem supremo a ser valorizado e reconhecido, as democracias modernas poderão se mesclar, progressivamente, por meio de ações semelhantes às cometidas pelos Estados totalitários, em um tênue limiar de

⁴⁸³ Na Antiguidade os estrangeiros residentes nas *poleis* gregas, especialmente Atenas, eram chamados de metecos. Ainda que constituíssem muitas vezes grande parcela da população, os metecos não tinham os mesmos direitos. Tinham que pagar imposto de residência e para poder trabalhar. Embora considerados livres, eram tratados como os escravos, "quase" cidadãos. A palavra *metoikos* deriva da junção da preposição *meta* ("no meio de", "com") com o nome *oikos* ("casa/família estendida/propriedade) significa "aquele que mora junto de". Indica também a ideia de movimento, trazendo ao termo *metoikos* a marca de uma migração.

⁴⁸⁴ Michael Walzer, *As Esferas...*, 63.

⁴⁸⁵ Em Atenas a cidadania era uma herança transmitida de pais para filhos. Aristóteles, mesmo sendo meteca, defendia a exclusão. Para ele, um cidadão não adquire essa qualidade só por habitar um determinado lugar. Não se devem presumir cidadãos todos aqueles sem os quais não se poderia ter uma cidade. A cidadania não era acessível a todos. Os metecos, estrangeiros e os escravos eram governados sem qualquer direito de voz política. Para Isócrates, a oligarquia ocorre quando alguns cidadãos monopolizam o poder político, e são tiranos os que convertem os seus concidadãos em metecos.

indistinção sobre o valor e o desvalor da vida humana dentro de um sistema onde prevalecem as relações de poder.

A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais.⁴⁸⁶

O direito de asilo é uma questão jurídica e ética.⁴⁸⁷ Segundo o princípio do asilo,⁴⁸⁸ o estrangeiro – migrante, refugiado,⁴⁸⁹ apátrida –⁴⁹⁰ têm o direito de receber ajuda humanitária e proteção por parte dos Estados.

É por isso que o acolhimento territorial é um assunto tão sério. Os membros têm de estar preparados para reconhecer como seus iguais, num mundo de obrigações

⁴⁸⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 17.

⁴⁸⁷ O "direito de asilo" segundo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, Art. XIV: Toda a pessoa sujeita à perseguição tem o direito de procurar e de beneficiar-se de asilo em outros países. Este direito não pode, porém, ser invocado no caso de processo realmente existente por crime de direito comum ou por atividades contrárias aos fins e aos princípios das Nações Unidas. Gera um dever para o Estado que é procurado como refúgio. O direito ao asilo visa à proteção de quem é perseguido de forma injusta ou arbitrária.

⁴⁸⁸ O direito de asilo confere a uma pessoa perseguida por suas opiniões políticas, etnia, religião, no seu país de origem, o direito à proteção por outra autoridade soberana. Também os refugiados podem requerer, individualmente, pedido de asilo político.

⁴⁸⁹ Os refugiados são de todas as raças, religiões e nacionalidades. Espalham-se por todos os continentes. Obrigados a fugir para salvar a vida ou preservar a liberdade, abandonam tudo em busca de um futuro incerto em terra estranha. Em muitos casos o refugiado não conhece o idioma e os costumes do país que o abriga. Os refugiados ingressam em um país por custeio próprio, via terrestre, barco, avião, ou mediante programa de reassentamento. Outros instrumentos de proteção dos refugiados e asilados são a Declaração sobre o Asilo Territorial e a Declaração dos direitos humanos dos indivíduos que não são nacionais do país em que vivem.

⁴⁹⁰ De acordo com interpretação da definição de "apátrida" do artigo 1 da Convenção de 1954 é essencial levar em consideração o objetivo e o propósito do tratado: garantir aos apátridas o aproveitamento mais amplo possível dos seus direitos humanos e regular sua condição. A "Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas" definiu como "apátrida" toda pessoa que não seja considerada como nacional seu por qualquer Estado. Estabelece que as disposições da convenção sejam aplicadas, no interior dos Estados, a todos os apátridas, sem distinção de raça, religião ou país de origem. O estatuto pessoal de todo apátrida rege-se-á pela lei do país de domicílio ou, na falta de domicílio, pela lei do país de residência. Assegura-se ao apátrida o acesso aos tribunais de Justiça, o direito a trabalho em condições não menos favoráveis que aos estrangeiros, o ingresso no ensino público fundamental e o direito a assistência e socorro públicos.

compartilhadas, os homens e mulheres que acolhem; e os imigrantes têm de estar preparados para compartilhar essas obrigações.⁴⁹¹

Os trabalhadores-hóspedes não são imigrantes nem cidadãos de uma comunidade política e têm permanência no país hospedeiro somente enquanto estão a trabalhar. O país hospedeiro está aberto aos que encontram trabalho, mas não como fórum, assembleia, nação ou povo. Esta relação hóspede/hospedeiro se firma mediante um contrato por tempo determinado, e se é legítima para transações de mercado, não é legítima como política democrática.

Estes hóspedes sentem o Estado como um poder difuso e sinistro que regula as suas vidas e controla cada um dos seus movimentos sem nunca lhes pedir opinião. A partida é apenas uma opção formal; a deportação é uma ameaça permanente na prática... Como grupo constituem uma classe privada de direitos. Constituem ainda, tipicamente, uma classe explorada e oprimida e são, pelo menos em parte, explorados e oprimidos, por estarem privados de direitos e serem incapazes de organizar eficazmente a sua autodefesa. Não é provável que melhorem a sua situação material salvo se alterarem a sua situação política. Na verdade, o objetivo desta é o de os impedir de melhorar aquela já que, se o pudessem fazer, em breve seriam como os trabalhadores nacionais, relutantes em aceitar trabalhos pesados e degradantes ou baixos níveis salariais.⁴⁹²

O trabalhador-hóspede não se sente empoderado de direitos, aceito como membro da comunidade política do Estado hospedeiro. Há controle permanente sobre sua permanência temporária, ainda que prorrogável, mas sob constante ameaça de um dia ter que retornar ao seu país de origem, ou de ser impedido de continuar no país hospedeiro.

Os trabalhadores-hóspedes são, pois, excluídos de uma sociedade de homens e mulheres que inclui pessoas exatamente iguais a eles. Estão encurralados numa posição inferior e que é também anômala: são párias numa sociedade que não se

⁴⁹¹ Michael Walzer, *As Esferas...*, 65.

⁴⁹² *Ibid.*, 71.

baseia em leis de casta, metecos numa sociedade em que os metecos não têm um espaço que os inclua, protegido e digno.⁴⁹³

Segundo Walzer, a situação em que vivem os trabalhadores-hóspedes re-trata uma “pequena tirania” por parte do Estado na relação com os estrangeiros nesta condição. Primeiro porque, diferente da imigração que refere a uma escolha política, a naturalização é imposta como a única oportunidade de obter cidadania. Para Walzer, um Estado democrático deve abrir-se do mesmo modo a todos os que vivem, trabalham e submetem-se às leis locais no seu território. Recusar a qualidade de membro em uma comunidade política equivale a efetuar o primeiro de vários outros modos de abusos aos direitos civis e políticos, independente de raça, etnia, nacionalidade, identidade.

A submissão de estrangeiros e hóspedes a um grupo exclusivo de cidadãos (ou dos escravos aos amos, das mulheres aos homens, dos negros aos brancos, dos povos vencidos aos seus vencedores) não é liberdade comunitária e sim opressão.⁴⁹⁴

As migrações e os deslocamentos implicam no movimento, na mobilidade, na impermanência dos seres e das coisas. É imprescindível viajar para encontrar-se na relação entre “uns” e “outros”, na dicotomia entre os “membros” e os “não-membros” em uma comunidade política. O estrangeiro é a ameaça para o que é dado como instituído, sacramentado, regulado, legislado. O estrangeiro não é somente um estranho em terra estranha. Ele anuncia, enuncia, denuncia que cada um é estranho para o outro, é estranho para si mesmo. O homem busca refúgio a todo momento, a todo tempo. A constatação da necessária, urgente e desesperada

⁴⁹³ Ibid.

⁴⁹⁴ Ibid., 73-74.

busca de refúgio pode fazer cada um olhar para dentro de si e perceber que o território não é só seu, e que a vida, ensinam os estranhos, é uma travessia.

Por mim se vai à cidade dolorosa; por mim se vai às penas eternas; por mim se vai junto da gente perdida. A justiça moveu o meu supremo autor. Fizeram-me a divina potestade, a suma sapiência e o amor primeiro. Antes de mim coisa nenhuma foi criada, a não ser o eterno, e eternamente existirei; vós, que entraís, abandonai toda a esperança.⁴⁹⁵

⁴⁹⁵ Dante Alighieri, *Inferno*, Canto III.

CAPÍTULO 2

A utopia: da pólis à Cosmópolis

Afinal, onde pertencemos exatamente? Talvez não pertençamos a lugar nenhum. Nem isso, nem qualquer outra coisa, tem uma resposta a preto e a branco. Eu cresci num contexto de ambivalência, de ambiguidade, de emoções misturadas, de relações amor-ódio e de amor não-correspondido.

Amos Oz⁴⁹⁶

Marco Polo é um viajante que, sempre ao retornar de suas viagens, faz um relato a Kublai Kan, o rei dos tártaros. As cinquenta e cinco cidades visitadas por Marco Polo têm nomes femininos e fictícios. Algumas dessas cidades são reais; outras são míticas, e ele refere-se também às cidades utópicas, como Nova Atlântida, Utopia, Cidade do Sol, Oceana, Tamoó, Harmonia, New Lamark e Icária. Marco Polo é um *homo viator*, um nômade sempre em busca de algo novo e diferente.

Chegando a qualquer nova cidade o viajante reencontra o seu passado que já não sabia que tinha: a estranheza do que já não somos ou já não possuímos esperanos ao caminho nos lugares estranhos e não possuídos.⁴⁹⁷

O nômade é o viajante que caminha em direção ao diferente, transfere-se para outra cidade, e assim o faz novamente, fixando-se pelo tempo que

⁴⁹⁶ Amos Oz, *Contra o fanatismo* (Porto: Asa Editores, 2007), 72.

⁴⁹⁷ Ítalo Calvino, *As cidades invisíveis* (Alfragide: Leya, 2015), 42.

considerar necessário para se adaptar, se integrar junto a uma determinada comunidade. Ao sair levará as influências que recebeu, e deixará um pouco de si e de suas vivências com as pessoas com quem compartilhou determinado tempo de vida. Nem sempre o nômade se desloca em busca do novo; algumas vezes assim o faz porque não pode mais permanecer no antigo, “o passado do viajante muda de acordo com o itinerário realizado (...) o passado mais remoto.”⁴⁹⁸ Em uma de suas conversas com Kublai Kan, após retornar de uma viagem, Marco Polo faz a descrição de uma ponte:

– Mas qual é a pedra que sustém a ponte? – pergunta Kublai Kan.

– A parte que não é sustida por esta ou por aquela pedra – responde Marco, – mas sim pela linha do arco que elas formam.

Kublai Kan permanece silencioso, refletindo. Depois acrescenta:

– Por que me falas das pedras? É só o arco que me importa.

Polo responde:

– Sem pedras não há arco.⁴⁹⁹

Assim como sem pedras não há um arco, sem cidadãos não há uma cidade. Desde a mais antiga pólis até a cosmópolis, o ser humano se move para constituir sua vida em uma determinada localidade e buscar ser feliz. Há vários motivos e interesses que levam as pessoas a se deslocarem de um lugar para outro, como a busca existencial por um sentido à vida, a necessidade de se integrar como um ser político, membro de uma determinada comunidade. Estas motivações impelem o ser humano a procurar um lugar para se estabelecer, ou para ficar por um certo período e se mudar. Desde os tempos primitivos até às sociedades contemporâneas globalizadas, o homem se dispersou pelo nomadismo e se fixou pelo sedentarismo, e hoje se percebe que existe uma zona de cisão, de fronteira entre a dispersão e a fixação. Estar em um determinado tempo, espaço e lugar

⁴⁹⁸ Ibid.

⁴⁹⁹ Ibid., 95.

influencia nas relações, percepções e ações de cada membro de uma comunidade. Qual é a influência e a importância da cidade como o espaço no qual primordialmente os seres humanos distinguem-se pela sua individualidade e igualmente constituem suas identidades sociais?

Instalámo-nos, portanto, na cidade. Aí toda a vida é suportável para as pessoas infelizes. Um homem pode viver cem anos na cidade, sem dar por que morreu e apodreceu há muito. Falta tempo para o exame de consciência. As ocupações, os negócios, os contactos sociais, a saúde, as doenças e a educação das crianças preenchem-nos o tempo. Tão depressa se tem de receber visitas e retribuí-las, como se tem de ir a um espectáculo, a uma exposição ou a uma conferência. De facto, na cidade aparece a todo o momento uma celebridade, duas ou três ao mesmo tempo que não se pode deixar de perder. Tão depressa se tem de seguir um regime, tratar disto ou daquilo, como se tem de falar com os professores, os explicadores, as governantas. A vida torna-se assim completamente vazia.⁵⁰⁰

A “cidade da vida vazia” retratada por Tolstoi é uma área urbana constituída por uma população, uma legislação, um governo e instituições políticas. É o espaço onde se desenvolvem a cultura, a atividade humana em comunidade, o espaço de convivência, de competição, do mercado, o espaço do público e do privado. São províncias, metrópoles, megalópoles. A cidade da vida vazia é expressa no texto de Tolstoi, e na poesia de Eça de Queiroz também é uma cidade que se desumaniza: “Os sentimentos mais genuinamente humanos logo se desumanizam na cidade.”⁵⁰¹

O modo de vida urbano da civilização ocidental baseou-se no conceito de pólis – a cidade-estado. A pólis era o modelo das antigas cidades gregas até o período clássico, uma comunidade organizada, formada por cidadãos, homens nascidos na cidade, livres e iguais. O surgimento da pólis ocorreu – e este é um

⁵⁰⁰ Liev Tolstoi, “A vida vazia da cidade” em *A Sonata a Kreutzer* (São Paulo: Editora 34, 2010).

⁵⁰¹ Eça de Queiroz, *As cidades e as serras* (São Paulo: Ática, 2019).

aspecto muito importante – devido às movimentações de populações que, com o fim da civilização micênica, procuravam locais para morar. Formaram comunidades em pequenas localidades, e na Ática o centro era Atenas. A pólis grega era constituída por uma Acrópole – a parte elevada com templos para os deuses, uma Ágora – a parte pública, uma Khora – a parte agrícola onde moravam os camponeses, e uma Ástey – a parte urbana. A parte rural e a parte urbana eram separadas por um muro para evitar ataques de outras cidades. A pólis ateniense se dividia em duas esferas independentes, a privada e a pública ou política. Havia três instituições políticas basilares: a Ecclesia – Assembleia do Povo, o Areópago – Conselho aristocrático, e o Arcontes – os Magistrados.

Nas urbes medievais o templo ocupa um espaço central e o átrio das igrejas é o lugar de debates. O castelo é o *locus* de poder político e econômico da *civitas*, cuja segurança e defesa se fazem pela construção de muralhas⁵⁰² que protegem e simbolizam a cidade medieval como um espaço fechado.

⁵⁰² As muralhas sempre foram construídas ao longo da história com o intuito de defesa, segurança e mesmo para atacar o “inimigo”. É um dos simbolismos mais fortes para mostrar a demarcação territorial e política de um lugar sobre outro, sobre quem pode ou não ingressar e fazer parte da comunidade. Algumas construções notórias são a muralha de Adriano, imperador romano que no ano 126 ordenou a construção de uma estrutura que estendeu-se por cerca de 120 quilômetros. O propósito era impedir a entrada de militares de tribos pictos e escotos, que viviam na Escócia. Os soldados das legiões romanas foram utilizados como mão-de-obra, em uma construção que foi erguida com pedra e turfa, medindo 4,5 metros de altura por 2,5 metros de largura. A Muralha da China, conhecida como a Grande Muralha, é formada por diversas muralhas construídas durante a China Imperial, ao longo de várias dinastias. A obra deu seguimento a fortificações anteriormente existentes, e ao longo de seus cerca de 3 mil quilômetros de extensão tinha como principal função impedir as invasões dos povos ao Norte. A extensão da muralha foi ampliada para sete mil quilômetros, e apesar de toda a imponência, não impediu a entrada de povos como os mongóis. A mais notória barreira erigida ao longo da história é o Muro de Berlim. Construído em 1961, era composto por 66,5 quilômetros de gradeamento metálico com 302 torres de observação, das quais 127 eram eletrificadas com alarme. Havia 255 pistas de corrida feitas especialmente para circularem cães ferozes. Durante esse período foram assassinadas 80 pessoas (identificadas), mais de uma centena de pessoas feridas, e milhares presas. As muralhas continuam sendo um dos principais meios de bloqueio usado pelos Estados para demarcar as fronteiras e impedir a entrada de migrantes e refugiados.

Lugar de cobiça, a cidade aspira à segurança. Os seus habitantes fecham cuidadosamente as suas casas à chave e o roubo é muito severamente reprimido. A cidade, bela e rica, é também fonte de idealização: a de uma coabitação harmoniosa entre as classes.⁵⁰³

O que de fato ocorre na organização social medieval é a preponderância da vida privada sobre a pública, a proeminência da organização familiar, da dinastia, da linhagem sobre o indivíduo. A casa é o espaço de habitação com terra como propriedade. A preocupação é manter o poder e o patrimônio por meio da sucessão – “*Le roi est mort, vive le roi!*”⁵⁰⁴ As desigualdades sociais mobilizam ações de misericórdia e caridade por parte de religiosos e fiéis cristãos.⁵⁰⁵

Mas os doentes, como leprosos que já não possam trabalhar, metem medo e as estruturas de albergue não tardam a tornar-se estruturas de clausura, de separação. As ordens mendicantes denunciam as desigualdades originadas por esta organização social urbana e desenvolvem um novo ideal: o bem comum. Mas não podem impedir a multiplicação dos marginais no fim da Idade Média.⁵⁰⁶

Na cidade medieval aplica-se o Direito de Ban (Bannum) para comandar, obrigar e punir bárbaros, camponeses e vassalos. Este poder discricionário foi utilizado pelas autoridades militares, régias e posteriormente pelos senhores locais – o senhorio banal. Foi aplicado nas áreas militar, econômica e judicial para impor obrigações, serviços, aplicação de taxas e confisco de bens. Percebe-se aqui

⁵⁰³ Jacques Le Goff, *Por amor das cidades: conversas com Jean Lebrun* (Lisboa: Teorema, 2007), 69.

⁵⁰⁴ “O rei está morto. Viva ao rei” proclamação tradicional declarada pela primeira vez a partir da coroação de Carlos VII da França após a morte de seu pai, Carlos VI da França, no ano de 1422. A transferência de soberania ocorre imediatamente após o momento da morte do antigo rei.

⁵⁰⁵ Nesta época são criadas as Ordens Mendicantes (séc. XIII) entre as quais as Ordens Terceiras formadas por franciscanos, dominicanos, servitas e trinitários. As ordens davam apoio aos pobres, enfermos, prisioneiros transformados em escravos, escravos não cristãos. São Francisco de Assis, na Regra de 1221, abre o Evangelho a todas as pessoas, povos, famílias, tribos, línguas, nações, a todos sobre a Terra. Francisco popularizou a vida religiosa não clerical, laica, e sempre manifestou a repugnância pela usura e pelo exercício do poder.

⁵⁰⁶ Jacques Le Goff, *Por amor das cidades...*, 69.

a estreita relação entre poder e propriedade na qual algumas pessoas são possuídas e governadas com base no conceito de domínio.

E logo no início do século XIII nasceu um slogan sobre o poder, declarando que o verdadeiro poder, o que os juristas chamavam a *Potestas* em direito romano, passava a apresentar três aspectos: *Regnum*, a realeza, governo, o que nós chamamos o poder público; *Sacerdotium*, os padres, o clero, e *Studium*, o saber, isto é, a universidade.⁵⁰⁷

A cidade medieval, com seus palácios e castelos que concentram o poder e constituída pelos burgos, é o centro de reunião política, cultural, legal, religiosa e é também o centro monetário que posteriormente irá se consolidar com o capitalismo. Com sua organização e estrutura, a cidade medieval influencia decisivamente na emergência da Modernidade, quando irá se acentuar a ideia do direito de resistência do indivíduo e o seu direito à liberdade, e quando ocorre a passagem para a secularidade. Segundo Le Goff, “A Idade Média deu à cidade, ou à maioria das cidades, um espaço rodeado de muralhas cuja marca subsiste mesmo depois de os muros terem desaparecido.”⁵⁰⁸

A busca de afirmação do “eu”, da individualidade do sujeito marca a viagem para a Modernidade, e significa uma ruptura com a tradição na busca de novos fundamentos, uma nova consciência do mundo Ocidental.⁵⁰⁹ A razão passa a ser o fio condutor, o filtro para o entendimento da realidade, do mundo e do ser humano. É um período de profundas transformações em todos os campos do conhecimento, e de mudanças no papel da família, da constituição do Estado-nação, da urbanização e industrialização, do processo de racionalização que leva a um desencantamento e à procura de uma identidade. O moderno chega e se

⁵⁰⁷ Ibid., 63.

⁵⁰⁸ Ibid., 141.

⁵⁰⁹ A Modernidade implica em profundas mudanças na Europa não somente em seus espaços geográficos, mas nas questões morais e espirituais.

anuncia como renascimento, uma contínua renovação que se prolonga na contemporaneidade. Para Maffesoli, uma característica própria da Modernidade foi a pretensão de ordenar, codificar e identificar tudo de modo a domesticar o corpo social mediante convenções e uma “violência totalitária, a violência dos bons sentimentos, dando uma proteção em troca da submissão.”⁵¹⁰ Ao afirmar-se a primazia absoluta da autonomia humana está a se vislumbrar a visão prometeica⁵¹¹ do homem, do laicismo e do processo de secularização. A errância para Michel Maffesoli, além de seu aspecto fundador de todo conjunto social, traduz a pluralidade da pessoa e a duplicidade da existência. Também exprime rebeldia, revolta contra a ordem estabelecida. Na obra *Sobre o Nomadismo*, Maffesoli apresenta as características do errante, nômade, viajante em busca da outra parte ao longo de sua existência. Ele evoca Foucault em sua análise sobre a domesticação da sociedade para afirmar que a origem dessa domesticação está na passagem do nomadismo para o sedentarismo, e é precisamente na Modernidade que passa a haver essa fixação pela ordem, ordenamento, convenção. As comunidades foram se organizando nas cidades, em instituições administrativas cada vez maiores e mais complexas e o seu maior modelo de organização é o Estado-Nação.

Diante disso que chamamos de globalização do mundo, diante de uma sociedade que se deseja positiva, lisa, sem asperezas, diante de um desenvolvimento tecnológico e de uma ideologia econômica reinando, ainda, como mestra, em resumo, diante de uma sociedade se afirmando perfeita e “plena”, expressa-se a necessidade do “vazio”, da perda, da despesa, de tudo aquilo que não se contabiliza e foge à fantasia da cifra.⁵¹²

⁵¹⁰ Michel Maffesoli, *Sobre o nomadismo: Vagabundagens pós-modernas* (Rio de Janeiro: Record, 2001), 24.

⁵¹¹ Prometeu foi um semi-deus que defendeu e ensinou vários ofícios à humanidade, a ponto de roubar o fogo de Zeus para dar aos mortais. Foi punido por Zeus, acorrentado em uma rocha pela eternidade, com uma águia a comer-lhe o fígado, que a cada dia se regenerava e voltava a ser bicado pela ave.

⁵¹² Michel Maffesoli, *Sobre o nomadismo...*, 23.

A violência totalitária moderna se caracteriza pela fixação e pela supressão como formas de domínio, imobilização e de onipotência de uma sociedade, de um Estado, em nome de uma “fantasia do uno.”⁵¹³ Maffesoli vai mais longe e afirma que o ideal do poder é a imobilidade absoluta, e para conseguir e manter esse poder busca a regulamentação da livre circulação, o controle como forma de que nada escape, que tudo funcione corretamente, ou seja, tudo em consonância com o poder. Em suas críticas à Modernidade, Maffesoli afirma ser nessa época que o fechamento ocorre, e a imobilização tem a função de estabelecer e manter uma ordem, um poder de modo absoluto.

A imobilização em uma função – quer se trate de uma função profissional, ideológica, afetiva – longe de ser a marca de uma superioridade, de um progresso social ou individual, pode ser o sintoma de um fechamento, e, portanto, em um certo prazo, ter um efeito mortífero.⁵¹⁴

A pulsão pela errância⁵¹⁵ move o viajante, o ser explorador de novos caminhos, experiências, relações e espaços de convivência. O nômade ou errante, ao caminhar, está a explorar o mundo que não conhece. Diante do paradoxo da Modernidade, em que há o poder secular em um mundo a ser dominado pelo homem, o errante é o homem que não se imobiliza, assume uma forma de pensar que não é racionalista, realista – típicos da Modernidade, ele escapa ao olhar do dominador. “O que se move escapa, por definição, à câmera sofisticada do panorâmico.”⁵¹⁶ Ao contrário do pertencimento a uma nação, a um Estado, o errante

⁵¹³ Conforme a afirmação de Heráclito, nada é absoluto ou definitivo. São momentos de passagem, inconstantes, de um devir sem fim, por meio de forças contrárias e complementares.

⁵¹⁴ Michel Maffesoli, *Sobre o nomadismo...*, 25.

⁵¹⁵ Maffesoli indica as várias formas de manifestação do nomadismo: como expressão de momento nostálgico, celebração ficcional e em rituais – o mito do cavaleiro errante, o amor transgressivo, a pulsão da viagem, a busca do solo, a procura do Graal, o mito de Florença, a cidade perfeita, a regrediência (volta às formas arcaicas), à procura de Eldorado (cf. Michel Maffesoli, *Ibid.*, 51).

⁵¹⁶ Michel Maffesoli, *Sobre o nomadismo...*, 25.

caminha no não-pertencimento como a busca de uma possível realização e plenitude. Inversamente à concepção de uma existência sedentária, imóvel, fixa, a errância compreende a existência (ek-sistência) como sair de si, abrir ao outro. A errância tem uma dimensão ética e utópica,⁵¹⁷ com base na valorização da liberdade, do “passeio sem destino” ao qual Benjamin já fizera referência, e uma dimensão política como contestação a uma forma de vida que visa à produção, ao ócio e à não-domesticação como formas de resistência e de subversão.

A errância seria a expressão de uma outra relação com o outro e com o mundo, menos ofensiva, mais carinhosa, um tanto lúdica, e seguramente trágica, repousando sobre a instituição da impermanência das coisas, dos seres e de seus relacionamentos.⁵¹⁸

A errância é fugaz, efêmera, constituída pelo desejo do outro lugar, mobilidade, movimento, desenraizamento, inconstância e impermanência. O *homo viator* viaja para encontrar-se.⁵¹⁹ O errante, pelo que simboliza, causa desconforto na sociedade moderna instituída, no Estado organizado e convencional. Como andarilho move-se na ação de se pôr a andar na pulsão do pioneiro, do utópico. O errante, nômade andarilho viajante é inquieto e inquietante. É uma ave migrante. Maffesoli faz referência a Platão ao afirmar que o viajante é uma ave de passagem e como tal deverá ser acolhido, mas fora da cidade:

⁵¹⁷ Pierre Clastre questiona o que motiva os índios Guarani a uma constante busca pela Terra sem Mal. Todo e qualquer habitar é uma pausa. Existem numerosas sociedades primitivas que incorporam esse habitar sem territorialização. Por esse motivo Maffesoli entende que são seja adequado caracterizá-las como utópicas.

⁵¹⁸ Michel Maffesoli, *Sobre o nomadismo...*, 29.

⁵¹⁹ Para Maffesoli, o nomadismo de Israel, enraizado em uma convicção religiosa, permite manter-se como entidade sólida. O exílio foi um fator de coesão. Cita também Jesus Cristo e o Mito da Ascensão, que canoniza o desejo de outro lugar. O rito de iniciação da viagem é comum em várias religiões, assim como em diversas culturas recebe-se o viajante como hóspede a ser venerado, a quem se oferece como presente o que há de mais precioso, mais íntimo (cf. Michel Maffesoli, *Ibid.*, 30).

Os magistrados deverão vigiar para que nenhum dos estrangeiros dessa espécie introduza qualquer novidade na cidade, e agir de modo a que não se tenham com ele senão as relações mais indispensáveis, e assim mesmo o mínimo possível.⁵²⁰

O viajante representa uma ameaça moral, pois ele traz novidades. O viajante experimenta outros mundos, outras realidades, outras culturas. Ele vive, e percebe que o *mundus est immundus*.⁵²¹ A cidade não é necessariamente o destino, o porto seguro, mas um corpo social e político constituído por uma determinada cultura que a diferencia e de outra parte a identifica. Por isso os seres humanos, mais que um conjunto de cidadãos, cidadãos, podem vir-a-ser errantes pelas mais variadas necessidades e motivações. Junto às errâncias contemporâneas há o estigma da xenofobia, discriminação e intolerância. O errante carrega consigo esse sentimento do trágico da vida.

O progresso intensificado parece estar vinculado a uma igualmente intensificada ausência de liberdade. Por todo o mundo da civilização industrial, o domínio do homem pelo homem cresce em âmbito e eficiência. Essa tendência tampouco se apresenta como uma regressão incidental, transitória, na senda do progresso. Os campos de concentração, extermínios em massa, guerras mundiais e bombas atômicas não são “recaídas no barbarismo”, mas a implementação irreprimida das conquistas da ciência moderna, da tecnologia e dominação dos nossos tempos. E a mais eficaz subjugação e destruição do homem pelo homem tem lugar no apogeu da civilização, quando as realizações materiais e intelectuais da humanidade parecem permitir a criação de um mundo verdadeiramente livre.⁵²²

Essa atitude de sair da *apoikia*,⁵²³ o afastamento de sua casa significa uma ruptura com o conhecido em busca do desconhecido, uma atitude corajosa de

⁵²⁰ Platão, *As Leis* (XII: 952) (São Paulo: Edipro, 1999).

⁵²¹ Tradução: “O mundo é imundo”.

⁵²² Herbert Marcuse, *Eros e civilização* (Rio de Janeiro: Zahar, 1981), 27-28.

⁵²³ *Apoikia* era uma colônia grega, promovida e tutelada por Atenas, e constituída, no seu início, por indivíduos politicamente indesejáveis; colônias com objetivo de exploração agrícola

ultrapassar fronteiras, um desacolhimento diante do já conhecido e vivido, um vazio diante do que está para nascer e a coragem para continuar. O fato de os seres humanos habitarem as cidades e os Estados na contemporaneidade não significa que há necessariamente mais humanidade nesse mundo.

O inferno dos vivos não é uma coisa que virá a existir; se houver um, é o que já está aqui, o inferno que habitamos todos os dias, que nós formamos no estarmos juntos. Há dois modos para não o sofrermos. O primeiro torna-se fácil para muita gente, aceitar o inferno é fazer parte dele a ponto de não o vermos. O segundo é arriscado e exige uma atenção e uma aprendizagem contínuas: tentar e saber reconhecer, no meio do inferno, quem e o que não é inferno, e fazê-lo viver, e dar-lhe lugar.⁵²⁴

As errâncias possuem uma dimensão multicultural, desconsideram as fronteiras nacionais, ideológicas, religiosas, civilizacionais. As errâncias como *peregrinatio* são uma experiência não somente exterior, mas intensamente interior, e têm um caráter cosmopolita.⁵²⁵ É considerado cosmopolita o cidadão do mundo, que se adapta às diversas culturas, sua pátria é o mundo. É uma nova concepção de cidadão e de pólis, distinta da atual constituição dos Estados nacionais. Uma cidade pode ser considerada cosmopolita como no caso dos grandes centros urbanos, em que coexistem pessoas de países e culturas diferentes. Um cosmopolita deseja transcender a divisão geopolítica e as restrições às cidadanias nacionais dos diferentes Estados. O projeto político cosmopolita visa a uma nova cidadania sem fronteiras, internacional. Prevê a adesão voluntária, com a participação das unidades territoriais por meio de pactos federativos, mediante os quais seriam

formadas por um determinado grupo de pessoas que se estabeleceram numa localidade para ali morar e se sustentar.

⁵²⁴ Ítalo Calvino, *As cidades...*, 170.

⁵²⁵ Cosmopolita, do grego *kosmopolites* (*kosmós* significa mundo e *polites* significa cidadão) refere-se aos que se originam de grandes centros urbanos, cosmópolis. Os filósofos estoicos criaram o termo de cosmópolis ou cidade universal, de que deriva a palavra cosmopolita.

aceitas as cidadanias de todos os países. Cada cidadão pode escolher livremente o lugar onde irá viver, com direito à participação ativa nessa localidade. A cosmópolis surge a partir das cidadanias locais que se transformariam em uma cidadania universal, cidadãos do mundo, com direitos e deveres, em um regime de democracia direta,⁵²⁶ contra qualquer forma de discriminação e intolerância. A Organização das Nações Unidas teria, nesse contexto, um fortalecimento de seu papel na medida que se transformaria em um órgão internacional com atuação para todos os povos do mundo, sem haver a interferência, a hegemonia e a competição entre os Estados-membros, mas um governo ético na política, de forma pacífica e em consonância com os direitos humanos na esfera internacional.

Quando Immanuel Kant escreveu *À paz perpétua*, em 1795,⁵²⁷ pretendia que fosse criada uma Liga da Paz com o objetivo de pôr fim a todas as guerras, através de um contrato dos povos entre si para garantir a paz mundial. Entre os temas dos seis artigos preliminares destacam-se a abolição de quaisquer guerras, a autonomia das pessoas que compõem um Estado, de forma que o homem não seja por ele instrumentalizado. Com referência aos três artigos definitivos, Kant buscava assegurar uma constituição civil republicana, com o reconhecimento da cidadania das pessoas. Buscava também a criação de um federalismo de estados livres por meio de uma liga de povos, com o cultivo da paz e a tolerância, por meio do comprometimento de todos, em seus direitos, deveres e convivência. Para Kant, a paz deve ser mantida tendo como ideal uma constituição cosmopolita. Entretanto, em vez da paz mundial, houve de fato um profundo desencantamento que se abateu sobre milhões de pessoas durante e depois das guerras

⁵²⁶ Péricles afirmou a fragilidade da efetiva realização da democracia, em seu panfleto “A Constituição dos Atenenses”. Entretanto, o conceito de democracia é excludente, pois refere-se a todos os cidadãos, mas não para todos os habitantes. Mulheres, crianças, escravos, estrangeiros não eram considerados cidadãos.

⁵²⁷ *À paz perpétua* é dividida em duas seções. Na primeira seção há seis artigos preliminares, e a segunda seção é constituída por três artigos definitivos.

mundiais, e a inauguração de um dos períodos mais sombrios de todas as épocas com a desnacionalização dos hebreus, a exclusão de diversas minorias, e a pretensão da criação de uma nação, raça e cultura superiores. Por meio do direito e da força dizimaram-se a vida e os direitos de milhões de pessoas.

Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois momentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana.⁵²⁸

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi criada como forma de responder à necessidade de um pacto mundial pelos direitos fundamentais assegurados para todos. Entretanto, uma carta de princípios não se mostra suficiente para pôr fim às guerras e garantir a almejada paz perpétua em um mundo cosmopolita. Os direitos antecedem as leis, e os homens antecedem os direitos. Segundo Agamben, o Estado-nação aponta para o seu declínio, assim como o direito em sua concepção tradicional, e a concretização dos direitos humanos, inseridos no contexto da biopolítica.

No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado.⁵²⁹

Boaventura de Sousa Santos propõe a transformação da conceitualização e prática dos direitos humanos em um projeto cosmopolita. O cosmopolitismo significa a reunião de pessoas ou ideias, a nível global, sem a necessidade de intermediação estatal, como por exemplo as ações transnacionais de defensores e

⁵²⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 125.

⁵²⁹ *Ibid.*, 123.

de organismos de direitos humanos. Segundo Santos, “Nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças são desiguais.”⁵³⁰ Resulta a necessidade de um diálogo intercultural, por meio do que Santos denomina de hermenêutica diatópica. Trata-se de uma forma dialógica de compreender a incompletude e as diferenças que caracterizam as diversas culturas, pois é impossível uma total completude. Neste sentido, os direitos humanos devem se transformar em uma política cosmopolita para tornar possível esse diálogo entre as diversas culturas, em suas semelhanças e diferenças.

Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural enquanto atitude filosófica é incorreto. Todas as culturas aspiram preocupações e valores universais, mas o universalismo cultural, enquanto atitude filosófica, é incorreto. Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios políticos para distinguir política progressista de política conservadora, capacitação de desarme, emancipação de regulação.⁵³¹

Entretanto, o século XXI vem se caracterizado pelo domínio dos mercados globais voláteis, o mundo das corporações e, paradoxalmente, o vazio interior cada vez maior que se manifesta por meio de relações líquidas, onde o individualismo parece predominar sobre a empatia e a busca por relações genuínas. No filme *Cosmópolis*,⁵³² Eric Parker é um bilionário arrogante que, dentro de sua limusine, acompanha e ao mesmo tempo está afastado de um mundo real e

⁵³⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*, em <https://www.ces.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/multicultural.html> Consultado em 20 de dezembro de 2016.

⁵³¹ Boaventura de Sousa Santos, “Uma concepção multicultural de direitos humanos” em: *Contexto Internacional*, 23 n^o 1 (2001): 7-34, http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_ContextoInternacional01.PDF. Consultado em 20 de dezembro de 2016.

⁵³² David Cronenberg, *Cosmópolis* (França/Canadá/Itália/Portugal, 2012). Este filme é baseado no romance homônimo escrito por Don DeLillo. É considerado o primeiro livro a retratar as mazelas do século XXI.

distópico do qual ele não faz parte. A limusine é uma metáfora simbolizando o mundo individualista e segregacionista de Eric, que somente deixa ingressar em sua limusine – o seu mundo elitista – quem ele permite ou convida. Eric se importa somente com ele próprio, busca aventuras e novas emoções para preencher o imenso vazio que sente. Eric quer, no fundo, de uma vez por todas, que o vazio possa chegar ao fim.

Parece-me que as cidades, agora em grande decadência, são o lugar onde esperamos nos encontrar e onde perdemos nossa vida. Parece-me que a forma da cidade seja a forma do nosso perder-se e do nosso possível reencontrar-se. Parece-me evidente que nesta fase o capitalismo – que era ligado, na origem, ao nascimento de grandes cidades – coincida com o encerramento, com a decadência das cidades. (...) Talvez tenhamos chegado a um ponto extremo na crise da relação entre o caminhar e o ser invadidos pelos automóveis... fazendo desaparecer a grande figura benjaminiana do *flâneur*, aquele passeia sem objetivos pela cidade. Ou mesmo um outro autor que me interessa muito, Debord, o situacionista: essa ideia da deriva, do deixar-se caminhar à deriva e sem objetivo pelas ruas da cidade, para seguir esse nosso dissipar, perder-se e eventualmente reencontrar-se (...) A cidade, o lugar onde sempre nos perdemos... por isso gosto de me extraviar nas cidades.⁵³³

⁵³³ Giorgio Agamben, “As lembranças, por favor não”, em *Flanagens*, entrevista concedida a Roberto Andreotti e Federico De Melis, 19 de janeiro de 2016, <http://flanagens.blogspot.com/2016/01/as-lembrancas-por-favor-nao.html>. Consultado em 10 de fevereiro de 2016.

CAPÍTULO 3

David encontra Golias

Qual o membrudo e bárbaro Gigante,
Do rei Saul, com causa, tão temido,
Vendo o pastor inerme estar diante,
Só de pedras e esforço apercebido,
Com palavras soberbas o arrogante
Despreza o fraco moço mal vestido,
Que, rodeando a funda, o desengana
Quanto mais pode a Fé que a força humana!

Luís de Camões⁵³⁴

O gigante Golias era um importante guerreiro dos filisteus, que estavam em guerra contra Israel. Durante quarenta dias Golias desafiou o batalhão israelense a apresentar um soldado disposto a travar um combate com ele. O exército do perdedor se tornaria servo do vencedor. David era um homem corajoso, mas aparentemente sem a mínima chance de combater um guerreiro forte, enorme e experiente como Golias. Entretanto, David aceitou o desafio, munido de uma funda e pedras de rio, e de uma profunda devoção ao Senhor. Ao ser confrontado com o gigante, antes de atirar a pedra em Golias, disse “Tu vens a mim com espada, e com lança, e com dardo, mas eu chego a ti com o nome do Senhor dos exércitos, o Deus das fileiras combatentes de Israel, de quem

⁵³⁴ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Canto III, Est. 111 (1572).

escarneceste.” Após a queda de Golias, David usou a espada do gigante para cortar a sua cabeça.⁵³⁵

Caim e Abel eram filhos de Adão e Eva. Caim era lavrador da terra e Abel era pastor de ovelhas. Ao fazerem ofertas a Deus, Abel presenteou-o com a ovelha de que mais gostava. Já Caim ofereceu o que restou da colheita. Enquanto Abel ofertava com o coração e fé em Deus, Caim o fazia por uma formalidade. Entretanto, Caim sentiu-se rejeitado quando percebeu que Deus havia gostado da oferta de Abel, mas não do seu presente. Também sentiu inveja do irmão, e por esse motivo o matou. Deus condenou-o ao banimento:

E disse Deus: Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama a mim desde a terra. E agora maldito és tu desde a terra, que abriu a sua boca para receber da tua mão o sangue do teu irmão. Quando lavrares a terra, não te dará mais a sua força; fugitivo e vagabundo serás na terra.⁵³⁶

Deus, misericordioso, colocou um sinal em Caim para que ele não fosse morto por quem o encontrasse, e se alguém o matasse seria castigado sete vezes. Ambas narrativas têm algumas características em comum: a competição, a rivalidade, a arrogância, a injustiça, a ausência de arrependimento e de uma ligação com o divino, por parte de Golias e Caim; e de outra parte há uma fé no divino que orienta as ações de David e de Abel. As duas histórias apresentam conflitos que relacionam as ações humanas com a vontade soberana de Deus, que detém o pleno poder sobre a vida e a morte, que pode amar, repreender, castigar, perdoar. As ações de Caim, Golias, David e Abel são humanas, alguém vive ou morre, vence ou perde, é justo ou injusto, é pacífico ou violento. Porém, se há a injustiça humana, há também a justiça divina. Por essa razão, Agamben afirma ser Deus a figura máxima da soberania, mas em uma ordem inversa à da soberania política.

⁵³⁵ Síntese da história narrada nos livros I e II de Samuel.

⁵³⁶ *Gênesis*, 4, 10-12.

Quando Abel é banido, fica claro que se por um lado Deus tem o poder de repreendê-lo, de outra parte Caim toma para si a soberania ao matar seu irmão, utiliza-se de uma forma de violência e da vontade soberana contra a vida de Abel. Já o combate entre David e Golias demonstra que a fé tem um poder superior ao poder da força, da arrogância e da violência. A luta se realizou dentro de regras impostas pelos homens, pela sede de conquista e de poder; a violência humana se faz presente nas duas histórias. A injustiça muitas vezes se sobrepõe à ética, mas a lei divina é uma ética que prescinde do direito. Caim, ao ser banido, torna-se um *homo sacer*; diferente da vontade da soberania humana, a soberania divina, que baniu Caim – que tornou-se soberano da violência, o protege contra os que o ameçarem, pois Caim decidiu abandonar sua soberania sobre os outros, e porque Deus protege toda vida humana, à diferença do soberano no plano político. A soberania divina é o oposto da soberania política, que se baseia no direito, e não na ética, e o utiliza muitas vezes como forma de ameaça, controle, exclusão-inclusiva, pois é o soberano quem detém o poder de decretar o estado de exceção, criar o ordenamento jurídico, os plenos poderes são do soberano na ordem política, entre os quais suspender o direito, decretar a vida nua, o poder sobre o viver e o morrer. Toda vida humana está à mercê das ações do soberano e do estado de exceção. Golias não poderia decidir sobre a vida de David, no entanto desafiou-o para o combate; Caim não poderia decidir sobre a vida de Abel – ambos são filhos de Deus. Entretanto cometeu o fratricídio.

As primeiras comunidades cristãs e clandestinas no Império Romano e minoritárias entre os povos do Médio Oriente e Ásia Menor colocaram em prática esta doutrina da solidariedade e afirmaram a utopia, à custa do sangue dos mártires,

da paz mundial, renunciando à violência e solidarizando-se com os mais fracos e desprotegidos pelos poderes do mundo.⁵³⁷

A criação de ordens religiosas e congregações visavam ao atendimento solidário, à caridade e misericórdia, uma ética do cuidado com o outro, independente de sua pertença ou condição de vida. Franco refere-se ao texto do Padre Manuel Antunes, que apresenta uma distinção entre *o homem-espuma*, o *homo mechanicus* e o *homo misericors*. Sem raízes e sem passado, *o homem-espuma* provém de uma sociedade difusa, desgovernada, “(...) o destino desse homem parece fluir num momento e num momento sumir-se.” O *homo mechanicus* é um conquistador inato:

É o homem da rotura. Da rotura de equilíbrio entre ele e o seu meio (natural); entre ele e o outro (ou os outros); entre ele e ele; angústia, ansiedade, insatisfação, inquietude contínua, morbidez subjetiva, difícil, por vezes, de ser verificada clinicamente – mentalmente excessivo – irrompe mesmo nas próprias disciplinas científicas – sentimento de solidão até aos ossos (...) ⁵³⁸

O *homo misericors* age como “uma força que desperta ante o espetáculo desolado da miséria alheia,”⁵³⁹ é um ser que não age de forma egoísta, seu olhar não é condenatório, mas busca constantemente a reciprocidade e a eticidade em suas ações. São *homines* presentes sobretudo no século XXI, nas sociedades ocidentais marcadas pelo individualismo exacerbado, falta de solidariedade e de eticidade nas relações, especialmente na esfera política. Remetem ao paradoxo camusiano sobre a busca do sentido no absurdo; se não há revolta, não há sentido. Assim como o conquistador de Camus, o *homo mechanicus* é solitário após cada vitória

⁵³⁷ José Eduardo Franco, “Cristianismo e Solidariedade: A utopia da misericórdia”, em *Brotéria Cristianismo e Cultura* 1, nº 179 (2014), 45-55.

⁵³⁸ Pe. Manuel Antunes, *Indicadores de Civilização* (Lisboa: Verbo, 1972), 279-280, citado por José Eduardo Franco, “Cristianismo e Solidariedade: A utopia da misericórdia”, 52-53.

⁵³⁹ Pe. Manuel Antunes, *Ibid.*, 51.

ou sucesso que empreende; nem Don Juan ou o *homem-espuma* conseguem realizar-se na volatilidade de suas relações em uma sociedade igualmente volátil; e o artista sabe agradar a plateia, assim como o *homo misericors* age com o movimento do coração; ambos tentam atingir o outro, por meio da empatia, mas há um interdito, um absurdo a ser preenchido. Ao longo da vida há sempre inquietude e luta, a busca ou a ausência de um sentido. A violência é a maior demonstração desse interdito, e a vontade política é uma vontade de poder.

A apologia do uso da violência ocorre mediante a alegação da necessidade de defesa de si e do que lhe pertence, mormente a propriedade privada; a preservação da segurança privada, social e patrimonial; a invasão territorial, a interferência hegemônica, econômica, com o estabelecimento de abismos sociais e dependência. Na prática é a luta dos soberanos entre si, assim como Caim ousou ser o soberano violento ao dispor sobre a morte de Abel, e Golias ao desafiar e almejar a morte de David. O uso da violência se manifesta ainda de forma mais contundente e sutil, pelo uso da ciência e da tecnologia na criação de instrumentos mais sofisticados de controle do corpo e da mente humana, a substituição do homem pelo robô e pelo cérebro artificial. A violência está absolutamente associada à distopia e a um círculo vicioso de naturalização e banalização das ações violentas. Segundo Arendt, “Quanto maior for a burocratização da vida pública, maior será a atração da violência.”⁵⁴⁰ Quanto menor a liberdade de expressão e de manifestação, maior é a supressão das liberdades, acrescida dos enormes poderes das máquinas partidárias sobre a definição de políticas que incidirão diretamente na vida da comunidade, dos cidadãos.⁵⁴¹ Arendt observa que há um conjunto de fatores que demonstram a decadência e a falência do modelo de Estado-

⁵⁴⁰ Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 84.

⁵⁴¹ Segundo Agamben há uma inclinação do poder em despolitizar o cidadão, e por essa razão questiona se a sociedade é, de fato, política. É necessária uma nova forma de política, com a constituição de novas categorias do pensamento político.

nação, tais como a degradação nos serviços públicos e nas sociedades de massa, o elevado índice de poluição e de mortalidade, o declínio dos partidos políticos, o aumento da desigualdade e da vulnerabilidade social, e o crescente ressentimento como a nova forma de nacionalismo étnico e separatismo de direita e de extrema-direita.

No atual estado de coisas, quando vemos como as superpotências sucumbem ao peso monstruoso da sua própria grandeza, dir-se-ia que, se a instauração de um “novo exemplo” for ainda possível, deverá ter provavelmente lugar num pequeno país, ou em setores limitados e bem definidos das sociedades em massa das potências maiores.⁵⁴²

A possibilidade de mudança nesse estado de coisas, como refere Arendt, é por meio da ação, a capacidade de linguagem, razão e consciência que são próprios do ser humano. Entre o processo natural do viver ao morrer o homem pode agir, essa é a esfera política na qual interagem os homens em uma comunidade política, é a capacidade e a possibilidade de começar algo novo. Em sua obra *Desobediência civil*⁵⁴³ Arendt apresenta alguns dos motivos pelos quais ocorrem manifestações de desobediência às leis, ao Estado: a instabilidade e a vulnerabilidade dos governos e dos sistemas legais, as dúvidas sobre a legitimidade da autoridade governamental, os canais de mudança que não funcionam mais, o questionamento sobre a legalidade e a eticidade dos modos de ação governamentais. Arendt deixa claro que atos de desobediência civil não são revoluções, mas manifestações pacíficas, de não-violência. Com relação à violência estatal, Ricoeur afirma que “... com o Estado aparece uma certa violência que tem os caracteres de legitimidade.”⁵⁴⁴ Cada Estado é a manifestação de um poder, uma forma de dominação à qual os cidadãos são subordinados. Essa autoridade detém o

⁵⁴² Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 88.

⁵⁴³ Hannah Arendt, *Desobediência civil* (Lisboa: Relógio D'Água, 2017).

⁵⁴⁴ Paul Ricoeur, “Estado e violência” em *História e verdade* (Rio de Janeiro: Forense, 1968), 237-250.

monopólio da sanção por meio da figura do governante, do magistrado. O questionamento de Ricoeur vai ao encontro do pensamento de Agamben no que se refere à relação entre direito e Estado: Por que a união do direito e da força do Estado é um problema?

Não teríamos nenhum problema se a vida no Estado pudesse exprimir inteiramente, realizar integralmente, esgotar radicalmente toda a exigência da consciência moral; ora, a vida no Estado pode acaso estancar toda essa sede de perfeição?⁵⁴⁵

A relação entre o Estado e o cidadão é assimétrica, exhibe uma violência punitiva, de uso da força coercitiva, podendo chegar a um transbordamento por meio de uma guerra ou revolução, o que configura a violência como o motor da história. Segundo Ricoeur, “A guerra não é somente o homicídio institucionalizado... A guerra é essa situação-limite, essa situação absurda, que faz coincidir o homicídio com o sacrifício.”⁵⁴⁶

Até o presente os Estados tem sobrevivido graças à guerra; essa violência injustificável tem permitido, através do sofrimento e da ruína, a perpetuação não somente de uma grandeza, mas de valores da civilização; indo mais longe: a história mostra de sobra que as mais cruéis tiranias, os regimes mais totalitários não foram quebrantados senão do exterior e como que por arrombamento; em suma, existem guerras conservadoras, guerras libertadoras, guerras de instauração, e, no entanto a guerra como tal permanece algo de injustificado e de injustificável.⁵⁴⁷

Ricoeur pergunta em que sentido se deve dizer que o Estado organiza a comunidade. Ainda que os Estados tenham origem na violência, não é a violência que define o Estado, mas a sua finalidade. Para Ricoeur, a função do Estado

⁵⁴⁵ Ibid., 238.

⁵⁴⁶ Ibid., 247.

⁵⁴⁷ Ibid., 248.

consiste em uma síntese do racional e do histórico, da eficácia e do justo.⁵⁴⁸ O paradoxo político se estabelece no formalismo político de um lado – o aspecto constitucional do Estado de direito, e a força, a arbitrariedade e o uso da violência presentes no Estado. A violência se manifesta na forma de uma luta constante pela dominação política, desde a conquista até a manutenção e a retomada do poder. Permanece a violência residual em cada Estado. Não existe um Estado de direito mundial, o Estado permanece ambivalente como forma e força, e mundializar a não-violência continua a ser um ideal.

Seria razoável se fosse verdade, como pensava Kant, que, um dia, o absurdo da guerra provocaria a mesma transferência para uma autoridade mundial como a que instituiu a paz civil ao nível dos Estados individuais.⁵⁴⁹

Da mesma forma que parece haver uma zona de indistinção entre violência e Estado, também é paradoxal a relação entre direito e justiça; nem todo direito é justo, nem toda justiça reside no direito. Primeiro, porque o direito necessita do uso da força justificada e autorizada para poder ser aplicado. Essa força pode ser simbólica, discursiva, física e com o uso de violência. Outro aspecto é saber distinguir se o uso da força pode ser justificado como legítimo. E um terceiro aspecto fundamental é saber se o sujeito de direitos é um sujeito moral. Segundo Derrida, questionar acerca da relação entre direito e justiça implica em rever os fundamentos do direito, da moral e da política.

Os problemas são infinitos, infinitos no seu número, infinitos na sua história, infinitos na sua estrutura, estes problemas não são infinitos por serem infinitamente numerosos, nem por estarem enraizados no infinito de memórias e de culturas

⁵⁴⁸ Ibid., 394.

⁵⁴⁹ Ibid., 395-396.

(religiosas, filosóficas, jurídicas, etc.) que jamais dominaremos. Eles são infinitos, se assim se pode dizer, em si mesmos, porque exigem a experiência da aporia.⁵⁵⁰

A justiça é uma aporia à medida que é a experiência do que não se pode fazer experiência, o ato de justiça não pode ser calculável, ao contrário do direito, que é mensurável, normatizado, ordenado. Para Derrida, “as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, quer dizer, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto não está nunca assegurada por uma regra.”⁵⁵¹ Para Derrida não é possível ter segurança em afirmar que uma ação é, além de legal, justa. Outra questão refere-se à delimitação do que é considerado justo, por meio da linguagem, da cultura de um determinado Estado e ordenamento jurídico. Derrida exemplifica que uma injustiça se manifesta de forma violenta quando os membros de uma comunidade política não partilham da mesma língua, e é injusto julgar alguém que não compreende os seus direitos, a língua e a lei do Estado em que está inserida.⁵⁵² Dito de outra forma, deste modo não se está efetivamente endereçando ao outro, mas reafirmando por meio da lei “dos homens” que, dependendo do contexto em que está inserida, pode significar os “europeus, adultos, machos, brancos, carnívoros e capazes de sacrifícios.”⁵⁵³ Qual é, pois, a medida do justo e do injusto, quais são os critérios? Ao contrário do direito que delimita o outro ao ordenamento da lei e dos atos decisórios do governante, a justiça, embora se tenha a pretensão de sua universalidade, de fato se efetiva quando é endereçada à singularidade do outro. A justiça é incalculável, infinita, heterotópica; o direito é calculável, legal e com prescrições regradas. Paradoxalmente, para que uma decisão seja considerada justa ou

⁵⁵⁰ Jacques Derrida, *A força da lei* (Porto: Campo das Letras, 2003), 27.

⁵⁵¹ *Ibid.*, 28.

⁵⁵² Segundo Derrida, uma das formas de violência da lei é por meio da imposição de uma mesma língua às minorias nacionais.

⁵⁵³ Jacques Derrida, *A força da lei*, 30-31.

injusta, deverá ter um ordenamento jurídico, e uma interpretação que não se restrinja necessariamente ao direito, mas o tenha como referência para a sua decisão.

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, no seu momento próprio, se o houver, ela seja, ao mesmo tempo, regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destrutiva ou suspensiva da lei para dever, em cada caso, reinventá-la, re-justificá-la, pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre do seu princípio.⁵⁵⁴

Essa decisão não pode ser plenamente justa porque implica na singularidade do sujeito, que fica à mercê da esfera do indecível; se a decisão ainda não foi tomada, não é justa; se foi tomada segundo uma determinada regra, não há garantia que seja justa, ou que seja o resultado do que é calculável e legal. A decisão é impermanente, o indecível é permanente. Uma ideia de justiça é diferente do ato de decidir de forma justa. Foi justa a morte de Abel? A morte de Golias? Foi justa a vitória de David? O perdão dado a Caim? Nas palavras de Lévinas, “Verdadeira, só mesmo a justiça.”⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Ibid., 38.

⁵⁵⁵ Emmanuel Lévinas, “Verité et Justice”, em *Totalité et infini* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 62.

CAPÍTULO 4

A ética utópica e o *homo utopicus*

As utopias trazem em sua própria estrutura o nascimento e a morte, beiram sempre as mil formas de melancolia. Talvez tenhamos que reconhecer que as utopias são um outro modo de realização do mito de Sísifo.

Ernilo Stein⁵⁵⁶

Na Modernidade, algumas características que levaram a uma crise ética nos países do Ocidente referem-se à secularização, ao desencantamento do mundo, e uma visão bastante crítica quanto à possibilidade de concretização de um mundo cosmopolita, mediante o qual poderia o homem se autolegislar moralmente, o que na concepção kantiana se basearia no imperativo categórico, na autonomia, na liberdade transcendental e fundada sobre a razão e o direito. Com a chamada crise de fim de século, essa pretensão de um mundo cosmopolita vai sendo substituída por uma visão fragmentada do homem, em uma experiência de fluidez, estranhamento e descontinuidade. Segundo Simmel, o núcleo das experiências está no indivíduo sem laços no mundo, é um estrangeiro. “Ser estrangeiro é estar perto, porém não estar ligado. É a proximidade do ausente (...)”⁵⁵⁷ Não existe uma permanência, uma verdadeira integração entre o eu e o outro, uma única direção, e a sociedade não pode estabelecer racionalmente o que o

⁵⁵⁶ Ernilo Stein, *Órfãos de utopia: A melancolia da esquerda* (Porto Alegre: Editora da Universidade, 1993), 11.

⁵⁵⁷ Georg Simmel, *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel* (Berlin: Duncker & Humblot, 1994).

homem pode vivenciar no campo de possibilidades de uma existência indefinida.” A alma não obedece a nenhum esquema imposto do exterior.”⁵⁵⁸ Para Lukács, o mundo é caracterizado pela secularização, uma crescente anomia e desintegração que leva ao individualismo. A vida cotidiana é efêmera, mas cabe ao homem atribuir um sentido a uma vida real, pela redenção do cotidiano.

As sociedades ocidentais contemporâneas estão cindidas entre as utopias como forma de transformação da realidade e de humanização do humano, e as distopias como forma de decadência e possibilidade de extinção da própria humanidade. Entre utopias e distopias Bauman faz referência à retrotopia, uma incerteza existencial diante do futuro, entre o que não mais existe e o que ainda não existe. Segundo Bauman, a retrotopia caracteriza as sociedades contemporâneas pela busca da utopia em um passado idealizado, uma espécie de volta ao seio materno, e não mais no futuro que deixou de ser vislumbrado como lugar de projeção de um lugar melhor e do bem viver. O futuro é maleável e o passado é fixo, sólido e maciço. Entretanto, o sólido tornou-se líquido, pela fragilidade nas sociedades e nas relações humanas. Não se trata mais de almejar uma sociedade melhor, e sim aperfeiçoar a condição individual nessa sociedade. O interdito entre o eu e o outro continua, cada vez mais forte, o outro como um estrangeiro, uma ameaça hostil em uma sociedade não-dialógica, que cria obstáculos legais e muros reais. Existe uma crise institucional permanente e a impotência dos Estados soberanos territorial e politicamente. Bauman afirma que:

⁵⁵⁸ Georg Simmel, “La crise de la culture”, em *Philosophie de la modernité*, (Paris: Payot e Rivages, 1987), 97.

Hay una creciente brecha abierta entre lo que hay que hacer y lo que puede hacerse, lo que importa de verdad y lo que cuenta para quienes hacen y deshacen; entre lo que ocurre y lo deseable.⁵⁵⁹

A única forma de contenção e de transformação é mediante a capacidade de dialogar, e dar-se conta de que a atual composição das sociedades é de uma situação cosmopolita, sem haver uma preparação para desenvolver uma consciência cosmopolita.

Debemos prepararnos para un largo período que estará marcado por más preguntas que respuestas, y por más problemas que soluciones (...) Nos encontramos (más que nunca antes en la historia) en una situación de verdadera disyuntiva: o unimos nuestras manos o nos unimos a la comitiva fúnebre de nuestro propio entierro en una misma y colosal fosa común.⁵⁶⁰

Debord afirma que a sociedade contemporânea – em um caráter planetário – está cada vez mais doente, e paradoxalmente mais poderosa, muito embora venha destruindo o meio ambiente, cujo cenário é a maior mostra da decadência vertiginosa deste mundo. Debord faz referência, por exemplo, ao aumento irreversível da radioatividade acumulada pelo desenvolvimento da energia nuclear, a falsificação dos alimentos, o aumento da poluição em todos os seus tipos, aos efeitos das guerras atômica e bacteriológica, ao desmatamento, entre vários outros fatores relacionados à destruição do meio ambiente causados pelo homem. O homem realiza a destruição de si mesmo, como se pode perceber, por exemplo,

⁵⁵⁹ Zygmunt Bauman, *Retrotopia* (Paidós, 2017). Tradução: “Há uma crescente brecha entre o que se tem que fazer e o que se pode fazer, entre o que importa de verdade e o que conta para os que fazem e desfazem, entre o que acontece e o desejável.”

⁵⁶⁰ Ibid. Tradução: “Devemos nos preparar para um longo período marcado por mais perguntas do que respostas, e por mais problemas do que soluções (...) Encontramo-nos (mais do que nunca na história) em uma situação de uma verdadeira encruzilhada: ou unimos nossas mãos ou nos unimos na comitiva fúnebre de nosso próprio enterro em uma mesma e colossal fossa comum.”

nas elevadas taxas de mortalidade e pelo cometimento de suicídio – a forma mais extrema de desistência deste mundo doente, da sociedade do espetáculo.

No que se refere à organização da sociedade na esfera política, a visão de Arendt reflete pessimismo diante do quadro político e do modo de atuação dos Estados contemporâneos. Em seu entendimento, a ação política deve predominar em consonância com o caráter essencialmente público, constituída por membros da comunidade que se dispõem a se dedicar efetivamente ao exercício da atividade política.

O progresso da ciência não só deixou de coincidir com o progresso da humanidade como também ditar o fim da humanidade, do mesmo modo que o progresso da investigação poderá acabar na destruição de tudo o que fundamentalmente conferir valor ao saber. Por outras palavras, o progresso já não pode servir de critério de avaliação dos processos de mudança desastrosamente rápidos que deixamos que se desencadeassem.⁵⁶¹

Outro sintoma das sociedades distópicas que se acentua particularmente neste século XXI é quanto à vigilância maciça por parte dos Estados. Em nome de um suposto estado de segurança os governos estão cada vez mais afastados das liberdades democráticas e republicanas, com a instalação e manutenção do estado de emergência, de exceção. Segundo Ramonet, o uso da informação por parte dos governos é um dos maiores perigos para o futuro da humanidade. “Estamos todos nós diante disso. É a distopia de “1984.”⁵⁶² Desta forma, o desejo e a necessidade de justiça – que não é apenas um conceito jurídico ou político, faz-se sentir fortemente, e segundo Derrida, “como a reforma ou refundação do direito

⁵⁶¹ Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 38.

⁵⁶² Ignacio Ramonet, *El imperio de la vigilancia* (Santiago: Ediciones Galileo, 2017). Segundo Ramonet, o uso indevido da informação por parte dos governos é utilizado, por exemplo, no Irã e na Arábia Saudita como forma de perseguição aos considerados dissidentes.

e da política.”⁵⁶³ O direito como o calculável, o determinável, e a justiça como incalculável, inapresentável.⁵⁶⁴

Não só é preciso calcular, negociar a relação entre o calculável e o incalculável, e negociar sem regra que não esteja por re-inventar ali onde estamos “lançados”, ali onde nos encontramos; mas é preciso fazê-lo também tão longe quanto possível, para além do lugar onde nos encontramos e para além das zonas já identificáveis da moral, da política ou do direito, para além da distinção entre o nacional e o internacional, o público e o privado, etc.⁵⁶⁵

Além da paradoxal relação entre direito e justiça referida por Derrida, Arendt indica que há igualmente um paradoxo, um conflito entre o homem bom e o bom cidadão, o eu individual e o membro da comunidade, a moralidade e a política.⁵⁶⁶ Na concepção de Sartre, o homem é definido pelo seu projeto, o que escolhe fazer, e com responsabilidade por suas ações. Esse é o homem engajado, é o eu individual e o sujeito político lutando contra a escassez do mundo hostil. Nem todos possuem os mesmos objetivos e comprometimento; desta forma Sartre faz uma diferença entre série e grupo. Os indivíduos que se reúnem em uma série são os que se aproximam por causa de uma mesma finalidade, porém sem um compromisso em comum. É o que Sartre percebe como um conjunto de solidões. Já o grupo é a identificação de indivíduos por um compromisso de ação, há uma união em torno de um objetivo comum. Um Estado pode ser uma série de

⁵⁶³ Jacques Derrida, *A força da lei*, 46.

⁵⁶⁴ Para Arendt, “A principal dificuldade do jurista para compreender uma compatibilidade de desobediência civil com o sistema legal do país, é saber que “a lei não pode justificar a violação da lei.” Cf. Hannah Arendt, *Sobre a violência*, 9.

⁵⁶⁵ Jacques Derrida, *Ibid.*, 46.

⁵⁶⁶ Para Wilde não existe o homem perfeito. Não é possível avaliar sempre, com exatidão, as ações humanas, há uma volatilidade natural no homem que “(...) pode obedecer às leis e não valer nada. Pode infringi-las e ser um homem de bem. Pode ser mau sem nunca ter praticado o mal.” Cf. Oscar Wilde, *A alma humana*, 32.

séries ou um grupo constituído por lideranças e instituições representativas e soberanas.

Nada, realmente nada – nem feras nem micróbios – poderia ser mais terrível para o homem do que esta espécie inteligente, cruel e canibal que sabe como prever e enganar a inteligência humana, e cuja meta é precisamente a destruição do homem. Esta espécie é manifestamente a nossa, como cada um de nós a vê no Outro, dentro do contexto da escassez.⁵⁶⁷

Segundo Ricoeur, o ético confere ao político o prolongamento da ação, a criação de espaços de liberdade. Tanto a liberdade como o reconhecimento mútuo são exigências constitutivas da intenção ética. Ricoeur percebe a realização da intenção ética na esfera do político no Estado de direito, que proporciona a igualdade de tratamento de todos perante a lei. As fontes de valores na ética são diversas e conflituais; deste modo, na política a base ética se restringe aos valores sobre os quais há consenso:

A paz social só é possível se cada um puser em parêntesis as motivações profundas que justificam estes valores comuns, estes são, então, como flores cortadas num vaso.⁵⁶⁸

Ricoeur percebe a democracia como a melhor forma de governo, não obstante o fato de que a democracia nunca se realiza integralmente devido às falhas próprias da condição humana, e questiona sobre quais são as condições para a vida se tornar a melhor possível. A justiça se aplica por meio das instituições como um ponto de partida, e a busca da igualdade é o conteúdo ético do sentido da justiça. A principal contribuição da ética para a moral é a ideia do justo – na esfera legal, e na dimensão do bom, da solicitude, na relação dialogal, de

⁵⁶⁷ Jean-Paul Sartre, “Question de méthode”, citado em *Filosofia política contemporânea*, organizado por Anthony de Crespigny e Kenneth R. Minogue, 259-260.

⁵⁶⁸ Paul Ricoeur, “Ética e Política”, em *Do texto à ação: Ensaio de hermenêutica II*, (Porto: Rés, 1989), 398-399.

reciprocidade, no encontro da alteridade, sobre o reconhecimento de um sobre o outro, na simultaneidade entre o eu e o outro. Afirma ser utópico o ideal do bem viver em instituições justas em uma “cidade do futuro”, por meio da educação em todas as suas formas, com a criação de um Estado mundial não-violento:⁵⁶⁹ O projeto utópico trata de imaginar uma relação onde a troca espontânea de dons – a gratidão, o total desinteresse – supere a relação mercantil, de exploração, culto ao capital e ao lucro. Esse despossuir representaria a possibilidade de uma nova ética. Para Ricoeur, não é possível descobrir em parte alguma um *ethos* universal. A utopia deve ser a forma de proposição de uma luta pela democracia em face à ascensão da sociedade de consumo, a burocracia, o autoritarismo e a disputa entre interesses privados. “A utopia deve ser concebida como aquilo que mina a ordem existente, dado que as comunidades utópicas buscam realizar-se.”⁵⁷⁰

A tarefa do filósofo é manter viva a tensão entre uma moral de convicção (a das comunidades confessionais, a das diferentes culturas) e uma moral da responsabilidade (a do cálculo político).⁵⁷¹

A política acarreta uma cisão da ética em uma moral da convicção – no campo do preferível, e uma moral da responsabilidade – que se define pelo realizável em um dado contexto histórico. Não é possível unir essas éticas, porque pertencem a diferentes esferas, e porque ética e política possuem uma intersecção e uma diferença essencial. Max Weber igualmente percebe uma distinção entre ética e política.

A política não se vê subordinada por regulações éticas. Seu ponto central é a força e a busca de poder de um indivíduo ou grupo sobre outro, com o propósito de

⁵⁶⁹ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 400.

⁵⁷⁰ Paul Ricoeur, *Lectures I*, (Paris: Seuil, 1991), 251.

⁵⁷¹ Ibid.

dominá-lo. A política seria marcada pela “luta pelo poder”; e não pela busca de um consenso racional obtido através de uma ética discursiva dialógica.⁵⁷²

Existe uma ética individual ligada às ações de cada sujeito, e uma ética social relacionada a um grupo – povo, nação, classe, partido. É por meio do ordenamento jurídico que se estabelecem regras para serem validadas e cumpridas em um determinado grupo social. Esta antinomia entre uma ética individual e uma ética social e suas intersecções na arena política levou Max Weber a fazer uma distinção entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade. Estas éticas são irredutivelmente opostas, mas não são excludentes, o que vai determinar a diferença entre ambas é o tipo de ação social. Na ética da convicção a base da ação social racional está orientada por valores. Na ética da responsabilidade a ação social racional está orientada por fins.

Reside aqui o ponto decisivo. Temos de ver com clareza que toda ação eticamente orientada se pode ajustar a duas máximas fundamentalmente distintas, irremediavelmente opostas: pode orientar-se ou segundo a “ética da convicção”, ou de acordo com a “ética da responsabilidade.”⁵⁷³

Na ética da convicção as ações morais individuais são praticadas de forma incondicional, independente das consequências. É a ética do “dever pelo dever”, a esperança cristã para além da história, a ética do Sermão da Montanha. É o conjunto de normas e valores que orientam o comportamento do político na esfera privada, onde cada um age segundo os seus sentimentos, pensamentos, valores e princípios absolutos.⁵⁷⁴ A intenção importa mais do que o resultado

⁵⁷² Trecho extraído do artigo de Gilson Pinto Gil, “Fragmento, utopia e responsabilidade ética e Modernidade nas obras de G. Simmel, G. Lukács e Max Weber” em *Síntese, Nova Fase, Revista trimestral da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus*, Centro de Estudos Superiores S.J. 21, nº 65 (1994).

⁵⁷³ Max Weber, *Três tipos de poder e outros escritos* (Lisboa: Tribuna da História, 2005), 107.

⁵⁷⁴ Raymond Aron, *As etapas do pensamento sociológico* (São Paulo: Martins Fontes, 2000), 470-472.

concreto das ações, é a ética da moralidade do indivíduo. Para Weber, ao tomar uma decisão segundo a ética da convicção, o indivíduo só se sente responsável pela necessidade de manter perpetuamente a própria convicção. O adepto da ética da convicção não suporta a irracionalidade da ética. É uma ética que se funda na pureza das intenções, a-histórica e descontextualizada. A ética da convicção não leva em consideração as particularidades conjunturais que na política não se pode escapar.

O partidário da ética da responsabilidade (...) contará com as fraquezas comuns dos homens (pois, como dizia muito precedentemente Fichte, não temos o direito de pressupor a bondade e a perfeição do homem) e entenderá que não pode lançar a ombros alheios as consequências previsíveis de suas próprias ações. Dirá, portanto, “essas consequências são imputáveis à minha própria ação.”⁵⁷⁵

A ética da responsabilidade considera as consequências dos atos dos agentes políticos. Aqui não importa a subjetividade, a intenção. Mesmo a melhor das intenções não justifica um fracasso em se tratando de política. O que importa em uma ação é o resultado dessa ação. Refere-se à moral de grupo, às decisões tomadas pelo governante para o bem-estar geral mesmo que pareçam erradas aos olhos da moral individual. Caracteriza-se pelo finalismo, em atender a maior quantidade possível de interesses, inclusive do próprio agente da ação. Segundo Aron, na ética da responsabilidade o homem de ação tem que prever as consequências das suas possíveis decisões, agir para atingir com eficácia certos resultados e se adaptar às circunstâncias. A salvação da cidade é mais importante que a salvação da alma; os fins justificam os meios. Na concepção de Weber, a ética da responsabilidade estará formando o homem de vocação política ao conduzir a ação racional diante das consequências.

⁵⁷⁵ Max Weber, *Três tipos de poder...*, 108.

Nenhuma ética do mundo pode iludir o fato de que para a consecução dos fins “bons” se deve contar, em inúmeros casos, com meios moralmente duvidosos ou, pelo menos, perigosos e com a possibilidade ou também a probabilidade de consequências laterais moralmente más; nenhuma ética do mundo pode demonstrar quando e em que medida são “santificados” pelo fim moralmente bom os meios e as consequências laterais moralmente perigosos.⁵⁷⁶

As decisões na arena política não são tomadas levando em conta a convicção pessoal, não são decisões tomadas livremente pelo político. Quanto maior a sua inserção, maior é o afastamento de suas convicções pessoais e a necessidade de decidir em função das circunstâncias. Por essa razão, a ética da responsabilidade é fundamental para a ação política. Para Weber o homem de vocação política deve reunir três qualidades: a paixão, o sentimento de responsabilidade e o senso de proporção. A paixão representa a entrega a uma causa. O senso de proporção representa o “fator fundamental do homem político” pois como afirma Weber “a política se faz com a cabeça e não com outras partes do corpo ou da alma”. O sentimento de responsabilidade possibilita a escolha de meios adequados para atingir os fins.⁵⁷⁷

Significa a política um forte e lento verrumar em dura madeira, exige ao mesmo tempo paixão e mesura. É de todo certo, e assim confirma a experiência histórica, que no mundo não se obterá o possível se, uma e outra vez, não se intentar o impossível. Mas para tal poder fazer, importa não só ser um chefe, mas também um herói – num sentido despretensioso da palavra.⁵⁷⁸

Uma ação considerada boa em si mesma – a ética da convicção, deveria necessariamente levar a uma consequência boa, mas isso nem sempre ocorre tendo em vista a irracionalidade ética do mundo. Para a ética da responsabilidade,

⁵⁷⁶ Ibid.

⁵⁷⁷ Ibid., 113.

⁵⁷⁸ Ibid., 115.

serão morais as ações que forem úteis à comunidade e imorais aquelas que prejudicarem. Dessa forma as duas éticas se complementam no plano ideal, mas sua conciliação nem sempre é possível. Segundo Weber, ambas completam-se uma à outra e constituem em conjunto o homem autêntico.

Não é possível conciliar a ética da convicção e a ética da responsabilidade, assim como não é possível, se jamais se fizer qualquer concessão ao princípio segundo o qual os fins justificam os meios, decretar, em nome da moral, qual o fim que justifica um meio determinado.⁵⁷⁹

A propósito do homem autêntico, Taylor propõe a ética da autenticidade como passível de realizar-se por meio de seu caráter fundamentalmente dialógico, que é próprio da natureza humana. Parte da ideia de aceitação da diferença, diversidade e multiculturalidade. A autenticidade é fundamentada na liberdade autodeterminante; o modo como se age e reage às situações e conflitos que fazem parte do viver. É a possibilidade de uma autoescolha como um ideal moral diante e em relação a outras escolhas. A definição da própria identidade se relaciona com as demandas, necessidades e obrigações. Segundo Taylor, “a autenticidade não é inimiga das demandas que emanam além do *self*; ela supõe tais demandas.”⁵⁸⁰

Para Cortina, em uma ética cívica ou cidadã a tomada de uma decisão ética afeta a sociedade como um todo. A ética cívica deve ser compreendida como uma ética das pessoas enquanto cidadãos, em uma comunidade política. Esta ética cidadã se encontra em um ponto de articulação entre a ética de máximos e a ética de mínimos. A ética de máximos possui uma dimensão teleológica, caracteriza-se pela busca da virtude, pelo bom, projeto e possibilidades, religiões e o sagrado, pela pluralidade, e como meta do ser humano. A ética de mínimos possui uma

⁵⁷⁹ Ibid., 109.

⁵⁸⁰ Charles Taylor, *A Ética da Autenticidade*, 49-50.

dimensão deontológica, pelo que é justo, o dever, as normas e obrigações, a legalidade, leis, prescrições, direito e política, coação e sanção, universalidade, a meta do cidadão. Mediante a ética cívica, as pessoas optam por um código moral diante de diversas possibilidades, em sociedades pluralistas. Faz o registro ético, na busca pela fundamentação sobre o que é esta ética cotidiana, o que é moral, e quais são os fundamentos da obrigação moral.

Às questões de justiça corresponde a intersubjetividade ética, com a abertura ao diálogo, aos diferentes pontos de vista e formas de se comunicar. Cortina refere-se também à autonomia e ao procedimentalismo ético kantiano, em que as normas são necessárias para a convivência humana, a vida humana é regulada por normas que podem ser justas ou injustas. As éticas procedimentais não definem, mas buscam descobrir os procedimentos racionais para decidir o que é justo. Segundo Cortina, “La Ética es un metalenguaje, a fin de cuentas, y no puede suplantar la vida corriente, en la que las personas deben ser las protagonistas.”⁵⁸¹ Para a ética do discurso, o reconhecimento recíproco é base para uma interlocução. Cortina propõe na ética cordial potencializar esse capital ético, perscrutar as origens e superar as limitações, tendo em conta a situação global e local na atualidade. A ética intersubjetiva se estabelece entre sujeitos, e a ética intrasubjetiva possui uma dimensão social, entre sociedades. Na ética tradicional o centro é o sujeito, uma ética do sujeito que deixa em segundo plano uma ética social. No propósito de ir além das limitações, Cortina afirma que as éticas procedimentais devem reconhecer um caráter dialógico; do mesmo modo, a ética do discurso, embora dialógica, busca o convencimento pela natureza do melhor argumento

⁵⁸¹ Adela Cortina, *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. (Oviedo: Ediciones Nobel, 2007), 21. Tradução: “A Ética é uma metalinguagem, no final de contas, e não pode suplantar a vida corrente, em que as pessoas devem ser as protagonistas.”

sem relevar os elementos constitutivos como caráter, virtude, valores, sentimentos.

Entre as questões éticas que vão se alterando substancialmente ao longo do tempo há o multiculturalismo local e global. Mais do que uma cidadania multicultural, o desafio de um diálogo intercultural é inerente a uma ética cívica. O cidadão pertence a uma comunidade política, e ele é o potente motor de transformação social nas mais distintas dimensões. A cidadania plena se concretiza em uma democracia radical e deliberativa – assim verdadeiramente representativa. Para Cortina, a cidadania política não se efetiva sem a cidadania econômica:

De suerte que se va generando una ética cívica transnacional, con unos elementos éticos comunes, que traspasan las fronteras de los países. No lo hacen solo los capitales financieros o las empresas transnacionales, también las propuestas éticas acceden al nivel mundial y van generando una cierta conciencia compartida de lo que creemos que debería ser. Nos encontramos, al fin, em los umbrales de una ciudad cósmica, de una cosmo-polis, en la que todos los seres humanos pueden encontrar-se em su ciudad, su casa? De igual forma que la riqueza de las naciones depende de la riqueza global, vamos contando poco a poco con una ética cívica transnacional, que podría convertirse em global, contando con culturas diversas.⁵⁸²

A ética cordial busca perpassar as limitações da ética mínima procedimental por meio de uma razão humana íntegra, a razão cordial. O reconhecimento recíproco e cordial é o vínculo, não é somente lógico, é também compassivo.⁵⁸³

⁵⁸² Ibid., 30. Tradução: “De modo que vai se gerando uma ética cívica transnacional, com elementos éticos comuns, que transpassam as fronteiras dos países. Não o fazem somente os capitais financeiros ou as empresas transnacionais, também as propostas éticas acedem a nível mundial e vão gerando uma certa consciência compartilhada sobre o que acreditamos que deveria ser. Encontramo-nos, ao fim, nos umbrais de uma cidade cósmica, de uma cosmópolis, em que todos os seres humanos podem se encontrar em sua cidade, sua casa? Da mesma forma que a riqueza das nações depende da riqueza global, vamos contando pouco a pouco com uma ética cívica transnacional, que poderia converter-se em global, contando com as diversas culturas.”

⁵⁸³ Para Wilde, a compaixão é um dos instintos primários do homem, e sempre se encontrará diante do sofrimento alheio. Cf. Oscar Wilde, *A alma humana*, 10.

Para Cortina, “la existencia de culturas diversas no puede quedar en la construcción de guetos aislados, sino que urge encontrar valores compartidos, sin los que no habrá justicia mundial.”⁵⁸⁴

A busca de uma justiça mundial por meio do reconhecimento recíproco seria uma utopia? A busca de uma cidadania plena, de uma democracia efetivamente representativa, de uma ética cidadã transnacional, do homem cosmopolita, de uma sociedade pacífica e não-violenta seriam, igualmente, utopias? Seria utópico imaginar a concretude da reaproximação do homem com a natureza, do sujeito político contra o mundo hostil, de uma relação possível entre o calculável do direito e o incalculável da justiça? Seria possível a efetivação de relações humanas autênticas, dialógicas, pelo despossuir, e com a ligação entre o homem bom e o cidadão, entre o indivíduo e o membro da comunidade, pela moralidade na política? Segundo Stein, “Estamos diante de um tipo de rapidez, um tipo de intensidade de vivência das coisas que desfilam por nós, das quais praticamente somos apenas espectadores.”⁵⁸⁵ As relações humanas estão centradas somente na fluidez e efemeridade do momento. Ocorre, desse modo, uma perda de autenticidade, um exacerbado individualismo, um vazio existencial.

Certamente, também será necessária a busca de novas formas de compromisso e de eticidade no contexto social e, certamente, também os indivíduos isolados procurarão novos modos de reconhecimento intersubjetivo, porque nenhum ser humano é capaz de sobreviver numa espécie de vácuo de reconhecimento.⁵⁸⁶

As utopias são, segundo Stein, contra-realidades – a possibilidade de se imaginar uma realidade oposta ao que existe, são antecipatórias à atividade

⁵⁸⁴ Adela Cortina, *Ética de la razón cordial...*, 27. Tradução: “As culturas diversas existentes não podem resultar na construção de guetos isolados; urge encontrar valores compartilhados, sem os quais não haverá justiça mundial.”

⁵⁸⁵ Ernildo Stein, *Órfãos de utopia...*, 27.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, 31.

política, pois se caracterizam como um projeto do pensamento, uma realidade engendradora de forma abstrata, ao mesmo tempo crítica do presente e não concretizada no mundo fático. Stein afirma que quando Fukuyama declara “o fim da história”, está também anunciando o fim das utopias sociais, com seus ideais de libertação.⁵⁸⁷ Entretanto,

Se fôssemos aceitar simplesmente esta situação, convencidos por argumentos mais ou menos consistentes, estaríamos diante de uma confissão sem esperança de que na questão do ser humano, na questão da dignidade humana, algo fundamental não funciona porque a sociedade humana produziu um tipo de convívio onde os elementos de bem-estar, de liberdade, de iniciativa, de realização pessoal, de superação das alienações, estaria reservado a uma minoria, a um grupo absolutamente ínfimo.⁵⁸⁸

Apesar da decretação do seu fim, as utopias continuam existindo sob a forma de contra-realidades diante de situações fáticas. A ideia de utopia provém de uma melancolia política, pois surge a partir do descontentamento diante de uma ordem existente, e imagina uma nova ordem. A utopia se projeta no futuro pois a libertação não se encontra no passado; é por meio de uma antecipação do futuro que se almeja a emancipação do ser humano. Segundo Stein, são órfãos de utopia os que reconhecem em si que não é possível atingir a plenitude, e o mesmo acontece na esfera de uma luta social onde se visa à igualdade e à justiça. A igualdade social é, entretanto, fundamental para poder haver liberdade política,

⁵⁸⁷ Segundo Wilde, “Com o socialismo, claro, tudo será diferente. Já ninguém viverá em barracas mal-cheirosas (...) em condições inaceitáveis e absolutamente horríveis. O bem-estar da sociedade não dependerá, como ocorre hoje, do lado que corre o vento.” Cf. Oscar Wilde, *A alma humana*, 19.

⁵⁸⁸ Ernildo Stein, *Órfãos de utopia...*, 68.

afirma Tocqueville.⁵⁸⁹ Mas essa mudança somente pode acontecer mediante a participação direta dos cidadãos.

A democracia não passará de um arremedo formal, com privilégios para uma parcela da sociedade, se um Estado social não garantir a igualdade de condições, a ausência de hierarquias, a participação dos cidadãos nas decisões políticas e a possibilidade de autodeterminação de cada indivíduo, sem exclusão – pois são direitos humanos. Segundo Nino, os direitos humanos podem ser caracterizados como direitos morais, no mesmo grau de igualdade, pelo fato de que todos são igualmente humanos. Os direitos humanos originam-se de princípios morais, que devem se fazer presentes e reconhecidos nos sistemas constitucionais dos Estados e nos sistemas legais internacionais. Os direitos humanos, portanto, têm um caráter moral anterior ao caráter legal.

Falar dos direitos humanos não é uma maneira de distinguir um tipo particular de direitos morais; esse falar se refere àqueles direitos morais que não dependem de circunstâncias e de que todos seres humanos podem gozar normalmente.⁵⁹⁰

Zizek faz uma análise crítica dos direitos humanos na contemporaneidade nas sociedades liberais-capitalistas, como sendo uma ficção simbólica de direitos universais, um discurso “politicamente correto” contra os fundamentalismos, servindo muitas vezes como alibi para intervenções militares que visam a fins econômicos e ideológicos. Questiona também se compete aos direitos humanos formar bases para uma defesa contra o excesso de poder, visto que se apresentam como uma política aparentemente despolitizada e com um caráter humanitário. Segundo Zizek,

⁵⁸⁹ Helena Esser dos Reis, “As concepções de democracia e direitos humanos em Alexis de Tocqueville” em *Democracia, direitos humanos e justiça global*, organizada por Marta Nunes Costa (Braga: Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, Edições Húmus, 2014), 58-63.

⁵⁹⁰ Carlos Santiago Nino, *Ética e direitos humanos* (São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011), 60.

(...) os direitos humanos de vítimas sofredoras do Terceiro Mundo efetivamente significam, no discurso dominante, o direito das próprias potências do Ocidente de intervir política, econômica, cultural e militarmente em países do Terceiro Mundo de sua escolha, em nome da defesa dos direitos humanos.⁵⁹¹

Entretanto, como podem os direitos humanos, enquanto princípios morais universais, defender a liberdade, a igualdade e a dignidade humana – e o direito fundamental à vida – se o homem é abandonado à pura lei, tornando-se vida nua, o *homo sacer*? Somos todos *homines sacri*? Segundo Agamben, o ordenamento jurídico que estabelece o começo da vida também estabelece o seu término; determina o que é considerado direito ou não, a lei capta a vida humana, estipula a sua insuscetibilidade e a sua matabilidade.⁵⁹² Não é o homem como sujeito político consciente e livre, mas é o seu corpo biológico que se torna o centro da política, da biopolítica.⁵⁹³ É a máquina biopolítica que realiza essa distinção entre vida e lei, o humano e a ordem jurídica. Agamben declara que “A ficção aqui implícita é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que

⁵⁹¹ Slavoj Žižek, “Contra os direitos humanos” em *Mediações* 15 (2010), 29.

⁵⁹² A vida nua exposta em sua matabilidade e insuscetibilidade, poder ser morto com impunidade, o cometimento de genocídios e extermínios não classificados como homicídios; prisioneiros usados como cobaias humanas. A esse respeito, Agamben afirma que “Em Dachau foram executados experimentos destinados aos salvamentos de aviadores e marinheiros caídos ao mar, a possibilidade de sobreviver em água gelada, sobre a potabilidade da água do mar, esterilização não-cirúrgica, inoculações de bactérias e de vírus.” Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 150.

⁵⁹³ Agamben afirma que o conceito de morte “longe de ter se tornado mais exato, oscila de um polo a outro na maior indeterminação”. Agamben faz referência: 1. O além-coma, em que o coração continua a bater sem o despertar das funções vitais, devido aos progressos nas técnicas de reanimação e tecnologias de transplante; 2. Novo conceito de morte cerebral, tendo o coma irreversível como critério de morte, mesmo diante de técnicas de reanimação que possibilitem ao paciente respirar; 3. O “néomort”, ou espectro de corpos, que embora tenham o estatuto de cadáveres, podem conservar algumas características de vida para fins de futuros transplantes. “A definição de uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio, “insuscetível” como o *homo sacer*.” Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 160.

não possa haver resíduo algum.”⁵⁹⁴ No estado de exceção não há uma eticidade nas relações, mas a contínua produção de *homines sacri*.

O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar o âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito.⁵⁹⁵

Qual é, então, o papel dos direitos humanos neste contexto em que os mecanismos autoritários se fazem presentes nas democracias ocidentais? Segundo Agamben uma das questões a ser repensada é quanto à universalização dos direitos humanos. Os direitos humanos são reconhecidos por meio de organismos, instrumentos legais e do ordenamento jurídico nos Estados. Embora considerados basilares para o homem como indivíduo e como cidadão, o que se constata na prática política é que os direitos evocados como sagrados e inalienáveis não são substancialmente garantidos, promovidos e efetivados pelos Estados. Há um formalismo jurídico no que se refere à aplicabilidade dos direitos humanos que deveriam proteger os casos individuais, os *homines sacri*, a vida nua que se mostra em toda a sua exclusão inclusiva no Estado de direito.

O essencial, em todo caso, é que, toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas como acontece hoje mais e mais frequentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos “sagrados e inalienáveis” do homem, demonstravam-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 125.

⁵⁹⁵ Giorgio Agamben, *Estado de exceção*, 131.

⁵⁹⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, 129-130.

Outra questão é referente à separação entre o humanitário e o político, entre as ações por parte de organismos na área dos direitos humanos que deveriam combater as interferências hegemônicas de natureza econômica, ideológica, bélica. Entretanto, os organismos de direitos humanos não têm solucionado os problemas e conflitos gerados por meio das justificativas injustificáveis dos Estados que, “em nome dos direitos humanos” se outorgam o direito de tomar iniciativas políticas paradoxalmente contra os direitos humanos – que encontram-se diante do paradigma político, no espaço puro da exceção.

A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é a fase extrema do descolamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. As organizações humanitárias, que hoje em número crescente se unem aos organismos supranacionais, não podem, entretanto, em última análise, fazer mais do que compreender a vida humana na figura da vida nua ou da vida sacra, e, por isto mesmo mantêm a contragosto uma secreta solidariedade com as forças que deveriam combater.⁵⁹⁷

Segundo Agamben, não é possível considerar democrático – e mesmo político – o paradigma governamental nos Estados modernos, nos quais prevalece a politização da vida nua. O modo de vida na pólis era formado por cidadãos que participavam ativamente da vida política, ou seja, a cidadania tinha um papel fundamental em um regime democrático. Na política moderna a identidade é determinada por fatores biológicos, biométricos, independem da vontade e da liberdade humana. Como pensar, desta forma, em uma identidade ética e política? Agamben afirma que a nova identidade é “...uma identidade sem a pessoa, por assim dizer, na qual o espaço da política e da ética perde o seu sentido e tem de ser pensado a partir do zero.”⁵⁹⁸ A identidade biológica prevalece sobre a

⁵⁹⁷ Ibid., 130.

⁵⁹⁸ Giorgio Agamben, *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra pública em Atenas, em 16 de novembro de 2013. <http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>. Consultado em 02 de novembro de 2015.

identidade política. Agamben considera predominante o paradigma do estado de exceção baseado na necessidade de agir com medidas de segurança diante de um presumível e alegado perigo imediato. Entretanto, este estado de exceção e de controle policial é o novo paradigma, como um estado securitário⁵⁹⁹ em convergência com um paradigma econômico liberal. Todo cidadão é passível de ser considerado suspeito ou terrorista.

Submetendo-se ao signo da segurança, o Estado moderno abandonou o domínio da política e entrou numa terra de ninguém, cuja geografia e fronteiras são ainda desconhecidas. O Estado Securitário, cujo nome parece referir uma ausência de cuidados (*securus de sine cura*) deverá, pelo contrário, preocupar-nos sobre os perigos que representa para a democracia, porque nele se tornou impossível a vida política, e democracia significa precisamente a possibilidade de uma vida política.⁶⁰⁰

Agamben propõe um poder destituente com o intuito de reconstruir a consciência crítica, para reverter a ação dos mecanismos autoritários presentes nas democracias modernas: “Acredito que um de nossos deveres, hoje em dia, seja pensar uma ação política exclusivamente destituente – não constitutiva de uma nova ordem política e jurídica.”⁶⁰¹

Enquanto um poder constituinte destrói a lei apenas para a recriar sob uma nova forma, o poder destituente, na medida em que depõe de uma vez por todas a lei, pode realmente abrir uma nova época histórica. Pensar esse poder puramente destituente não é uma tarefa fácil (...) uma *praxis* que tivesse sucesso em expor claramente a anarquia e a anomia capturadas nas tecnologias securitárias do governo poderia agir enquanto um poder puramente destituente. Mas esta não é apenas uma tarefa teórica: significa antes de mais a redescoberta de uma forma-

⁵⁹⁹ Segundo Agamben, “Os dispositivos biométricos tendem a ultrapassar as esquadras e os gabinetes de imigração para se espalharem à vida quotidiana. É fácil imaginar os perigos representados por um poder que possa ter à sua disposição, de forma ilimitada, a informação biométrica e genética de todos os seus cidadãos.” Cf. Giorgio Agamben, *Por uma teoria do poder destituente*.

⁶⁰⁰ Ibid.

⁶⁰¹ Ibid.

de-vida e o acesso a uma nova figura dessa vida política cuja memória o Estado Securitário tenta a todo o custo apagar.⁶⁰²

Contra a opressão, Camus funda uma ética da revolta. Partindo do absurdo, o homem revoltado não aceita uma situação injusta, e contra ela rebela-se; opõe-se a toda ordem opressora, que lhe nega direitos, revolta-se pela dignidade de ser. É por meio da revolta que combate pelos direitos que devem ser defendidos, pois o homem pode libertar-se em direção ao outro, de forma solidária, por meio da alteridade. O respeito que exige para si é igualmente válido para os outros. Não se pode ser livre enquanto se é oprimido, assim como não se pode ultrapassar o limite que é a liberdade do outro. O homem revoltado se identifica com todos que estão em situação de injustiça, descobre o valor coletivo do respeito às liberdades e o valor da solidariedade. A revolta pode então se transformar em uma relação genuína dos homens entre si, é o fundamento para haver uma dignidade comum a todos.

En ce qui concerne la révolte de l'homme contre sa condition, le mouvement qui dresse l'individu pour la défense d'une dignité commune à tous les hommes.⁶⁰³

Agamben afirma que “na filosofia, como na arte, não há conclusão possível, há apenas a possibilidade de abandonar o trabalho.”⁶⁰⁴ Nomeadamente na ética, as teorias apresentam possibilidades de compreensão do ser humano por meio de uma análise racional sobre o *ethos*,⁶⁰⁵ a eticidade das relações humanas,

⁶⁰² Ibid.

⁶⁰³ Albert Camus, *L'homme révolté: Essais* (Paris: Gallimard, 1965), 428. Tradução: “No que se refere à revolta do homem contra a sua condição, o movimento da revolta lança o indivíduo em defesa de uma dignidade comum a todos os homens.”

⁶⁰⁴ Giorgio Agamben, “Agamben: o pensamento como coragem”, entrevista a Juliette Cerf, *Outras Palavras*, 09 de janeiro de 2014, <http://outraspalavras.net/destaques/giorgio-agamben-pensamento-como-coragem-de-transformacao/>. Consultado em 01 de junho de 2015.

⁶⁰⁵ *Ethos* pode significar a morada do homem e do animal; o estilo de vida, hábito; os costumes, os modos de comportamento dos seres humanos; o caráter, a identidade de uma coletividade.

mas não há conclusão possível. Os questionamentos levam a possíveis respostas que geram novos questionamentos. Pode uma ética singular pretender transformar-se em uma ética universal? É possível almejar uma ética cosmopolita? Os princípios e valores éticos não podem ser impostos, mesmo que sejam ideais de transformação para uma sociedade melhor. As teorias sobre ética e direitos humanos não podem ser falácias argumentativas, ou constituídas por um formalismo que as distanciem completamente da realidade humana. A ética se situa no limiar do fático e do contrafático, do real e do ideal, como uma reflexão racional e argumentativa referente às dimensões que constituem a natureza humana, em sua irracionalidade e imperfectibilidade. Reflete também sobre a inserção do homem como membro de uma determinada comunidade política. A ética atua nas esferas do existencial, do metafísico, e também nas esferas do cultural e do político.

A complexidade na ética desvela a complexidade do ser humano. Há um descompasso entre a pluralidade e a universalidade da regra, a decisiva influência da realidade do cotidiano nas experiências vividas para a tomada de decisões. Como saber tomar decisões justas? Qual é a justa medida, quais são os critérios? São válidos de modo uniforme, para todos? Como compreender o universo existencial de si, sem apreender o universo existencial do outro? Cada um é um enigma a ser decifrado, da solidão à partilha, da contemplação à ação, do conflito ao reconhecimento do outro como legítimo outro, por meio da alteridade, da outreidade. A reciprocidade é fundamental para superar o conflito do eu e do outro eu, não mais como estranhos um ao outro, mas como a saída de si para poder chegar ao outro, de forma mútua. Mais do que a reunião de uma série, de um conjunto de solidões para atingirem juntos um determinado fim, o eu e o outro são a possibilidade de uma simultaneidade de partilhas, o compartilhar como a verdadeira necessidade, o espírito de solidariedade. O outro não resulta da reflexão ou da extensão do ego; ele permanece como outro, em sua identidade e

complexidade, e o eu somente pode ser compreendido a partir da relação com o outro. O individualismo, tão presente nas relações líquidas na contemporaneidade, resulta do interdito e perda da vontade de assumir um compromisso com o outro, percebido como o estranho, o estrangeiro, o outro como bode expiatório, menos valia, concorrente, reduzido a objeto, o outro coisificado, como menos humano. Nesta (falta de) relação há uma cegueira existencial ao não perceber o reconhecimento do outro como legítimo outro, como sujeito de direitos, como pessoa humana; ao contrário, percebe-se o outro o como um corpo biológico, vida nua, um *homo sacer*.

O *homo utopicus* é o ser humano em sua plenitude como humano, é tornar-se humano ao assumir para si e na relação com outrem a sua falibilidade, a sua mortalidade. É, diante da busca de um sentido para a sua vida, reconhecer o mesmo direito e a mesma possibilidade existencial ao outro, porque o ser humano é um ser de possibilidades – e também de responsabilidades. Mas é no campo das possibilidades que o *homo* pode tornar-se humano, e não um concorrente, um *homo economicus*, um *homo mechanicus*, um *homo homini lúpus*, um *homo robot*. É no campo da possibilidade de reconhecimento de suas fragilidades, sua imperfeição, sua vida partida ao meio, entre o bem e o mal que o ser humano é capaz de cometer – por sua livre e espontânea vontade. O *homo utopicus*⁶⁰⁶ é o homem autor de seu destino, protagonista de suas escolhas, que podem levá-lo às decisões com base no respeito e na valoração do outro, e não como o homem

⁶⁰⁶ Cosimo Quarta, *Homo Utopicus: La dimensione storico-antropologica dell'utopia*. (Bari: Edizioni Dedalo, 2015), explica como a utopia está intimamente ligada ao homem e história, e constitui a principal forma de reestabelecer os valores fundamentais da esperança e confiança no futuro. Utopia não é apenas um conceito literário, mas uma natureza essencial da espécie humana. O homem não é apenas sapiens, mas também utopicus. A utopia é uma poderosa força de mudança social que está sempre presente na história humana. Através de uma análise original da origem da palavra e uma comparação detalhada com alguns conceitos semelhantes (mito, paradigma, ideal, ideologia) Quarta mostra a relação de utopia com alguns dos mais importantes fenômenos sócio-histórico-culturais, como a revolução, ciência, religião e ecologia.

que pode levar, por meio de suas decisões e ações, ao desrespeito e à destruição do outro. Na verdade, a destruição do outro é a destruição de si, e da relação com a natureza, com o meio ambiente, com quem e com o que o circunda. Deste modo, essa (não) relação se estabelece no campo da cultura, da política. Tanto Sísifo como o *homo sacer* lutam contra esse mundo dominado pelo espetáculo, difuso, em que o outro não possui um rosto, mas uma máscara. O mundo da política, que originalmente é o mundo da pólis, da relação entre cidadãos, tornou-se em todas as épocas em que prevaleceu o mundo do *homo economicus*, o mundo selvagem da competição onde vale tudo pela tomada e pela manutenção do poder, menos vale relacionar-se com o outro – humano. O homem político deixa de ser humano para buscar o sobre-humano, o soberano que se sobrepõe ao único soberano – Deus, que não governa sobre um ordenamento jurídico, mas por meio do amor, é um ser plenamente ético. Sísifo não quer ser Deus, mas não quer morrer. O ser humano sabe que é um ser-para-a-morte, mas não reconhece, pelas ações destruidoras que comete, que é um-ser-para-a-vida, uma forma-de-vida.

Cabe neste paradoxo de saber viver e saber morrer, atribuir um sentido a uma existência que, do contrário, por mais poder que tenha, é vazia. Sísifo rola a pedra sem cessar, com dor e sofrimento, mas Sísifo sabe o que é a alegria de continuar vivo, a esperança de continuar a viver, pois Sísifo continua a rolar a pedra, ele não desiste. O *homo sacer* também não desiste, e mesmo a sua morte é sinal de sua grandeza. O eu e o outro continuam a existir para Sísifo e para o *homo sacer*. Sísifo está apartado do outro, a pedra que carrega é o seu motivo para continuar a viver, seu fardo e sua dádiva, pois assim é a vida. O *homo sacer* se encontra em toda a parte, porque existe sua negação como o outro, como o legítimo rosto, porque seu rosto não é visto, seu corpo é objetificado, é um corpo que cai e que leva consigo o pior do que um ser humano é capaz de fazer com o outro. A ética necessita se fazer presente na política, por meio não da separação, mas da interseção, e da superação da separação entre a ética da convicção e da ética da

responsabilidade. A relação do eu com o outro se manifesta em toda parte, o ser humano não deve ser partido ao meio como indivíduo e como membro de uma comunidade, como mais ou menos cidadão, como um ser submisso a um ser opressor. Sua vida é o dom da vida, e não pode ser submetido à injustiça, à arbitrariedade, à falta de liberdade em todas as suas formas de expressão, à indignidade como sendo a maior falta de humanidade que se pode cometer com o eu e com o outro, com todo ser humano. Mas quem pode tornar a vida nua uma forma-de-vida, quem pode valorizar o incalculável da justiça diante do calculável da lei, quem pode transformar a biopolítica em uma nova política, onde haja convivência, e não mais o conflito entre o homem injusto e o homem justo, entre o eu individual e o eu em uma comunidade política, é o próprio ser humano. E somente o ser – humano.

A moralidade na política necessita se fazer presente em toda parte. O político, mais do que um profissional da política, deve agir por causa do outro, e não de si como membro de uma série, por seus interesses individuais, corporativos, lobistas, coniventes com os interesses do mercado, e por meio de acordos e do ordenamento jurídico que justificam o permanente estado de exceção sob a capa de um regime democrático. O político genuíno deve agir como um ser ético, por meio da utopia e não da ideologia, como membro de um grupo onde todos têm os mesmos direitos e responsabilidades – para além de um ordenamento jurídico e de um sistema político-partidário que muitas vezes servem como justificativas para atender aos interesses da hegemonia política e econômica. Pelo contrário, o genuíno político é ético e utópico, ao reconhecer e efetivar os direitos humanos em sua prática política. A ética utópica é uma ética dos direitos humanos, em uma refundação como o conjunto de princípios baseados no reconhecimento da pluralidade, diferença, identidade, do outro como legítimo outro, como a forma cosmopolita de buscar a paz e o incalculável da justiça em cada pólis, as macroutopias e as microutopias não como uma aporia, mas como a possibilidade

da ética na política. A crise ética faz parte de todas as épocas, porque em todas as épocas existe o ser humano, mas neste século XXI há uma crise profunda, pois implica em um modelo de democracia que não mais representa o humano de cada ser, onde o cidadão continua a ser discriminado conforme a sua nacionalidade e identidade. A multiculturalidade não pode ser ocultada diante de uma diáspora cultural motivada pela necessidade, possibilidade e o direito que o ser humano tem de viver, de sobreviver. O outro tratado como não-outro é o refugiado, o estrangeiro, o migrante, o apátrida, o nômade, o trabalhador-hóspede, o excluído, o banalizado, o “pobre diabo”, a vítima de toda sorte de violação à dignidade humana. É o ser que embora tenha formalmente direitos, é na prática um ser-sem-direitos, à margem, um não-ser, o *homo sacer*. O que importa nesse mundo de direitos do soberano é a vontade de poder e de conquista, a hegemonia e o controle por parte dos partidos políticos e dos soberanos nos estados democráticos por meio do estado de direito e do estado securitário. De um lado ostentam seu poder mas paradoxalmente demonstram o seu declínio. Os direitos humanos hoje, de um modo geral, não representam o outro como legítimo outro, apesar de todos os esforços por parte de organismos internacionais e pelos instrumentos legais que buscam garantir a efetivação de direitos e combater violações, por meio de ações humanitárias e missões de paz, e pelo monitoramento das violações cometidas pelos Estados, nomeadamente após as guerras mundiais. Entretanto os direitos humanos estão a desvanecer diante do poder soberano e dos ordenamentos jurídicos que na maior parte das vezes não os reconhecem em suas cartas constitucionais, ou são cooptados e utilizados como discurso para práticas políticas que efetivamente vão de encontro aos princípios e os conteúdos dos direitos humanos.

Os direitos humanos são universais na medida que tratam de princípios basilares para a vida humana. O humano é a origem dos direitos humanos, que são uma criação ética necessária porque o direito não basta, porque a política não

basta, porque a pedra existe para Sísifo, porque o *homo sacer* continua a existir, porque a absurdidade da vida precisa ser apreendida por meio da consciência, da revolta, da transformação, da utopia. A ética utópica é a possibilidade antecipatória de uma transformação nas relações entre o eu e o outro na política, na valoração da humanidade como finalidade da ação política. Ao exercício da política não basta a paixão, o sentido da responsabilidade e o senso da proporção. Vive-se em um mundo baseado no governo das consequências, e não das causas, na paixão pelo individualismo sem rosto, sem o senso da proporção, da medida, do equilíbrio, e são o resultado do consequencialismo e de uma visão utilitarista sobre o jeito de fazer política. Os fins não podem justificar os meios, se esses fins atingirem a vida e custarem a falta de paz e de justiça social. Vive-se sob o domínio do político, e não da política como a arte de uma vida em uma comunidade política onde todos têm os mesmos direitos e participam nas decisões para que se possa ter, efetivamente, um governo democrático.

A ética utópica não visa a colocar flores cortadas em um vaso, mas cultivar e contemplar as flores dispostas em um jardim. Não há um *ethos* universal, mas cada ser humano tem em si a possibilidade de ser ético. Deste modo, ao não agir eticamente, não se pode ser um político profissional. A ética e os direitos humanos estão relacionados, pois a defesa dos direitos humanos, que é a origem e o motivo da criação de organismos e de instrumentos legais a respeito – está necessariamente ligada ao ser e agir com eticidade. Não se pode combater uma violação sendo violador; não se pode bem governar sendo um tirano, em um regime totalitário, ou em “pele de cordeiro” em um regime democrático. Se a política acarreta a cisão do indivíduo, cabe à ética superar essa cisão. Sem ética, de nada adianta o direito. A ética utópica se caracteriza pela proposição de uma mudança substantiva no ordenamento jurídico e político. Essa transformação ocorre por meio de um pacto pela ética na política, pelo reconhecimento dos direitos humanos como direitos universais respeitando as diversidades culturais,

multiculturais, transnacionais posto que o ser humano habita variadas culturas, e também integra e adapta-se a outras culturas, o que supõe uma abertura, e não o fechamento de fronteiras entre os Estados, e supõe uma alteração profunda no conceito de cidadania. É possível ser um cidadão do mundo enquanto é possível migrar de um Estado a outro e ser acolhido formalmente – e substancialmente. Superar as discriminações e as violações envolve uma disposição humana, mas é também um fato político inquestionável. Talvez seja esse o maior desafio, mas também o que dá sentido à proposição de uma ética utópica, qual seja, a possibilidade que o homem tem sobre si de se conscientizar por meio da educação, de uma educação em direitos humanos. Agir diante de uma nova forma de fazer política implica em uma nova forma de ver o outro – insiste-se – como legítimo outro. Fora dessa possibilidade não há sentido na política. A busca de paz, igualdade, justiça, liberdade, dignidade, solidariedade como princípios indissociáveis para o viver humano em sua plenitude como humano são basilares para a condução e pretensão de qualquer política, e nos regimes democráticos é necessário superar uma política do “fim da história”.

A ética utópica reúne valores, princípios e possibilidades de transformação assim como várias teorias que têm a mesma finalidade. A diferença é quanto à utopia. A ética utópica, como o próprio termo deixa claro, tem na utopia o seu moto-contínuo para possibilitar uma nova percepção sobre o homem como si e como outro. A utopia pode ser concebida de várias formas, como já foi extensamente demonstrado: fantasia, quimera, exercício mental, imaginação, um mundo idealizado, perfeito, porém inatingível. Entretanto, o conceito de utopia que se pretende mostrar é completamente diferente, e reside sobretudo nos seguintes aspectos: a indissociável relação entre o ser e o dever-ser, entre o homem fragmentado e solidário; racional e irracional, o paradoxo da permanência e da impermanência, da efemeridade; do fático e do contrafático, o homem criador. A utopia é a forma pela qual o homem se constitui essencialmente como um ser

ético. É um ser que é enquanto não é, um ser de possibilidades e de responsabilidades, um ser que em seu nada preenche um sentido, que somente pode ser buscado na presentificação do futuro, e na relação com o outro; de modo constante através da inconstância e impermanência, pois tudo está em movimento; é a busca por meio de uma projeção, de possibilitar a realização de um projeto ético, não como princípios formais, mas como conteúdos incorporados na maior experiência da existência do ser humano, que é viver. O ser humano é um ser utópico, um *homo utopicus*, um ser criador de possibilidades. O futuro é almejado, mas é captado à medida que o homem age. É por meio de ações éticas que há o verdadeiro poder, a transformação para um eu e um outro em solidariedade, paz e justiça. É possível porque é utópico, e o utópico é possível, é o movimento que se concretiza na impermanência e dessa forma configura a sua permanência, quando o fático e o contrafático por momentos se encontram, e movimentam-se na cisão inevitável e inefável que é própria do ser humano, que segue, utopicamente, na busca de perpetuar esse momento ao longo da passagem por meio da criação, e não da destruição. A utopia não é conclusiva, é inclusiva. Não há conclusão possível, “o homem não terminou de ser humano.”⁶⁰⁷

⁶⁰⁷ Giorgio Agamben, “Agamben: o pensamento como coragem”, *Ibid.*

CAPÍTULO 5

A poética utópica

O passado é o que o homem não deveria ter sido. O presente, o que não deveria ser. O futuro pertence aos artistas.

Oscar Wilde⁶⁰⁸

Há uma intrínseca relação entre utopia e arte; não somente porque a utopia é retratada – também – como um gênero ficcional, uma narrativa. Significa uma forma sensível de perceber e vivenciar o mundo, entre o real, fático e o possível, imaginário. A utopia está envolta em um estado estético, à medida que se põe como uma nova forma de relação com o passado, o presente e o futuro; é uma criação, uma reinvenção. Enquanto narrativa, os escritos utópicos constituem uma poética,⁶⁰⁹ no sentido de que ressignificam por meio da palavra e do imaginário uma série de elementos em um determinado contexto, atribuindo um novo valor, um sentido. A linguagem poética, por meio das palavras criadoras, confere existência a outras possíveis realidades, faz emergir o estranhamento diante do estabelecido. Por meio da liberdade de estética e da imaginação efetiva-se a criação. Segundo Rancière, “O estado estético é pura suspensão, momento em que a forma é experimentada por si mesma. O momento de formação de uma

⁶⁰⁸ Oscar Wilde, *A alma humana*.

⁶⁰⁹ A Poética (do grego *poietikês*) surgiu entre 335 e 323 a.C. Trata-se originariamente de um conjunto de anotações das aulas de Aristóteles sobre poesia e arte, e de como era a arte grega em seu tempo. A Poética constitui-se como um pensamento ou teoria sobre a Tragédia.

humanidade específica.”⁶¹⁰ Uma das funções da utopia, por meio da narrativa, é a imaginação de uma outra realidade possível, sobre como poderá ser o futuro. Segundo Stein,

O equívoco está em que temos um elemento não apenas de passagem do ser, que é a situação fática, para o dever-ser, que é contra-fática. O estágio de passagem é considerado de ordem estética.⁶¹¹

Wilde ressalta a importância da arte, pela intensidade com que o artista, em sua solidão criadora, volta-se para o futuro, para algo novo, o que ainda não existe.⁶¹² O enorme valor que a arte possui é de ser desintegradora, “dado que o que ela pretende incomodar é a monotonia do estereótipo, a escravatura da tradição, a tirania do hábito e a redução do homem à máquina.”⁶¹³ Rancière percebe a criação estética com uma temporalidade própria, por meio de “uma co-presença de temporalidades heterogêneas.”⁶¹⁴ A utopia é criadora, produz, e não reproduz; abre possibilidades, e não fica estagnada como espectadora; percebe a importância de sua época, e indica novos caminhos por meio da ação humana. Esse perscrutar utópico em busca do *ethos*, do belo, do sensível, do justo, não é uma idealização, mas parte dos fenômenos cotidianos. O *homo utopicus*, por meio de sua subjetividade, e pelo reconhecimento da subjetividade do outro, atribui conteúdo à sua existência, enquanto cultiva memórias do vivido, sobre a vivência presentificada ante o futuro projetado. É a pura expressão do seu sentimento do mundo. Segundo Riemen,

⁶¹⁰ Jacques Rancière, *A partilha do sensível: Estética e Política* (São Paulo: Exo Experimental, Edições 34, 2009), 34.

⁶¹¹ Ernildo Stein, *Órfãos de utopia...*, 83.

⁶¹² Oscar Wilde, *A alma humana*, 11.

⁶¹³ *Ibid.*, 44-45.

⁶¹⁴ Jacques Rancière, *A partilha do sensível*, 34.

A arte é uma força irracional que demonstra, muitas vezes, que a nova doutrina da razão, virtude, felicidade, não proporciona à humanidade a sabedoria da vida. A arte tem um valor ético.⁶¹⁵

Riemen afirma que é por meio da linguagem que se pode conhecer o mundo, que vai além do passado, e que chega além da realidade do momento, do que haverá. Ele cita Hölderlin: “Poeticamente o homem habita esta terra...”⁶¹⁶ Para Mann, a pergunta essencial é sobre o que fazer com a própria vida, qual é a maneira correta de viver, se existe uma maneira correta de viver. A salvação não poderá vir do ser humano, nem da própria arte, mas a arte pode ser uma forma de consolação:

Na melhor das hipóteses, a arte, a beleza e as histórias podem libertar a alma humana do medo e do ódio e desse modo conduzir o indivíduo mais longe na jornada através da vida.⁶¹⁷

Assim como a arte configura a expressão de seu tempo e para todos os tempos, também a realidade social se coloca como o sintoma de que a banalidade do cotidiano pode tornar-se belamente genuíno, e genuinamente belo. Rancière afirma que “o real precisa ser ficcionado para ser pensado”⁶¹⁸ por meio de uma revolução estética na Modernidade que mostra a indefinição entre a razão dos fatos e a razão das ficções. Ao associar a arte à política, entretanto, Rancière percebe como campos cuja forma de subjetivação não se identificam, embora ambas dimensões construam ficções por meio de signos e imagens, relacionando o que se faz e o que é possível fazer. Ocorre que Rancière percebe na política a existência de uma “desincorporação literária”, e coloca em questão a possibilidade de a

⁶¹⁵ Rob Riemen, *Nobreza de espírito: Um ideal esquecido* (Lisboa: Editorial Bizâncio, 2011), 48.

⁶¹⁶ Hölderlin, em Rob Riemen, *Nobreza de espírito*, 62.

⁶¹⁷ Thomas Mann, em Rob Riemen, *Ibid.*, 70.

⁶¹⁸ Jacques Rancière, *A partilha do sensível*, 56.

utopia atuar como forma de transformação artística e política. Sobre utopia, afirma que:

É uma palavra cujas capacidades de definição foram completamente devoradas por propriedades conotativas: ora o louco devaneio levando à catástrofe totalitária, ora, ao inverso, a abertura infinita do possível que resiste a todas oclusões totalizantes.⁶¹⁹

Para Rancière a utopia possui duas significações contraditórias. Primeiro, como a definição de um não-lugar, que rompe com as categorias de evidência, e que partilha do universo sensível; e segundo, referindo-se aos socialistas utópicos, que por um lado se opõem à realidade estabelecida de opressão, e que de outra parte propõem uma irrealidade, como ilusões da palavra e do papel. Com relação à primeira contradição apresentada, deve se perceber que a utopia é o nenhum-lugar enquanto projeção ao futuro, que entretanto se projeta a partir de uma determinada realidade existente; não invalida criações ficcionais a respeito da sociedade perfeita, mas em uma esfera política, a utopia difere da antiutopia, ou da distopia – que é caracterizada pelo totalitarismo, autoritarismo e controle opressivo da sociedade. No que se refere às utopias sociais, existe o reverso da situação posta; não são ilusões ou irrealidades, mas representam possibilidades de transformação social, o que não é algo dado como certo em sociedades distópicas, totalitárias, ou sob vigência de um sistema capitalista extremamente complexo em um mundo globalizado. A poética utópica é a forma pela qual a arte expressa em toda a sua liberdade e autenticidade o retrato de como o mundo se apresenta, por meio da subjetividade da criação, da produção artística, por meio da linguagem e de imagens, com vistas a uma transformação para o belo e o verdadeiro, para o justo e o digno. Gullar afirma que “a arte existe porque a vida não basta”:

⁶¹⁹ Ibid., 60-61.

Sobre poesia eu não penso, eu simplesmente faço: a minha poesia nasce do espanto. Qualquer coisa pode espantar um poeta, até um galo cantando no quintal. Arte é uma coisa imprevisível, é descoberta, é uma invenção da vida. E quem diz que fazer poesia é um sofrimento está mentindo: é bom, mesmo quando se escreve sobre uma coisa sofrida. A poesia transfigura as coisas, mesmo quando você está no abismo. A arte existe porque a vida não basta.⁶²⁰

E porque, nas palavras de Camus, “No fim de tudo, e apesar de tudo, está a morte”.⁶²¹ Segundo Mathias, é por meio da arte que Camus situa-se distante de uma visão pessimista sobre a vida. É por meio da arte que irrompem forças criadoras, e toda criação autêntica é um dom ao futuro, a arte é libertadora.

Sim, afinal a arte – esse grande apelo à plenitude do ser! – que melhor interroga o sentido invisível da vida e restitui aos homens, ao criador e aos outros a consciência da sua diferença e da sua singularidade.⁶²²

A filosofia por meio da literatura é constante na obra de Camus, especialmente sobre a questão de como se desvela a relação do homem no mundo, ou do mundo para o homem. Por meio da criação, o artista expressa a absurdidade da existência em sua mais plena dimensão, “(...) a alegria absurda por excelência é a criação.”⁶²³ É por meio da arte que o despertar da consciência emerge de forma absurda, sem esperança, como uma tragédia. Descreve uma saída sem saída, não há ilusão. Não é possível escapar do absurdo; e sim fazer revelar-se perante a arte. Não é possível copiar, imitar, ou tentar reproduzir uma realidade que não seja a própria realidade. É inescapável. A obra de arte não explica ou soluciona nada. Por meio da criação, se sente.

⁶²⁰ Ferreira Gullar, “A arte existe porque a vida não basta”, reportagem Globo G1, em 07 de Agosto de 2010, <http://g1.globo.com/pop-arte/flip/noticia/2010/08/arte-existe-porque-vida-nao-basta-diz-ferreira-gullar.html>. Consultado em 11 de agosto de 2014.

⁶²¹ Albert Camus, *O mito de Sísifo*, 93.

⁶²² Albert Camus, citado em: Marcello Duarte Mathias, *A felicidade em Albert Camus*, 234.

⁶²³ Albert Camus, *O mito de Sísifo*, 99.

Esses homens começam por saber, e depois todo o seu esforço consiste em percorrer, engrandecer e enriquecer a ilha sem futuro a que acabam de acostar (...) Para o homem absurdo já não se trata de aplicar e resolver, mas de sentir e descrever. Tudo começa pela indiferença clarividente.⁶²⁴

Por meio da criação absurda, nomeadamente na arte por excelência que é a literatura, o artista faz a descoberta perturbadora da revolta, e persevera em um esforço estéril, pois sua obra, assim como sua vida, é efêmera. Camus afirma que "*Créer, c'est vivre deux fois*", viver é criar duas vezes, saber que sua criação como sua vida se esgota no presente, no futuro que não virá. Essa imersão da arte na vida, e da vida na arte, Camus denomina de embarcamento (*embarqué*). O artista absurdo embarca no real, não há outra alternativa, e é por causa dessa imersão necessária que o artista pode se revoltar, agir, ter consciência da absurdidade, e atribuir um sentido, não se calar diante do injusto, do indigno, transpor em imagens a miséria humana. Lucidez diante do atroz, do inumano, a arte não se separa da realidade viva. Não é uma arte formal, uma arte engajada, é uma arte embarcada na realidade e na revolta diante de como a realidade se apresenta – em uma inevitável partilha entre ética e estética.

Queremos ganhar dinheiro para vivermos felizes, e todo o esforço e o melhor de uma vida concentram-se para o ganho desse dinheiro. A felicidade está esquecida, o meio é tomado como fim. (...) Há tanta esperança tenaz no coração humano!⁶²⁵

Para Cosimo Quarta, é inegável a importância das obras ficcionais de literatura sobre utopia. Entretanto, a utopia não deve ser reduzida ao gênero literário. As utopias ficcionais constituem em geral o reflexo de um contexto histórico, em que adquirem um caráter mais complexo. As utopias devem ser compreendidas como uma atitude fundamental do espírito humano, como um projeto, e se caracterizam como o motor da história.

⁶²⁴ Ibid., 100.

⁶²⁵ Ibid., 107.

L'utopia si caratterizza, dunque, in quanto "progetto", anche come *bisogno della storia*. Invero, ogni progetto, per sua natura, nasce da un bisogno, ossia dal bisogno di mutare la realtà che, così com'è, risulta carente, inadeguata a soddisfare le esigenze dei singoli o della società in generale. Esigenze che, essendo l'uomo una creatura libera e creativa, si presentano sempre caratterizzate da un certo dinamismo, la cui intensità varia, ovviamente, a seconda dei tempi e dei luoghi. Storicamente è accaduto che le società e le epoche maggiormente dinamiche sono state quelle che hanno espresso un maggiore bisogno di progettualità e quindi un maggiore *bisogno di utopia*. In questo senso, si può dire che l'utopia si rivela come il *motore della storia*.⁶²⁶

O homem é por natureza um ser utópico, e expressa essa necessidade de projetar-se em todas as épocas e lugares. A arte, e nomeadamente a literatura, são formas de expressão deste modo de transcender do homem em busca de si, do re-conhecimento do mundo que habita, e junto aos outros com os quais partilha nesse mundo. Por meio da imaginação, da projeção e do futuro, a utopia se constitui como um horizonte eivado de esperança, do que está por vir, as múltiplas possibilidades em um *continuum* temporal. O futuro, em aberto, alimenta todas as esperanças e todas as possibilidades.

E poiché l'uomo non è un'isola, ma opera sempre in un contesto storico-sociale determinato, ecco che il suo progettare si carica di storicità, di socialità, di policità, caratterizzandosi così come *utopico*, dal momento che l'utopia altro non è che il *progetto della storia*. Da ciò si arguisce che l'utopicità non è un fatto accidentale e transeunte, ma un carattere essenziale della specie umana. L'uomo è, per sua

⁶²⁶ Cosimo Quarta, *Homo utopicus: La dimensione storico-antropologica dell'utopia* (Bari: Edizioni Dedalo, 2015), 57. Tradução: "A utopia caracteriza-se, portanto, como um "projeto", também como uma *necessidade da história*. De fato, cada projeto, por sua própria natureza, decorre de uma necessidade, isto é, a necessidade de mudar a realidade de que, assim como é, é deficiente, inadequada para atender às necessidades dos indivíduos ou da sociedade em geral. Necessidades que, sendo o homem uma criatura livre e criativa, sempre se apresentam caracterizadas por um certo dinamismo, cuja intensidade varia de acordo com os tempos e lugares. Historicamente, as sociedades mais dinâmicas têm sido as que têm expressado uma maior necessidade de planejamento e, portanto, uma maior *necessidade de utopia*. Nesse sentido, pode-se dizer que a utopia se revela como o *motor da história*."

natura, un essere utopico, ovvero progettante. In questo senso parliamo di *Homo utopicus*.⁶²⁷

Na perspectiva de Agamben, uma das questões centrais é sobre a possibilidade de conquista política de uma vida feliz. Esta busca ocorre na sucessão de agoras, por meio de um enfrentamento com o poder – o constituinte e o constituído, fundados sob a excepcionalidade. Existe uma violência que põe e conserva o direito, e que se faz presente no Estado, no ordenamento jurídico, nas revoluções, sublevações e novas constituições. Esta dialética entre o poder constituinte e o poder constituído se mantém de forma incessante, em que a vida nua é a condição de exercício do poder. Para uma nova política é necessária a desativação dos dispositivos por meio da inoperosidade, de uma potência destituente. É a capacidade de permitir um uso diferente após desativar um dispositivo e torná-lo inoperante, não de uma forma destrutiva, mas libertadora.

Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação. Assim, no momento em que uma potência destituente exhibe a nulidade do vínculo que tinha a pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e nomos, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado na exceção – a vida, a anomia, a potência anárquica – agora aparece em sua forma livre e não provada.⁶²⁸

É somente no inoperoso, ou ingovernável, que a vida se dá. A inclusão da inoperosidade aos dispositivos⁶²⁹ é indispensável para haver uma mudança no

⁶²⁷ Ibid., 229. Tradução: “E porque o homem não é uma ilha, mas age sempre em um determinado contexto histórico-social, eis que caracterizando-se assim pela historicidade, sociabilidade, politicidade, bem como *utópico*, uma vez que a utopia não é nada além do *projeto da história*. Daqui se infere que o utópico não é um fato acidental e transeunte, mas um caráter essencial da espécie humana. O homem é, por sua própria natureza, um ser utópico, ou prospectivo. É neste sentido que falamos de *Homo utopicus*.”

⁶²⁸ Giorgio Agamben, *O uso dos corpos* (São Paulo: Boitempo, 2017), 304-305.

⁶²⁹ Para Agamben, dispositivo é “qualquer coisa que tenha de qualquer modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos ou condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes.” Cf. Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, (Roma: Nottetempo, 2006), 21-22.

paradigma político contemporâneo. Trata-se de uma dimensão ética em que o ingovernável se situa fora das relações estratégicas, dos estados de dominação e das relações de poder: “Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos.”⁶³⁰ Segundo Agamben, na atualidade os poderes parecem estar mais opressores e isentos de legitimidade, não obstante tentativas fracassadas de depor esse poder, como os que foram por exemplo idealizados por movimentos anarquistas e pelas vanguardas artísticas.

Inoperosidade, da forma como a concebo, não é nem inércia, nem uma marcha lenta. Precisamos nos libertar do trabalho, em um sentido ativo – eu gosto muito da palavra em francês *désœuvrer*. Esta é uma atividade que faz todas as tarefas sociais da economia, do direito e da religião inoperosas, libertando-os, assim, para outros usos possíveis. Precisamente por isso é apropriado para a humanidade: escrever um poema que escapa a função comunicativa da linguagem; ou falar ou dar um beijo, alterando, assim, a função da boca, que serve em primeiro lugar para comer, tem tarefa biológica.⁶³¹

Um poema é, segundo Agamben, um modo de operação linguística que torna a língua inoperosa ao desativar as suas funções – comunicativas, informativas, para atribuir um novo uso, atua sobre o poder de dizer. Pode se perceber uma relação entre arte e política, da arte constitutivamente política. A arte, por meio da inoperosidade, atribui uma abertura a novas possibilidades de uso:

Por isso, a arte aproxima-se da política e da filosofia até quase confundir-se com elas. Aquilo que a poesia cumpre em relação ao poder de dizer e a arte em relação aos sentidos, a política e a filosofia têm de cumprir em relação ao poder de agir.⁶³²

⁶³⁰ Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, 23.

⁶³¹ Giorgio Agamben, “Agamben: o pensamento como coragem”, *Ibid.*

⁶³² Giorgio Agamben, “Arte, inoperatividade, política” em *Política: Agamben, Marramao, Rancière, Sloterdijk*, organizado por Rui Mota Cardoso (Porto: Fundação Serralves, 2008), 49.



Figura 5: O anjo que tem a chave do abismo. Albert Dührer

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do lugar em que temos razão / jamais crescerão / flores na primavera.
O lugar em que temos razão / está pisoteado e duro / como um pátio.
Mas dúvidas e amores / escavam o mundo / como uma toupeira, como a lavradura.
E um sussurro será ouvido no lugar / onde houve uma casa / que foi destruída.
Yehuda Amichai ⁶³³

O poeta israelense Ludwig Pfeuffer nasceu em Wurtzburgo, Alemanha, no ano de 1924, e em 1946 mudou seu nome para Yehuda Amichai, que significa “minha vida de pessoas”. Este imigrante e filho de imigrantes é considerado um poeta filosófico (ou seria um filósofo poeta?) que em sua obra destaca temas relacionados à condição humana, e também questiona as instituições políticas quando estas sobrepõem seus interesses à dignidade humana. O tema da morte em algumas de suas obras tem relação com uma grande perda em sua vida. Sua amiga de infância, Ruth Hanover, foi morta durante o Holocausto, levando-o a afirmar que “A pequena Ruth é a minha Anne Frank.” O poema em epígrafe, carregado de emoção e de uma constatação dolorosa diante da realidade, do lugar onde jamais crescerão flores na primavera, dá lugar a uma transformação que somente o amor e a esperança são capazes de escavar. Esse sussurro é próprio de

⁶³³ Yehuda Amichai. *O lugar em que temos razão*. Poema, em <http://poeticia.blogspot.com/2010/04/poetas-do-mundo-yehuda-amichai.html>. Consultado em 05 de dezembro de 2015.

uma atitude que se encontra em nenhum lugar, que é um bom lugar, que é o lugar da utopia.

Por que utopia? Primeiro, porque a utopia não deve ser entendida com a conotação de algo impossível, irrealizável, impositivo, perfeito, quimérico. A utopia deve ser compreendida como a oposição à cacotopia ou distopia, como uma consciência crítica e criadora a partir da apreensão do que constitui a concretude, a realidade do mundo, em um determinado lugar, contexto e tempo. É a busca do despertar para uma nova realidade possível, para uma transformação que é contínua, impermanente, assim como é o ser humano. Esta busca de um despertar para uma realidade diferente da existente possui o intuito de transformá-la de modo que sejam restabelecidos os princípios basilares para uma vida feliz.

Acabei, assim, por ver no pensamento utópico o oposto do unilateralismo, do sectarismo, da visão parcial das coisas, do provincianismo, da especialização. Quem pratica o método utópico terá forçosamente de encarar a vida sob um prisma abrangente, num todo feito de interrelações; não como uma mistura aleatória, mas antes uma união de parte orgânica e com uma capacidade crescente de organização cujo equilíbrio era importante manter – como em qualquer organismo – para promover o desenvolvimento e a transcendência.⁶³⁴

A felicidade que pode ser almejada pelo sujeito individual, em sua busca existencial por um sentido é indissociável do sujeito político, membro de uma determinada comunidade política. Essa relação pode ser em forma de uma interdição, da impossibilidade de conferir um sentido a uma existência que carece de sentido, onde toda realidade pode se reduzir aos chamados inúteis trabalhos de Sísifo. Uma relação de exclusão inclusiva, em que os *homines sacri* não são tratados como humanos, dentro de um conceito que na biopolítica implica no campo como a manifestação por excelência do Estado de exceção na contemporaneidade.

⁶³⁴ Lewis Mumford, *História das Utopias* (Lisboa: Antígona, 2007), 13.

Mas essa relação pode se estabelecer de outra forma. A tese que se defende e propõe ao longo da investigação “*A ética utópica. Do homo sacer ao homo utopicus. Estudos em Giorgio Agamben e Albert Camus*” visa a demonstrar a convergência que existe entre a filosofia do absurdo de Albert Camus, a partir de uma releitura do Mito de Sísifo, e do *homo sacer* que na tetralogia de Giorgio Agamben aparece como o protagonista de um mundo em que é destituído de seu protagonismo, transformado em pura vida nua, matável e insacrificável, capturado pelo direito e pelo Estado que não o percebem como um ser humano.

Não há sentido quando se é anônimo, ofuscado pela pura ausência de ser. Sísifo e *homo sacer* são, mesmo se não o percebem, utópicos. Sísifo não desiste, e mais do que isso, resiste. E não porque foi castigado à eternidade da dor e do sofrimento. Sísifo sabe que pôr fim à vida significaria o oposto do que ele sempre almejou e mais desejaria para sempre: viver. Somente almeja a imortalidade quem reconhece a sua condição de ser um ser-para-a-morte. Aceita a morte quem reconhece a sua possibilidade de ser um ser-para-a-vida. O *homo sacer*, ainda que em agonia, marginalização, banimento e sofrimento não se desvanece nem mesmo em sua morte; pelo contrário, mostra todo o valor de sua vida. A questão é saber como Sísifo pode deixar de rolar a pedra e continuar vivo; e como o *homo sacer* pode sair de sua condição de *homo sacer*. A tese que se apresenta propõe a emergência e a possibilidade da ética utópica, do *homo utopicus*, como a forma de uma intersecção indissociável entre a ética e a política, e neste paradigma se percebe a utopia como o *moto-contínuo* para uma ética que se faça presente na ação política.

Trata-se de um novo paradigma na medida que implica na superação da relação dissociada entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade; supõe uma proximidade com a ética cordial e a ética da autenticidade, mas acentua o caráter fundamental que os direitos humanos têm para uma concretização na

mudança desse paradigma. Por meio da valorização e a efetivação dos direitos humanos na ética utópica se pode prospectar uma sociedade em que uma nova política se estabeleça, que um novo político se constitua com base no reconhecimento do ser humano como um cidadão multicultural e transnacional; na instauração da paz como um dos princípios basilares para a possibilidade de um futuro promissor para a espécie humana. Propõe-se uma ética por meio da educação em direitos humanos com o intuito de desativar o predomínio dos interesses privados, ideológicos e corporativos, as decisões excludentes e injustas, as políticas utilitaristas e consequencialistas, e um discurso político falacioso que se utiliza inapropriadamente dos direitos humanos, sem qualquer eticidade nas relações que cada vez mais vêm se consolidando no cenário político internacional. O homem, ao destruir o outro, destrói a si mesmo.

Os direitos humanos não devem ser confundidos com uma retórica fantástica, ou como uma idealização desprovida de racionalidade ao postular direitos iguais a todos pelo fato de serem humanos. Os direitos humanos estão sendo utilizados de diversas formas e para interesses diversos. Um aspecto pertinente é com relação à fundamentação conceitual dos direitos humanos. Assim como no que se refere à utopia, há um ceticismo com relação à efetivação dos direitos humanos.

Entretanto, é fundamental perceber que os direitos humanos existem para, primordialmente, atribuírem um sentido ético em relação ao que deveria ser feito, são proclamações éticas. É com base em direitos morais que o ordenamento jurídico deveria se constituir; o direito não é substantivo por ser oriundo da lei, mas torna-se substantivo à medida que incorpora os valores mais caros à existência humana e as efetiva; caso contrário, de que serviriam o direito e as instituições políticas? A ideia de direitos humanos transcende à legislação. Somente é possível reconhecer a liberdade diante da liberdade do outro, e o mesmo ocorre com

relação ao reconhecimento de direitos, que são, indistintamente, para todos. Os direitos humanos implicam em conteúdos que sejam eticamente reconhecidos.

A ética utópica não se estabelece como uma imposição, mas como uma possibilidade; não se propõe ser uma solução, mas uma conversação, a exemplo da dialogicidade vislumbrada por Bauman. Não é uma proposição dogmática, tampouco ingênua. Em verdade, é a busca de um caminho possível, realmente possível de ser realizável pelo ser humano, entendendo-se, é bom frisar, o homem como ser individual e membro de uma comunidade política. O que se espera é uma coerência entre os sentimentos, a razão e a ação. Se as decisões políticas são ou devem ser tomadas com base exclusivamente na razão, pergunta-se que razão é essa que vem conduzindo a espécie humana à beira de um colapso social, ambiental e moral?

No fundo, resume-se tudo a isto: os nossos planos para uma nova ordem social têm-se revelado imensamente enfadonhos, em primeiro lugar, porque são abstratos e toscos, não levando em consideração a diversidade e a complexidade do ambiente humano, e em segundo lugar, porque não criaram padrões vibrantes capazes de incentivar os homens a realizar grandes coisas. Não foram “sustentados pela ciência e enobrecidos pelas artes.”⁶³⁵

É necessária uma refundação dos direitos humanos em uma perspectiva substancial, para que sua efetivação como um conjunto de princípios basilares em prol da dignidade humana – nomeadamente os que constam na Declaração Universal dos Direitos Humanos – levem em conta a operação dos direitos humanos para além dos dispositivos legais e institucionais. É preciso mais. Neste sentido, o *homo utopicus*, na visão de Cosimo Quarta, tem um caráter essencial na espécie humana, pois o homem é um ser utópico.

⁶³⁵ Ibid., 246-247.

La salvaguardia della natura e della stessa sopravvivenza dell'umanità ci *obbliga* ad agire tutti responsabilmente. Nessuno, oggi, può fingere di non sapere, volgendo lo sguardo altrove. Tutti noi oggi abbiamo il *dovere* di lasciare alle future generazioni un mondo diverso, *migliore* di quello che abbiamo trovato. E per fare questo occorre, da subito, rinunciare agli inutili talvolta scandalosi sprechi, e scegliere uno stile di vita improntato alla virtù umile, ma oggi fortemente utopica e universalmente solidale, della *sobrietà*.⁶³⁶

Agamben declarou em uma de suas entrevistas que a democracia é um conceito ambíguo. De fato, assim como a democracia, os direitos humanos, a ética e a utopia podem ser concebidas nas mais diversas visões. Com relação nomeadamente à democracia, Agamben declarou que não há receitas para efetivar uma mudança no que hoje se chama democracia representativa, que assim deixa de ser quando o poder não é exercido de forma legítima. Urge repensar o lugar e a função da política ocidental, onde a exceção, por meio da exclusão inclusiva, capta a vida humana como produção de uma vida excluída da cidade, a vida nua. Este estado de exceção se caracteriza pelo aspecto normativo – *potestas* –, e extrajurídico – *auctoritas*. É pela união desses dois aspectos que a exceção se consuma como um dispositivo da máquina política e jurídica.

(...) a *arché* constitui-se cindindo a experiência factícia e devolvendo à origem – ou seja, excluindo – metade dela para, depois, rearticulá-la com a outra metade, incluindo-a como fundamento. Assim, a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e a vida politicamente qualificada, o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo, pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma de glória.⁶³⁷

⁶³⁶ Cosimo Quarta, *Homo utopicus*, 263. Tradução: "A preservação da natureza e a sobrevivência da humanidade nos *obriga* a todos a agir de forma responsável. Ninguém, hoje, pode fingir que não sabe, virando os olhos para outro lugar. Todos nós temos hoje o *dever* de deixar para as gerações futuras um mundo diferente, *melhor* do que o que encontramos. E para fazer isso ocorre, de súbito, renunciar ao inútil e escandaloso desperdício, e escolher um estilo de vida baseado nas virtudes humildes, mas hoje fortemente utópica e universalmente solidária, da *temperança*."

⁶³⁷ Giorgio Agamben, *O uso dos corpos*, 297.

Segundo Agamben, a relação entre dois elementos, como natureza e logos, corpo e alma, animalidade e humanidade – no aspecto metafísico, e a relação entre vida nua e poder, casa e cidade, violência e ordem, anomia e lei, constitui-se por uma não-relação, são polaridades vinculadas por meio da exceção soberana. Como se pode, então, pensar o humano e o político em outra forma de vinculação – ou disjunção? Agamben atribui essa possibilidade por meio do poder destituente, uma potência que se define por uma cesura, que estabelece um contato entre os seus elementos.

Todos os seres vivos estão em uma forma de vida, mas nem todos são uma forma-de-vida. No momento em que a forma-de-vida se constitui, ela constitui e torna inoperosas todas as formas de vida singulares. Só vivendo uma vida é que se constitui uma forma-de-vida, como a inoperosidade imanente em cada dia.⁶³⁸

Deste modo, o político passa a ser vislumbrado como uma intimidade sem a mediação de alguma forma de representação. O contato entre as formas-de-vida ocorre pela não-representação, “na desativação e na inoperosidade de toda representação.”⁶³⁹ É uma nova percepção sobre a política, não mais consumada pelo banimento do indivíduo da cidade para outro lugar, mas junto de si, do exílio em sua intimidade. Para Agamben, é na política e na arte que a desativação e a inoperosidade atingem seu maior bem, ao desaprisionar o homem dos dispositivos e libertá-las, para a contemplação e a intimidade de si e a sua potência de agir. “(...) a prática artística pertence sobretudo à ética, não à estética; é essencialmente uso de si.”⁶⁴⁰ O homem é constituído por sua inoperosidade, quando *zoé* e

⁶³⁸ Ibid., 309.

⁶³⁹ Ibid., 266.

⁶⁴⁰ Ibid., 277. O uso de si significa que se deve fazer o uso do mundo, e não fazer do mundo um objeto de propriedade. Está sempre em questão o próprio si em relação a si mesmo e em relação ao outro de si.

bios se indiferenciam, e procuram fazer a experiência de si, quando a vida dá lugar à forma-de-vida, em busca de ser feliz.

A nossa mais importante tarefa, no presente, é construir castelos no ar. Não devemos ter medo, como diz Thoreau, que seja trabalho perdido. Se as nossas eutopias brotarem das realidades do nosso meio ambiente, não será difícil colocar fundações sob elas. Sem um desígnio comum, sem um grande desígnio, todos os nossos pequenos tijolos de reconstrução bem podiam permanecer na fábrica de tijolos; pois a discórdia entre os homens pressagia a rápida delapidação de tudo o que tenha sido construído. A nossa palavra final é aconselhar a perfeição. Quando o perfeito chegar, o imperfeito desaparecerá.⁶⁴¹

É preciso um novo ponto de partida, e de chegada, utopicamente possível.

⁶⁴¹ Lewis Mumford, *História das Utopias*, 255.



Figura 6: Horizonte. Edward Hopper

APÊNDICES

APÊNDICE 1

Obras representativas sobre utopia por ano, título da obra e autoria

Ano	Título	Autoria
2000 a.C.	Epopéia de Gilgamesh	sumérios
Séc. IX a.C.	Odisseia	Homero
Séc. I a.C.	Eneida	Virgílio
380 a.C.	A República	Platão
Séc. XIII	Cocanha	anônimo
1516	Utopia	Thomas Morus
1521	Wolfaria	Johann Eberling von Günzburg
1529	Reloj de los príncipes	Antonio de Guevara
1532	Pantagruel. Os horríveis e apavorantes feitos e proezas do mui renomado Pantagruel, Rei dos Dipsodos, filho do Grande Gigante Gargântua	François Rabelais
1534	Gargântua. A vida mui horrífica do grande Gargântua, pai de Pantagruel	François Rabelais
1552	O mundo sábio e louco	Anton Francesco Doni
1553	A cidade feliz	Francesco Patrizi de Cherso

1555	Commentariolus de republica eudaemonensium	Kaspar Stiblin
1591	A república imaginária	Ludovico Agostini
1602	A cidade do sol	Tommaso Campanella
1605	A ilha dos hermafroditas	Artus Thomas
1605	Don Quijote de la Mancha	Miguel de Cervantes
1619	Republicae Christianopolitanae Descriptio	Johann Valentin Andreae
1624	Nova Atlântida	Francis Bacon
1641	O reino de Macaria	Samuel Hartlib
1656	The commonwealth of Oceana	James Harrington
1676	Les aventures de Jacques Sadeur	Gabriel de Foigny
1699	As aventuras de Telêmaco	François Fénelon
1719	Robinson Crusóe	Daniel Dafoe
1719	As viagens de Gulliver	Jonathan Swift
1748	Thérèse philosophe	Jean-Baptiste de Boyer
1759	Cândido	Voltaire
1762	Millenium Hall	Sarah Robinson Scott
1762	O contrato social	Jean-Jacques Rousseau
1785	Les cent vingt journées de Sodome	Marquês de Sade
1795	Ensaio de um quadro histórico do espírito humano	Marquês de Condorcet

1795	Memoirs of Planetes	Thomas Northmore
1808	Teoria dos Quatro Movimentos	Charles Fourier
1813	A New View of Society, Or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice	Robert Owen
1825	New Christianity	Conde de Saint Simon
1829	O novo mundo industrial e societário	Charles Fourier
1835	A falsa indústria	Charles Fourier
1838	Oliver Twist	Charles Dickens
1840	Viagem a Icária	Etienne Cabet
1848	O capital	Karl Marx
1872	Erewhon	Samuel Buttler
1872	A volta ao mundo em oitenta dias	Júlio Verne
1874	A ilha misteriosa	Júlio Verne
1890	Notícias de lugar nenhum	William Morris
1905	A utopia moderna	H. G. Wells
1911	Peter e Wendy	James Matthew Barrie
1915	Herland	Charlotte Perkins Gilman
1967 (edição póstuma)	O novo mundo amoroso	Charles Fourier
1975	Ecotopia	Ernest Callenbach

APÊNDICE 2

Obras representativas sobre utopia por título, autoria, ano de publicação e sinopse

Título, autoria, ano de publicação/lançamento e sinopse
- Odisseia. Homero, séc. IX a.C.: Leva-nos à Grécia de 3.000 anos atrás, às grandiosas aventuras do herói Odisseu, depois da Guerra de Troia. Uma narrativa em que sentimentos atemporais como arrogância, coragem, lealdade, desejo de vingança, perdão e amor nos inspiram profundos questionamentos sobre a condição humana e como alcançar a paz em meio às atribulações da vida.
- Eneida. Virgílio, Séc. I a.C.: Poema épico latino escrito por Virgílio no século I a.C. Conta a saga de Eneias, um troiano que é salvo dos gregos em Troia, viaja errante pelo Mediterrâneo até chegar à península Itálica. Seu destino era ser o ancestral de todos os romanos.
- Epopéia de Gilgamesh. Sumérios, 2000 a.C.: A Epopeia de Gilgamesh ou Épico de Gilgamesh é um antigo poema épico da Mesopotâmia, uma das primeiras obras conhecidas da literatura mundial.
- A República. Platão, 380 a.C.: É particularmente rica em termos filosóficos, políticos e sociais. Em questão está a busca de uma fórmula que garanta uma harmoniosa administração a uma cidade, mantendo-a livre da anarquia, dos interesses e disputas particulares e do caos completo.
- O conto de Cocanha. Autoria anônima, séc. XIII: Registrado a partir da tradição oral, o Conto de Cocanha do séc. XIII contém duzentos versos octossílabos e conta a história da viagem de um autor anônimo em um país imaginário.
- Utopia. Thomas Morus, 1516: O livro remonta a uma ilha imaginária em temas considerados atuais até hoje, como a paz, guerra, finanças, poder, colonização e economia. Na ocasião em que foi escrito havia uma disputa entre o reino da Inglaterra e o príncipe de Castela, Carlos. Ela girava em torno da proibição pelos holandeses da importação de lã fabricada na Inglaterra.

- **Wolfaria. Johann Eberling von Günzburg, 1521:** O texto, composto no início da Reforma, trata de um mundo imaginário, no qual a religião e o Estado estão em perfeita harmonia e todos os cidadãos vivem bem, pois adotam princípios éticos e políticos em conformidade com o nascente luteranismo. Wolfaria está explicitamente vinculada à realidade histórica, e constitui importante discussão de tópicos fundamentais da Alemanha no período em que Eberlin viveu.

- **Reloj de los príncipes. Antonio de Guevara, 1529:** No total são vinte e quatro capítulos de Marco Aurélio desenvolvidos em vinte e sete do Reloj e uma epístola que implicará em vinte e quatro novos capítulos. O que é o mais surpreendente na escrita do Reloj é a falta de seis cartas (XIII-XVIII), que Marco Aurélio trocou com suas amantes e cortesãs romanas. A justificação que ele confessa é porque eles não são dignas de um pregador.

- **Pantagruel. Os horríveis e apavorantes feitos e proezas do mui renomado Pantagruel, Rei dos Dipsodos, filho do Grande Gigante Gargântua. François Rabelais, 1532, e Gargântua. A vida mui horrífica do grande Gargântua, pai de Pantagruel. François Rabelais, 1534:** Os textos são escritos numa veia humorosa, extravagante e satírica, e apresenta muita crueza, humor negro e violência. Os censores da Universidade de Sorbonne tacharam as obras de obscenas, e no clima social de opressão religiosa que prevalecia, eram tratadas com desconfiança, e seus contemporâneos evitavam mencioná-las.

- **O mundo sábio e louco. Anton Francesco Doni, 1552:** Doni vale-se da ironia e do cômico para apontar as incongruências da sociedade de seu tempo, o que empresta um tom satírico à sua utopia. Por meio do diálogo entre os personagens denominados “Louco” e “Sábio Acadêmico”, o autor contraria o senso comum, atribuindo falas coerentes a “Louco”, enquanto “Sábio” parece dizer sandices ao descrever uma cidade em forma estrelar, cujos habitantes vivem sob o princípio da igualdade. As alternativas sociais de “Il Mondo Savio e Pazzo” são apresentadas de maneira bem humorada e irônica: para não correrem o risco de sofrer por amor, seus habitantes instituíram o comunismo sexual, solução contestada por “Louco” que afirma não simpatizar com este sistema de ser privado de um ardente desejo amoroso. Para atingir o objetivo proposto, é necessário caracterizar “utopia” e “sátira”, enquanto gêneros literários, bem como fixar os limites que distinguem “utopia” de “modo satírico”.

- **A cidade feliz. Francesco Patrizi de Cherso, 1553:** Oferece-nos a oportunidade de ler uma utopia pouco conhecida e ao mesmo tempo poder cotejá-la com o contexto histórico em que foi produzida. Nesse texto, defrontamo-nos

com um outro modelo utópico. Nele, não está presente o relato de viagem, mas sim a apresentação de um projeto de uma cidade, onde, através da razão e da ciência, pode-se alcançar o bem maior desejado pelos homens, a felicidade.

- **Commentariolus de republica eudaemonensium. Kaspar Stiblin, 1555:** Um homem jovem chamado Kaspar Hauser aparece de repente na cidade de Nuremberg em 1828, e mal consegue falar ou andar, além de portar um estranho bilhete. Logo é descoberto que sua aparição misteriosa se deve ao fato de que ele ficou trancado toda sua vida em um cativeiro, desconhecendo toda a existência exterior. Quando ele é solto nas ruas sem motivo, muitas pessoas decidem ajudá-lo a se integrar na sociedade, mas rapidamente Kaspar se transforma em uma atração popular.

- **A república imaginária. Ludovico Agostini, 1591:** O grande drama do século – natureza e sobrenatural, razão e revelação – nessas páginas que apenas de longe tendem ao sereno modelo do diálogo socrático, torna-se elementar e absoluto, personifica-se, torna-se apólogo. Natureza e sobrenatural, Finito e Infinito são os dois interlocutores: pelo primeiro fala a razão humana, o lume natural, e no segundo a sapiência sobre-humana, o preceito divino; cada um dos dois personagens predomina nas duas seções do diálogo: primeiramente Infinito, com indiscutível precedência, enuncia as regras fundamentais da convivência ideal, enquanto Finito se limita a cautelosas objeções, a tímidas requisições de explicações posteriores; depois de haver dado “leis civis” à república “para as quatro partes divinas” (isto é, visando permear o corpo social das quatro virtudes cardeais da prudência, temperança, justiça e fortaleza), ele cede a palavra a Finito para que se ocupe das “outras quatro humanas sobre a base da sanidade, da forma, da força e das riquezas”. Infinito é otimista: uma e outra magistratura viverão “concordes como Aarão e Moisés”, sem sombra de atrito. Cândida ingenuidade, mas ainda com fé na celeste inspiração que guia a pia comunidade nos caminhos da paz concorde, sanando os defeitos das instituições e as imperfeições dos homens.

- **A cidade do sol. Tommaso Campanella, 1602:** O autor idealiza uma cidade metodicamente ordenada e feliz, onde os seus habitantes têm suas necessidades essenciais supridas e uma ocupação determinada conforme as suas aptidões pessoais que serão percebidas e avaliadas ao longo do tempo. Todos os habitantes trabalham, pois o ócio é inaceitável; na Cidade do Sol todos os cidadãos trabalham para o bem comum. Campanella faz uma crítica veemente à sociedade europeia, especificamente à riqueza, à pobreza e à ostentação existente nas cortes. Os dirigentes da Cidade do Sol são as pessoas consideradas

mais sábias, análogo à República de Platão, onde Sócrates considerava que os governantes deveriam ser filósofos, porque somente os homens sábios têm ideia do bem, do belo e da justiça.

- **A ilha dos hermafroditas. Artus Thomas, 1605:** É um libreto utópico que circulou na corte francesa no início do século XVII. Esta obra é exemplar, pois ilustra o gênero utópico e a mentalidade dos inícios da era barroca. Ela é não somente a primeira utopia, mas também a primeira antiutopia francesa. O texto de Artus Thomas não propõe um modelo de sociedade perfeita detalhadamente explicado, mas está em estreita ligação com a realidade de sua época, criticada no texto muito ironicamente.

- **Don Quijote de la Mancha. Miguel de Cervantes, 1605:** A obra narra as aventuras e desventuras de Dom Quixote, um homem de meia idade que resolveu se tornar cavaleiro andante depois de ler muitos romances de cavalaria. Providenciando cavalo e armadura, resolve lutar para provar seu amor por Dulcineia de Toboso, uma mulher imaginária. Consegue também um escudeiro, Sancho Pança, que resolve acompanhá-lo, acreditando que será recompensado.

- **Republicae Christianopolitanae Descriptio. Johann Valentin Andreae, 1619:** O livro trata da formação de Christianópolis, um estado independente, uma Teocracia, que pode ter dois aspectos: um tridimensional e material, que seria um estado do futuro ou uma cidade a se realizar em algum local ainda indefinido e outro aspecto, que seria quadridimensional, “no sentido da indicação dada pela Comunidade da Vida, que é conhecida pelo nome de Fraternidade Branca...”, conforme os dizeres do autor.

- **Nova Atlântida. Francis Bacon, 1624:** Ler Bacon é voltar a colocar as perguntas mais simples, mas também mais decisivas: O que é conhecer? Para que conhecer? Se o conhecimento é uma forma de poder, como deve ser este poder exercido? Quais os benefícios e riscos desse exercício? Que implicações, políticas e sociais, morais e religiosas, tem esta revolução? Quais são as condições históricas do seu sucesso? O interesse por Bacon ressurgiu na nossa época ensombrada pela perspectiva de que o homem moderno está enclausurado numa "jaula de ferro". Como se a inquietação com as promessas e riscos do poder tecnológico da nossa civilização não perturbasse suficientemente a consciência do homem contemporâneo, foi crescendo a frustração com o vazio espiritual correlativo ao desencantamento do mundo e à racionalização da vida humana. Porém, apesar deste diagnóstico sombrio, uma boa parte daquilo que difusamente identificamos com o melhor da nossa civilização é indissociável da

concepção baconiana de ciência, ou pelo menos da esperança que traz e das promessas que anuncia (e, por vezes, cumpre). Hoje, Bacon reassume toda a importância que lhe deve ser reconhecida e a sua extraordinária atualidade.

- **O reino de Macaria. Samuel Hartlib, 1641:** Um diálogo, e segue a tradição da Utopia de Thomas More – Macaria é uma ilha mencionada em Utopia – e na Nova Atlântida de Francis Bacon. Hugh Trevor-Roper encarna uma importante formulação das ambições políticas de Hartlib e seus seguidores (em particular John Dury), em uma sociedade cristã e um estado de bem social reformados. Trata de questões relacionadas ao desenvolvimento econômico e à educação.

- **The commonwealth of Oceana. James Harrington, 1656:** Oceana é uma exposição sobre a constituição ideal, planejada para permitir a existência de uma república utópica. Oceana deve ser lida na contemporaneidade como uma metáfora sobre a Inglaterra, com o legislador beneficente Olphaus Megaletor representa Cromwell. Os detalhes deste documento sobre o governo ideal são estabelecidos, a partir dos direitos do Estado referentes aos salários dos funcionários. Suas estratégias não foram implementadas na época.

- **Les aventures de Jacques Sadeur. Gabriel de Foigny, 1676:** Provavelmente a mais famosa das utopias do século XVII. Ela relata como Sadeur, aproximando-se da terra austral, não teria a sua salvação devido ao hermafroditismo, a norma nos australianos, símbolo de uma perfeição semelhante à de Adão antes do pecado original. Mas Sadeur deve fugir para escapar da condenação dos australianos.

- **As aventuras de Telêmaco. François Fénelon, 1699:** A obra foi escrita em homenagem ao Duque de Borgonha – neto do rei Luís XIV da França e um dos pretendentes ao trono – e, segundo Fénelon, que tinha o cargo de preceptor do jovem duque, seu intuito era instruir o príncipe divertindo-o, sem a intenção de que esta obra fosse levada a público. Entretanto, muitas das pessoas que leram e interpretaram a obra ao longo dos anos afirmam que ela tem vários pontos de críticas bem visíveis ao governo de Luís XIV, possuindo a obra um caráter alegórico.

- **Robinson Crusoé. Daniel Defoe, 1719:** É o romance de um naufrago que vive, durante vinte e oito anos, numa ilha deserta. Mas é sobretudo a lição, não apenas de sobreviver, mas de viver do modo mais civilizado possível num lugar inóspito. É, afinal de contas, o romance do homem civilizado, colonizador da ilha, e a aprendizagem de que tudo – felicidade, infelicidade, desgraça ... – não passa de uma série de conceitos relativos.

- **As viagens de Gulliver. Jonathan Swift, 1719:** As criaturas minúsculas de Liliputt; os gigantes de Brobdingnag; os sábios obcecados por astronomia, música e matemática da ilha flutuante de Laputa; os primitivos Yahoos, seres semelhantes ao homem de Neandertal; os inacreditáveis Houyhnhnms, cavalos racionais e em tudo superiores ao gênero humano – viajar com Gulliver é conhecer alguns dos personagens mais fantásticos de todos os tempos, mas não só isso: no espelho da fantasia, Jonathan Swift (1667-1745) projeta realidades de sua época.

- **Thérèse philosophe. Jean-Baptiste de Boyer, 1748:** A narrativa começa com Theresa, oriunda de uma família burguesa, tornando-se aluna do padre Dirrag, um jesuíta que leciona às escondidas sobre o materialismo. Eles passam a ter um envolvimento sexual, como anagramas de Catherine Cadière e Jean-Baptiste Girard, que estiveram envolvidos em um julgamento altamente divulgado pela relação ilícita entre sacerdote e aluno em 1730.

- **Cândido. Voltaire, 1759:** Cândido é caracterizada pelo tom otimista, mas com os diversos acontecimentos, Cândido ficou mais pessimista em relação ao mundo, bem como pelo enredo errático, fantástico e veloz. Este romance parodia diversos clichês do romance e da aventura, as lutas das quais são caricaturadas em um tom que é mordaz. Ainda assim, os eventos discutidos no livro são muitas vezes baseados em acontecimentos históricos.

- **Millenium Hall. Sarah Robinson Scott, 1762:** O conto utópico retrata uma comunidade de mulheres dedicadas às atividades artísticas e à educação, às virtudes cristãs e à filantropia. As populações que servem incluem crianças, os pobres, os idosos, os deficientes, e os deformados. Millenium Hall forneceu um exemplo fictício dos ideais do círculo de Bluestocking; os Bluestockings eram um grupo social de homens e mulheres de classe média e alta que se reuniam para discussões intelectuais e serviço filantrópico.

- **O contrato social. Jean-Jacques Rousseau, 1762:** Este livro eternizou-se como um dos principais textos fundadores do Estado moderno. Nele, em meio a uma Europa majoritariamente monarquista, defensora da legitimação sobrenatural dos governantes – lança e defende a novidade de que o poder político de uma sociedade está no povo e só dele emana. Estavam plantados os conceitos do povo soberano e da igualdade de direitos entre os homens.

- **Les cent vingt journées de Sodome. Marquês de Sade, 1785:** Neste romance perturbador, pensado por Sade como sua grande obra, quatro amigos se isolam em um castelo na Floresta Negra para ouvir de quatro alcoviteiras histórias de

sua vida nos bordéis e as taras de seus clientes. Para encenarem esta experiência sadomasoquista da qual ninguém sairá imune, os libertinos contam com as esposas, filhas e um séquito de jovens, todos obrigados a se submeter às paixões ali descritas.

- Ensaio de um quadro histórico do espírito humano. Marquês de Condorcet, 1795: A perspectiva do quadro histórico de Condorcet é a de que os progressos do espírito humano fornecem o fio condutor da história. Embora ambígua, a ideia de progresso é uma das mais familiares ao século XVIII. O Esboço é desenvolvido a partir de duas ideias fundamentais: o homem é um ser indefinidamente perfectível, e a história mostra o seu aperfeiçoamento, o que permite pensar na sua continuidade. Uma vez tendo reconhecido a lei que rege a história dos homens, que é a da perfectibilidade indefinida, o dever dos filósofos é trabalhar não apenas para garantir o curso do progresso, mas sobretudo para acelerá-lo. Assim, uma verdadeira compreensão da história pode mostrar que, apesar das crises, a perfectibilidade humana se manifestou por um progresso geral, aqui dividido em dez épocas. Da primeira à nona épocas, o autor narra a trajetória que vai dos indícios hipotéticos até o presente, ou seja, o momento da Revolução Francesa. A décima época pretende mostrar que progressos a humanidade poderá fazer no futuro.

- Memoirs of Planetes. Thomas Northmore, 1795: É um romance de memórias que descreve uma forma de governo utópica.

- Teoria dos Quatro Movimentos. Charles Fourier, 1808: Fourier divide toda história anterior em quatro fases: selvageria, barbárie, patriarcado e civilização. Esta última fase coincide com o capitalismo burguês do século XIX, cuja origem remonta Fourier ao século XVI, e sobre a qual chegaria a afirmar que esta "ordem civilizada eleva a uma forma complexa, ambígua, equívoca e hipócrita todos aqueles vícios que a barbárie praticava em um meio da maior ingenuidade". Também afirma nessa obra que "Na civilização, a miséria brota da própria abundância".

- A New View of Society, Or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice. Robert Owen, 1813-16: Em "uma nova visão da sociedade," Owen estabeleceu sua visão de que os seres humanos refletem o seu ambiente, e, portanto, que a criação de novas relações socialistas é necessária para a humanidade a progredir.

- New Christianity. Conde de Saint Simon, 1825: Neste livro, o autor declara que a Religião tendia a melhorar a condição de vida dos mais necessitados.

- **O novo mundo industrial e societário. Charles Fourier, 1829:** Neste livro, apresenta mais claramente suas ideias de educação em que o “fazer” e o “pensar” caminhariam juntos. Para isso, cria uma proposta que é a “borboleta” (La Papillonne). Fourier, sublinha a importância da “borboleta” que está sempre em movimento, pousando e alçando voo, isso se traduziria na necessidade de sessões curtas e variadas, princípio que comanda toda a indústria civilizada. Para o autor, a borboleta significa a necessidade da variação de situações periódicas contrastantes, mudança de cena, estimular os sentidos e a alma. Esse movimentos irão compor a organização produtiva da comunidade.

- **Oliver Twist. Charles Dickens, 1838:** Romance que relata as aventuras e desventuras de um rapaz órfão. É um dos romances onde o autor trata do fenômeno da delinquência provocada pelas condições precárias da sociedade inglesa da época. Foi o primeiro romance inglês protagonizado por uma criança e é considerado uma obra-prima da literatura inglesa.

- **Viagem a Icária. Etienne Cabet, 1840:** É uma versão moderna da Utopia de Thomas More, aperfeiçoada pelas teorias econômicas de Robert Owen. A obra criticava a ordem social da época e propunha a criação de uma comunidade agrária modelo, que seria o ponto de partida para a transformação do mundo. Este livro foi muito popular entre os operários e artesãos parisienses. Em tal comunidade a propriedade dos bens de produção seria comunal e prevaleceria a regra de ouro enunciada por Jesus: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo; não faças aos outros o mal que não quer que outros façam para você; faça aos outros o bem que você deseja para si mesmo". Além da propriedade comunal dos meios de produção, Cabet defendia uma estrita regulamentação do consumo e da vida intelectual da população.

- **O capital. Karl Marx, 1848:** É um conjunto de livros (sendo o primeiro de 1867) de Karl Marx que constituem uma análise do capitalismo, uma crítica da economia política. Muitos consideram esta obra o marco do pensamento socialista marxista. Nela existem muitos conceitos econômicos complexos, como mais-valia, capital constante e capital variável, uma análise sobre o salário; ou sobre a acumulação primitiva. Resumindo, sobre todos os aspectos do modo de produção capitalista, incluindo também uma crítica sobre a teoria do valor-trabalho de Adam Smith e de outros assuntos dos economistas clássicos.

- **Erewhon. Samuel Butler, 1872:** Erewhon é uma das grandes utopias do século XIX, várias vezes comparada às Viagens de Gulliver, de Jonathan Swift. Profundamente marcado pelas ideias de Darwin, Samuel Butler começou a

escrevê-la em 1863, na Nova Zelândia, e acabou por publicá-la anonimamente em Março de 1872, já em Inglaterra. O título da obra é também o nome de um país descoberto pelo protagonista da história. Percebe-se que Butler terá feito uso da sua experiência da Nova Zelândia, e que algumas das paisagens aqui descritas têm a ver com aquelas que ele próprio terá conhecido naquele arquipélago do Pacífico. Contudo, o que verdadeiramente ele visava era satirizar diversos aspectos da sociedade vitoriana do seu tempo.

- **A volta ao mundo em oitenta dias. Júlio Verne, 1872:** Um inglês metódico, Phileas Fogg, diz aos seus colegas de clube que é capaz de completar a volta ao mundo em apenas 80 dias. Nessa época (1872), estimava-se que ninguém poderia realizar a proeza em menos de três meses, e mesmo assim se nenhum imprevisto acontecesse. Como todos duvidam, Fogg propõe uma aposta e parte para a viagem, acompanhado de seu empregado Jean Passepartout. O livro narra as inúmeras aventuras dessa viagem.

- **A ilha misteriosa. Júlio Verne, 1874:** A história começa nos Estados Unidos da América, durante a guerra civil, e o cerco de Richmond, Virginia, a capital dos Estados Confederados da América (Sul). Cinco americanos do norte, prisioneiros, decidem fugir utilizando um meio pouco usual, um balão. Cyrus Smith, Neb, Pencroff, Herbert Brown e Gedeão Spilett voam num balão rumo à liberdade, mas uma tempestade que dura alguns dias faz com que se despehem perto de uma ilha desconhecida. Graças ao engenhoso Cyrus Smith, o grupo consegue se organizar de forma a poder sobreviver naquele ambiente inóspito. Os desafios e as contrariedades são, porém, demasiadas para que conseguissem sobreviver sem a ajuda de uma força misteriosa que parecia estar presente sempre que as condições no terreno se tornavam desesperantes.

- **Notícias de lugar nenhum. William Morris, 1890:** O livro é narrado por um membro da Liga Socialista Inglesa, que depois de uma discussão sobre o suposto futuro pós-revolução, dorme e fantasticamente acorda em uma exuberante e bucólica Londres de 2102. O narrador fica surpreso com esse novo mundo, todos são felizes e belos, a natureza é preservada e muito viva, as pessoas se respeitam e se ajudam mutuamente.

- **A utopia moderna. H. G. Wells, 1905:** Por causa da complexidade e sofisticação de sua estrutura narrativa, a obra foi chamada de "não tanto uma moderna como uma utopia pós-moderna". O romance é mais conhecido por sua noção de que uma ordem voluntária de nobreza conhecida como Samurai poderia efetivamente governar um estado mundial "estado cinético e não estático" de

modo a resolver "o problema de combinar o progresso com a estabilidade política.

- **Peter e Wendy. James Matthew Barrie, 1911:** Narra a clássica história dos irmãos Darling, Wendy, João e Miguel, que acompanham Peter Pan em uma viagem pela Terra do Nunca, onde convivem com índios e sereias, estranhos animais, enfrentam o Capitão Gancho e seus piratas, além de muitos outros perigos. Verdadeira terra da fantasia, a ilha onde fica a Terra do Nunca é o domínio de Peter, o menino que não queria crescer, e é para lá que ele leva crianças órfãs, "que caíram de seus carrinhos de bebê e não foram procuradas". Sua família – e, ao mesmo tempo, seus "soldados" – são os Meninos Perdidos, que, como Peter, sentem falta de uma mãe que cuide deles, oriente, lhes conte histórias na hora de dormir, como faz a Sra. Darling, mãe de Wendy, João e Miguel. E é por isso e para isso que Peter ensina os três irmãos a voar e os leva consigo pelo céu, noite adentro, para uma vida de aventuras e de pura magia.

- **Herland. Charlotte Perkin Gilman, 1915:** Viajando em busca de aventuras, três cientistas norte-americanos se deparam com um país fantástico, no qual há apenas mulheres – guerreiras, construtoras, professoras, médicas. Convencidos de que aquela terra feminina só poderia ser caótica, eles se surpreendem ao encontrar uma sociedade sem desigualdade, violência ou opressão. Herland, como batizam a nação, é uma perfeita utopia.

- **O novo mundo amoroso. Charles Fourier, 1967 (edição póstuma):** O autor descreve um momento da sociedade em que as paixões de alguns indivíduos se combinariam com as paixões de outros. Nesta sociedade seria abolido o comércio, causa do desperdício e do parasitismo. O consumo se reduziria espontaneamente ao essencial; a indústria se reorientaria; o trabalho se organizaria em pequenas comunidades e se distribuiria sobre a base das aptidões e desejos individuais.

- **Ecotopia. Ernest Callenbach, 1975:** A sociedade descrita no livro é uma das primeiras utopias ecológicas e foi influente na contracultura e no movimento verde da década de 1970 em diante. O próprio autor afirmou que a sociedade que ele descreveu no livro não é uma verdadeira utopia (no sentido de uma sociedade perfeita), embora guiada por intenções e valores sociais.

APÊNDICE 3

Obras representativas sobre distopia na literatura e no cinema, do fim do séc. XVII ao séc. XXI por ano de publicação/lançamento, título da obra e autoria

Ano	Título	Autoria
1897	A guerra dos mundos (capítulos)	H. G. Wells
1898	A guerra dos mundos (livro)	H. G. Wells
1920	Nós	Ievgueny Zamiatine
1920	R.U.R.	Karel Capek
1925	O processo	Franz Kafka
1927	Metrópolis	Fritz Lang
1931	Admirável mundo novo	Aldous Huxley
1933	Horizonte perdido	James Hilton
1943	A nascente	Ayn Rand
1945	A revolução dos bichos	George Orwell
1949	1984	George Orwell
1950	Eu, robô	Isaac Asimov
1951	Sentinel of Eternity	Arthur C. Clarke
1953	O fim da infância	Arthur C. Clarke
1953	A guerra dos mundos (filme)	H. G. Wells

1953	Fahrenheit 451	Ray Bradbury
1953	Seventh victim	Robert Sheckley
1957	A revolta de Atlas	Ayn Rand
1958	Regresso ao admirável mundo novo	Aldous Huxley
1962	A ilha	Aldous Huxley
1965	Alphaville	Jean-Luc Godard
1967	Logan's run	William F. Nolan, George Clayton Johnson
1968	O planeta dos macacos	Pierre Boulle
1968	O caçador de andróides	Philip K. Dick
1968	2001: Uma odisséia no espaço	Stanley Kubrick, Arthur C. Clarke
1969	Easy rider	Peter Fonda, Dennis Hopper, Terry Southern
1971	A laranja mecânica	Anthony Burgess
1973	Soylent green	Harry Harrison
1973	A sociedade do espetáculo	Guy Debord
1975	Rollerball	William Harrison
1979	Mad Max	George Miller
1982	Blade runner	Philip K. Dick
1984	O exterminador do futuro	James Cameron, Gale Anne Hurd
1984	A insustentável leveza do ser	Milan Kundera
1984	Nausicaä do Vale do Vento	Hayao Miyazaki
1985	O conto da aia	Margaret Atwood

1985	Brazil	Terry Gilliam
1987	Robocop	Edward Neumeier e Michael Miner
1988	Akira	Katsuhiro Otomo
1990	A decadência de uma espécie	Volker Schlöndorff
1992	A geração da utopia	Pepetela
1994	La belle verte	Coline Serreau
1994	Antes da chuva	Milcho Manchevski
1995	Os doze macacos	Terry Gilliam
1997	Gattaca	Andrew Niccol
1997	O quinto elemento	Luc Besson
1999	Matrix	Lilly e Lana Wachowski
1999	Clube da luta	David Fincher
1999	Beleza americana	Alan Ball
2001	Super-toys last all summer long	Brian Aldiss
2001	A.I. – Inteligência Artificial	Stanley Kubrick, Steven Spielberg
2002	Equilibrium	Kurt Wimmer
2002	Hominids	Robert J. Sawyer
2002	Minority Report	Philip K. Dick
2004	V de vingança	Alan Moore, Mike Judge
2005	Crash – No limite	Paul Higgis
2006	Idiocracia	Mike Judge

2006	Os filhos do homem	Phyllis D. James
2008	Ensaio sobre a cegueira	José Saramago
2019	A hospedeira	Stephenie Meyer
2010	O livro de Eli	Gary Whitta
2010	Cisne negro	Mark Heyman, Andres Heinz, John McLaughlin
2012	Divergente	Veronica Roth
2012	Jogos vorazes	Suzanne Collins
2013	Expresso do amanhã	Bong Joon-Ho
2013	Brilho: Em busca de um novo mundo	Amy Kathleen Ryan
2014	O doador	Lois Lowry
2014	Maze runner: Matar ou correr	James Dashner
2015	Ex machina	Alex Garland
2016	A quinta onda	Rick Yancey
2017	Colony	Carlton Cuse e Ryan J. Condal
2017	Blade runner 2049	Hampton Fancher e Michael Green

APÊNDICE 4

Obras representativas sobre distopia na literatura e no cinema, do final do séc. XVII ao séc. XXI, por título, autoria, ano de publicação/lançamento e sinopse

Título, autoria, ano de publicação/lançamento e sinopse da obra
<p>- A guerra dos mundos (H. G. Wells, 1897): Por tempos, os homens foram estudados à distância pelos marcianos, que nos observavam como quem analisa micróbios por um microscópio. No final do século XIX, entretanto, eles partem para a Terra e aterrissam nos arredores de Londres. À primeira vista, os marcianos parecem risíveis; mal conseguem se mover, e não saem da cratera criada pela aterrissagem de sua espaçonave. Mas, conforme seus corpos começam a se acostumar com a gravidade terrestre, revelam também seu verdadeiro poder. Os marcianos são máquinas biomecânicas assassinas com mais de 30 metros de altura, que destroem tudo à sua volta. Aniquilando toda tentativa de retaliação do exército britânico, eles rapidamente chegam à capital britânica, que é evacuada às pressas por uma população desesperançada. O enredo é uma analogia à Inglaterra e à Europa do século XIX – potências imperialistas que submetiam, colonizavam e sugavam recursos de culturas menos avançadas tecnologicamente. Com "A Guerra dos Mundos", Wells procurava mostrar o que seria da Inglaterra se ela enfrentasse o mesmo tipo de extermínio social, econômico e cultural que impunha a outros povos.</p>
<p>- Nós (Yevgueny Zamiatine, 1920): A história narra as impressões de um cientista sobre o mundo em que vive, uma sociedade aparentemente perfeita mas opressora, e seus conflitos ao perceber as imperfeições dele, ao travar contato</p>

com um grupo opositor que luta contra o "Benfeitor", regente supremo da nação. Parte dela é baseada nas experiências do autor com as revoluções russas de 1905 e 1917 e no período em que trabalhou em 1916 supervisionando a construção de navios na Inglaterra.

- **R.U.R. (Karel Capek, 1920):** R. U. R. é uma peça de ficção científica. Significa Rossumovi Univerzální Roboti. A frase em inglês "Rossum's Universal Robots" foi usada como legenda na versão checa original.

- **O processo (Franz Kafka, 1925):** Na sua luta para descobrir por que o acusam, por quem é acusado e que lei ampara a acusação, K. defronta permanentemente com a impossibilidade de escolher um caminho que lhe pareça sensato ou lógico, pois o processo de que é vítima segue leis próprias – as leis do arbítrio.

- **Metrópolis (Fritz Lang, 1927):** Uma cidade futurista chamada Metrópolis é dividida entre a classe trabalhadora e os planejadores da cidade, onde o filho do mestre da cidade se apaixona por uma profeta da classe trabalhadora, que prevê a vinda de um salvador para mediar a diferença entre as classes.

- **Admirável mundo novo (Aldous Huxley, 1931):** Um hipotético futuro no qual os indivíduos sofrem manipulação psicológica e são submetidos à tecnologia reprodutiva.

- **Horizonte perdido (James Hilton, 1933):** Um grupo de pessoas que ao fugir da guerra são sequestradas e mantidas em uma distante montanha do Tibete chamada Shangri-lá.

- **A nascente (Ayn Rand, 1943):** Um arquiteto inovador lutando contra uma sociedade hostil às suas ideias revolucionárias – ele é Howard Roark, um pensador independente. Aqueles que o rejeitam são pessoas dependentes umas das outras, incapazes de pensar por si e o inovador é tido apenas como algo meramente extravagante.

- **A revolução dos bichos (George Orwell, 1945):** O livro narra uma história de corrupção e traição e recorre a figuras de animais para retratar as fraquezas humanas e demolir o "paraíso comunista" proposto pela União Soviética na época de Stalin. A revolta dos animais da quinta contra os humanos é liderada pelos porcos Bola-de-Neve (Snowball) e Napoleão (Napoleon). Os animais

tentam criar uma sociedade utópica, porém Napoleão, seduzido pelo poder, afasta Bola-de-Neve e estabelece uma ditadura tão corrupta quanto a sociedade de humanos.

- **1984 (George Orwell, 1949):** Um regime político totalitário, no qual os protestos são reprimidos com violência.

- **Eu, robô (Isaac Asimov, 1950):** O livro é composto de 9 contos que, de forma sucessiva, discorrem sobre a evolução dos robôs através do tempo. A obra se inicia com o conto intitulado "Robbie", um robô-babá incapaz de falar que é discriminado e repudiado pelas pessoas da Terra, culminando com a proibição do uso de robôs no planeta. "Eu, robô" culmina no último conto, no qual a Terra é governada pelo "Coordenador Mundial" Stephen Byerley (sob o qual pairam suspeitas de ser um robô) que administra a Terra através do uso de 4 "máquinas" que ditam o funcionamento da produção, consumo e emprego da mão-de-obra.

- **Sentinel of eternity (Arthur C. Clarke, 1951):** O livro conta a história de uma estrutura piramidal descoberta na Lua que se revela ser uma espécie de radiotransmissor deixado por uma raça alienígena em tempos remotos, a qual havia percebido a possibilidade de se desenvolver na Terra vida inteligente e civilização. Devido à resistência de seus materiais, os terráqueos são obrigados a destruí-la para poderem analisá-la, o que faz com que ela pare de enviar sinais para seus construtores, revelando para estes a presença de mais uma espécie inteligente no universo: os seres humanos.

- **O fim da infância (Arthur C. Clarke, 1953):** A Terra é tomada por alienígenas e passa a ser governada pelos invasores.

- **Fahrenheit 451 (Ray Bradbury, 1953):** A repressão por meio da destruição de livros. A televisão torna-se o meio de entretenimento e manipulação.

- **Seventh victim (Robert Sheckley, 1953):** A história diz respeito a uma futura sociedade que eliminou a grande guerra, permitindo que os membros da sociedade inclinados à violência para se juntar a Big Hunt, um jogo de caça humana. Isto elimina aproximadamente um quarto da população que, de outra maneira, seria um perigo. A história segue um caçador experiente que está

animado para receber sua última missão, mas é confrontado com a preocupação de que algo está seriamente errado com a atribuição.

- **A revolta de Atlas (Ayn Rand, 1957):** A protagonista Dagny Taggart, vice-presidente operacional da Taggart Transcontinental, uma empresa ferroviária criada pelo avô, tenta manter a empresa viva. O irmão James Taggart, presidente da ferrovia, é vagamente consciente dos problemas da empresa e toma decisões errôneas, como a insistência em comprar aço de uma empresa que repetidamente posterga a entrega do metal encomendado. Dagny, então, passa por cima da autoridade do irmão e compra, para os trilhos de sua empresa, um metal inventado por Hank Rearden, um magnata. Dagny e Hank levam a sério suas ambições e são mostrados como arautos do desenvolvimento e do progresso. Por outro lado, políticos tentam impor cada vez mais controle sobre a sociedade por meio de medidas populistas. Conforme a interferência estatal cresce, industriais, artistas, cientistas e empresários começam a se rebelar e desaparecer sem deixar pistas, largando trabalhos e negócios para trás.

- **Regresso ao admirável mundo novo (Aldous Huxley, 1958):** Na sua gênese está a inquietante noção de que a sociedade ficcional descrita no livro mais famoso de Aldous Huxley se tornava a passos largos uma realidade. Comparando aspectos da vida moderna e o terrível cotidiano imaginado, o autor elabora uma reflexão profunda sobre as principais ameaças à humanidade e os limites da desumanização, porque «o pesadelo da organização total emergiu do futuro remoto e está agora à nossa espera, mesmo ao virar da esquina».

- **A ilha (Aldous Huxley, 1962):** Na fictícia ilha de Pala uma sociedade isolada do mundo é controlada por uma seita.

- **Alphaville (Jean-Luc Godard, 1963):** A população da cidade futurista de Alphaville é dominada pelo computador Alpha 60 que aboliu os sentimentos. O agente Lemy Caution é enviado à cidade com a missão de encontrar seu inventor, o Professor Von Braun, e convencê-lo a destruir a máquina.

- **Logan's run (William F. Nolan, George Clayton Johnson, 1967):** O romance retrata uma sociedade futurista distópica em que tanto a população quanto o consumo de recursos são mantidos em equilíbrio exigindo a morte de todos que chegam aos 21 anos.

- **2001: Uma odisseia no espaço (Stanley Kubrick, Arthur C. Clarke, 1968):** O filme lida com os elementos temáticos da evolução humana, existencialismo, tecnologia, inteligência artificial e vida extraterrestre. É notável por seu realismo científico, efeitos especiais pioneiros, imagens ambíguas que são abertas a ponto de se aproximarem do surrealismo, som no lugar de técnicas narrativas tradicionais e o uso mínimo de diálogo.

- **O planeta dos macacos (Pierre Boulle, 1968):** Em pouco tempo, os desbravadores do espaço descobrem a terrível verdade: nesse mundo, seus pares humanos não passam de bestas selvagens a serviço da espécie dominante... os macacos. O planeta dos macacos é um romance de tirar o fôlego, temperado com boa dose de sátira. Nele, Boulle revisita algumas das questões mais antigas da humanidade: O que define o homem? O que nos diferencia dos animais? Quem são os verdadeiros inimigos de nossa espécie?

- **O caçador de andróides (Philip K. Dick, 1968):** O cenário é a Terra do futuro, arruinada por uma guerra sobre a qual restam pouquíssimos registros. Suas consequências, porém, estão presentes no cotidiano: a radioatividade impregna o planeta; flora e fauna praticamente extintas dão lugar a réplicas artificiais. Os incapazes de se refugiar nas colônias marcianas estão fadados à sobrevivência num ambiente miserável, inóspito e repudiado. Insuflada pela necessidade e pela monstruosa engenhosidade humana, a tecnologia evoluiu e atingiu o zênite com o advento dos andróides orgânicos. Feitos à imagem e semelhança do ser humano, eles somente podem ser distinguidos por intermédio de testes especiais de empatia, faculdade que mal podem emular; isto representa uma ameaça, pois os andróides, tidos como mão-de-obra escrava, acabam por revoltar-se contra sua condição. Nesta distopia tétrica vive Rick Deckard, caçador de recompensas de meia-idade a serviço da polícia que é convocado para localizar e “aposentar” andróides rebeldes fugitivos de Marte. Vivendo uma crise matrimonial e de consciência, Deckard busca conforto na aquisição de uma ovelha legítima, um artigo de luxo. Envolvido na caçada contra sua vontade está J.R. Isidore, um “especial” cuja vida é a própria representação da realidade sinistra desta sociedade pós-apocalíptica.

- **Easy rider (Peter Fonda, Dennis Hopper, Terry Southern, 1969):** Wyatt e Billy são motoqueiros que viajam pelo sul dos Estados Unidos. Após levarem drogas do México até Los Angeles, eles as negociam com um homem em um Rolls-Royce. Com o dinheiro da venda armazenado em mangueiras dentro dos

tanques de gasolina, eles vão rumo ao Leste na tentativa de chegar em Nova Orleans, em tempo para o Mardi Gras, um dos Carnavais mais famosos do mundo.

- **A laranja mecânica (Anthony Burgess, 1971):** A inclinação da sociedade ao uso cada vez maior da violência.

- **Soylent green (Harry Harrison, 1973):** Este filme de suspense distópico é vagamente baseado no romance de ficção científica de 1966, *Make Room! Make Room!*, por Harry Harrison. O filme combina os gêneros do suspense policial e ficção científica; a investigação sobre o assassinato de um empresário rico e um futuro distópico com oceanos moribundos e umidade durante todo o ano devido ao efeito estufa, resultando em sofrimento de poluição, pobreza, superpopulação, eutanásia e recursos esgotados.

- **A sociedade do espetáculo (Guy Debord, 1973):** Filme feito a partir de excertos do livro homônimo de 1967, de Guy Debord, um dos pensadores da Internacional Situacionista. Contém as ideias que nortearam as revoltas de maio de 1968 na França. O livro é uma obra de grande influência entre os críticos da contemporaneidade, como Jean Baudrillard. O filme, dirigido por Debord e lançado em 73, é uma versão audiovisual do livro, onde, ao expor seus conceitos, ele utiliza um recorte de imagens incessante e, a primeiro momento, aleatório, mas que dá suporte à teoria apresentada no livro.

- **Rollerball (William Harrison, 1975):** Em 2018 o mundo se tornou uma distopia, governado por um Estado Corporativo. Uma das entidades governamentais é a Corporação Energia, que detém o monopólio global da energia e cuja sede fica em Houston, Texas. As outras corporações controlam todo o transporte, comunicação, alimentação e as fontes de recursos globais.

- **Mad Max (George Miller, 1979):** Em um futuro distópico não muito distante, os recursos de óleo foram esgotados e o mundo está mergulhado em guerra, fome e caos financeiro. É quando o policial Mad Max, que não tem mais nada além de seus instintos de sobrevivência e retaliação, começa uma vingança contra a gangue que perseguiu e assassinou sua esposa e filho.

- **Blade runner (Philip K. Dick, 1982):** O filme é uma fina ironia acerca das questões fundamentais que afligem a espécie humana e, é exatamente neste ponto, sob o espectro da moral, da ética e da busca do sentido para a vida, que

as pessoas acabam fazendo com os Replicantes tudo aquilo que as fazem sofrer e o que lhe acarretam as mazelas e vicissitudes da vida.

- **O exterminador do futuro (James Cameron, Gale Anne Hurd, 1984):** Num futuro próximo, a guerra entre humanos e máquinas foi deflagrada. Com a tecnologia a seu dispor, um plano inusitado é arquitetado pelas máquinas ao enviar para o passado um andróide com a missão de matar a mãe daquele que viria a se transformar num líder e seu pior inimigo. Contudo, os humanos também conseguem enviar um representante para proteger a mulher e tentar garantir o futuro da humanidade.

- **A insustentável leveza do ser (Milan Kundera, 1984):** O romance de Milan Kundera se passa em Praga em 1968 e narra os amores e desamores de quatro personagens: Tomás, Tereza, Sabina e Franz. O livro é permeado pela invasão russa à Tchecoslováquia e pelo clima de tensão que pairava em Praga naqueles dias. Além de totalmente sensual e envolvente, o estilo narrativo de Kundera permite saídas do texto central com comentários que esclarecem ao leitor sobre o terreno filosófico e psicológico em que a história se desenrola. Há referência a autores como Nietzsche e Parmênides que situam o enredo em uma perspectiva existencial e submete as situações à uma análise filosófica e uma reflexão especulativa. O livro narra as dores e as delícias de optar pela liberdade ou pelo comprometimento ilustrando as consequências existenciais de cada uma dessas opções.

- **Nausicaä do Vale do Vento (Hayao Miyazaki, 1984):** No futuro, depois da Terra ser varrida pela Guerra do Sete Dias de Fogo, a princesa Nausicaä tenta de todas as formas impedir que duas nações entrem em guerra e se destruam em um planeta agonizante.

- **O conto da aia (Margaret Atwood, 1985):** O livro retrata um lugar que era os Estados Unidos, as informações nos são passadas pela narração da aia, e aprendemos de forma fragmentada a situação e suas origens. Havia uma epidemia de infertilidade, nasciam pouquíssimas crianças, houve um golpe de estado, o presidente e o congresso foram eliminados, bem como a Constituição. Implantou-se um tipo de teocracia inspirada parcialmente na Bíblia. Todas as mulheres perderam seus direitos, as mulheres jovens e férteis foram recrutadas para os serviços de reprodução da nova classe dirigente. O antigo país está dividido e há algum tipo de guerra civil. A elite dirigente usa um sistema de Olhos, um

tipo de espionagem semelhante ao Big Brother de Orwell e, evidentemente, aos sistemas nazistas e soviéticos. A aia que narra a história teve sua união anterior declarada ilegal, foi separada do companheiro e da filha. Depois de reeducada, está a serviço, sexual, reprodutivo, de um Comandante e sua Esposa, membros da alta classe governamental.

- **Brazil (Terry Gilliam, 1985):** Sam Lowry vive em um Estado futurista totalitário controlado pelos computadores e pela burocracia, onde todos são governados por fichas e cartões de crédito. Em meio à opressão, Sam acaba se apaixonando por Jill Layton, uma terrorista.

- **Robocop (Edward Neumeier e Michael Miner, 1987):** A ação decorre num futuro próximo na cidade de Detroit, Michigan, profundamente corroída pelo crime. RoboCop centra-se na história de um policial, que é brutalmente assassinado por um grupo de criminosos, e subsequentemente é revivido pela Omni Consumer Products (OCP), como um ciborgue força da lei conhecido como "RoboCop". RoboCop inclui temas sobre mídia, corrupção, autoritarismo, ganância, privatização, capitalismo, identidade, distopia, gentrificação e natureza humana.

- **Akira (Katsuhiro Otomo, 1988):** Uma grande explosão fez com que Tóquio fosse destruída em 1988. Em seu lugar foi construída Neo Tóquio, que, em 2019, sofre com atentados terroristas por toda a cidade. Os amigos Kaneda e Tetsuo integram uma gangue de motoqueiros. Eles disputam rachas violentos com uma gangue rival, os Palhaços, até que um dia Tetsuo encontra Takashi, uma estranha criança com poderes que fugiu do hospital onde era mantido como cobaia.

- **A decadência de uma espécie (Volker Schlöndorff, 1990):** Em um futuro próximo, a guerra assola o mundo, e a poluição tornou 99 da população estéril. Kate é uma jovem treinada para ser concubina, sendo forçada a manter relações sexuais com um comandante, na esperança de que engravide.

- **A geração da utopia (Pepetela, 1992):** A realidade distópica de Angola pós-independência. Confronta os valores revolucionários com o que foi construído após a vitória do Movimento Popular de Libertação.

- **La belle verte (Coline Serreau, 1994):** Uma mulher de um planeta utópico viaja à Terra, onde ela pretende ajudar as pessoas através do seu conhecimento

superior, para que aqui seja um lugar melhor. Ela encontra problemas em se adaptar ao novo mundo, e logo é revelado que seu grande trunfo é fazer com que o resto da galáxia veja a terra como um amigo e não como uma ameaça em potencial ao resto da comunidade.

- **Antes da chuva (Milcho Manchevski, 1994):** Uma Macedônia dilacerada pela guerra serve como pano de fundo para três narrativas: um monge se apaixona por garota refugiada; uma fotógrafa que se vê dividida entre marido e amante e o retorno do premiado fotógrafo Aleksander à sua nativa Macedônia.

- **Os doze macacos (Terry Gilliam, 1995):** Um condenado do ano de 2035 é enviado de volta no tempo para descobrir a causa de um vírus que acabou com quase toda a população do planeta. Os poucos sobreviventes moram em abrigos subterrâneos.

- **Gattaca (Andrew Niccol, 1997):** Vincent Freeman sempre sonhou em viajar para o espaço, mas não pode por ser considerado geneticamente inferior. Ele decide desafiar seu destino comprando os genes de Jerome Morrow, e assumindo a sua identidade. Freeman entra para o programa espacial Gattaca e se apaixona por Irene. Uma investigação sobre a morte de um oficial de Gattaca complica os planos de Vincent.

- **O quinto elemento (Luc Besson, 1997):** Em pleno século 23, um motorista de táxi precisa encontrar e proteger o "quinto elemento", um elo de energia capaz de salvar a Terra de uma terrível ameaça vinda de outra dimensão.

- **Matrix (Lilly e Lana Wachowski, 1999):** A Matrix é um sistema inteligente que manipula a mente dos seres humanos.

- **Clube da luta (David Fincher, 1999):** Um homem deprimido que sofre de insônia conhece um estranho vendedor chamado Tyler Durden e se vê morando em uma casa suja depois que seu perfeito apartamento é destruído. A dupla forma um clube com regras rígidas onde homens lutam. A parceria perfeita é comprometida quando uma mulher, Marla, atrai a atenção de Tyler.

- **Beleza americana (Alan Ball, 1999):** Lester e Carolyn Burnham vivem de forma aparentemente perfeita: casal sem problemas conjugais morando em uma bela casa e em uma ótima vizinhança. Porém, Lester não se sente feliz, e cada vez mais, se afunda em depressão. Ele enxerga as coisas mudarem quando

conhece Angela Hayes, uma atraente amiga de sua filha adolescente. A partir deste momento, ele sente que pode mudar sua vida.

- **Super-toys last all summer long (Brian Aldiss, 2001):** Em um futuro distópico, onde apenas 1/4 da população superlotada do mundo é alimentada e vive confortavelmente, as famílias devem pedir permissão para ter filhos.

- **A.I. – Inteligência Artificial (Stanley Kubrick, Steven Spielberg, 2001):** Na metade do século XXI, o efeito estufa derreteu uma grande parte das calotas polares da Terra, fazendo com que boa parte das cidades litorâneas do planeta fiquem parcialmente submersas. Para controlar este desastre ambiental a humanidade conta com o auxílio de uma nova forma de computador independente, com inteligência artificial, conhecido como A.I. É neste contexto que vive o garoto David Swinton, que irá passar por uma jornada emocional inesquecível.

- **Equilibrium (Kurt Wimmer, 2002):** Em um futuro incerto, a raça humana foi quase totalmente devastada. Para salvar o mundo, os governantes decidiram criar uma droga capaz de inibir o sentimento humano e garantir a paz para sempre. Em nome dessa sociedade perfeita, tudo o que pudesse provocar qualquer sentimento foi destruído: livros, arte, música. Mas um grupo se nega a tomar a droga, e agora a cidade está cercada de sacerdotes da lei, que vieram para exterminar esses rebeldes.

- **Hominids (Robert J. Sawyer, 2002):** Dois mundos paralelos, o nosso mundo e o dos Neandertais como raça dominante.

- **Minority report (Philip K. Dick, 2002):** Ele é definido principalmente em Washington, DC , e Northern Virginia no ano de 2054, onde "Pré-Crime", um departamento de polícia especializada, apreende criminosos com base no conhecimento prévio fornecido por três videntes. O filme combina elementos de gênero *noir*, tecnologia, suspense e ficção científica, em que o protagonista é acusado de um crime que não cometeu e se torna um fugitivo.

- **V de vingança (Alan Moore, Mike Judge, 2004):** Um sistema totalitário na Inglaterra futurista. O combate à tirania leva a uma revolução.

- **Crash – No limite (Paul Higgis, 2005):** Jean Cabot é a rica e mimada esposa de um promotor, em uma cidade ao sul da Califórnia. Ela tem seu carro de luxo

roubado por dois assaltantes negros. O roubo culmina num acidente que acaba por aproximar habitantes de diversas origens étnicas e classes sociais de Los Angeles: um veterano policial racista, um detetive negro e seu irmão traficante de drogas, um bem-sucedido diretor de cinema e sua esposa, e um imigrante iraniano e sua filha.

- **Idiocracia (Mike Judge, 2006):** Em 2005, Joe Bowers é selecionado para participar de um experimento secreto militar que o coloca em hibernação. Quando a experiência governamental cai no esquecimento, Bowers acorda no ano 2505 e encontra uma sociedade tão emburrecida pelo comercialismo de massa e pela alienante programação de TV, que ele acaba sendo o cara mais inteligente do planeta. Agora, cabe a um homem mediano colocar a evolução da raça humana de volta nos trilhos.

- **Os filhos do homem (Phyllis D. James, 2006):** No ano de 2027 o planeta enfrenta o problema da infertilidade, e a possível extinção dos seres humanos.

- **Ensaio sobre a cegueira (José Saramago, 2008):** Quando uma epidemia chamada cegueira branca aparece em uma cidade, a mulher de um médico é a única pessoa que ainda consegue ver. Ela vai para um abrigo com seu marido cego e encontra todos vivendo em condições precárias. Agora ela tem que guiar um grupo à liberdade.

- **A hospedeira (Stephenie Meyer, 2009):** O livro introduz uma raça alienígena, que domina a terra e seus habitantes, destacando o caso em que a mente de sua hospedeira humana se recusa a cooperar com o domínio da alma.

- **O livro de Eli (Gary Whitta, 2010):** Num futuro pós-apocalíptico onde a Terra foi devastada por uma guerra nuclear, Eli, um homem que vive perambulando há 30 anos em direção ao oeste, chega a um vilarejo cujo prefeito, um homem chamado Carnegie procura incessantemente por um determinado livro que, segundo o próprio, trará a ele o poder para governar todas as outras cidades que existem, pois a obra que ele busca contém conhecimento para dominar as pessoas. Este livro é o livro que Eli tem em sua posse e que é o motivo que o faz viajar rumo ao Oeste, onde entregará o exemplar, que possivelmente seja o último.

- **Cisne negro (Mark Heyman, Andres Heinz, John McLaughlin, 2010):** Apoiada pela mãe, uma bailarina aposentada, Nina se dedica totalmente à

companhia de dança de balé da qual faz parte. A grande oportunidade da jovem surge quando o diretor artístico Thomas Leroy procura por uma dançarina para protagonizar O Lago dos Cisnes. Lily tem toda a aptidão para a sensualidade do Cisne Negro, enquanto Nina se mostra ideal para viver o Cisne Branco, inocente e gracioso. Nesta disputa, Nina passa a conhecer melhor o seu lado sombrio e este autoconhecimento pode ser destrutivo.

- **Divergente (Veronica Roth, 2012):** Numa Chicago futurista, a sociedade se divide em cinco facções – Abnegação, Amizade, Audácia, Franqueza e Erudição – e não pertencer a nenhuma facção é como ser invisível. Beatrice cresceu na Abnegação, mas o teste de aptidão por que passam todos os jovens aos 16 anos, numa grande cerimônia de iniciação que determina a que grupo querem se unir para passar o resto de suas vidas, revela que ela é, na verdade, uma divergente, não respondendo às simulações conforme o previsto. A jovem deve então decidir entre ficar com sua família ou ser quem ela realmente é. E acaba fazendo uma escolha que surpreende a todos, inclusive a ela mesma, e que terá desdobramentos sobre sua vida, seu coração e até mesmo sobre a sociedade supostamente ideal em que vive.

- **Jogos vorazes (Suzanne Collins, 2012):** Num futuro distante, boa parte da população é controlada por um regime totalitário, que relembra esse domínio realizando um evento anual – e mortal – entre os 12 distritos sob sua tutela. Para salvar sua irmã caçula, a jovem Katniss Everdeen se oferece como voluntária para representar seu distrito na competição e acaba contando com a companhia de Peeta Melark, desafiando não só o sistema dominante, mas também a força dos outros oponentes.

- **Expresso do amanhã (Bong Joon-Ho, 2013):** Os únicos sobreviventes de uma fracassada tentativa de conter o aquecimento global são obrigados a viver em um trem separados em vagões que determinam sua condição social.

- **Brilho: Em busca de um novo mundo (Amy Kathleen Ryan, 2013):** A Terra não existe mais, e em duas naves que procuram um novo mundo no espaço, uma menina de 15 anos precisa casar e engravidar para garantir a sobrevivência da humanidade. Enquanto isso, uma sucessão de acontecimentos eletrizantes torna a jornada pelo espaço algo absolutamente imprevisto. Temas como religião, a escolha da mulher e a ideia de poder e dominação vão aparecendo

muito suavemente articulados ao longo da trama, amarrando o leitor com surpresas e reviravoltas estonteantes.

- **O doador (Lois Lowry, 2014):** Uma pequena comunidade vive em um mundo aparentemente ideal, sem doenças nem guerras, mas também sem sentimentos. Uma pessoa é encarregada a armazenar estas memórias, de forma a poupar os demais habitantes do sofrimento e também guiá-los com sua sabedoria. De tempos em tempos esta tarefa muda de mãos e agora cabe ao jovem Jonas, que precisa passar por um duro treinamento para provar que é digno da responsabilidade.

- **Maze runner: Matar ou correr (James Dashner, 2014):** O filme mostra um jovem sem memória que vai parar em um lugar desconhecido que o leva até um labirinto gigante quase impossível de escapar.

- **Ex machina (Alex Garland, 2015):** Um jovem programador chamado Caleb ganha um concurso e recebe a oportunidade de testar uma inteligência artificial criada por Nathan, um brilhante e recluso bilionário. Mas conforme os testes progredem, Caleb descobre que essa inteligência artificial é tão sofisticada e imprevisível que ele não sabe mais em quem confiar.

- **Colony (Carlton Cuse e Ryan J. Condal, 2017):** A série começa menos de um ano após a chegada da família de Bowmans. Seu filho Charlie estava em uma viagem de esportes da escola e foi separado deles. O pai, Will Bowman, é um ex-agente do FBI que relutantemente se junta aos Redhats e é encarregado de rastrear membros da resistência, depois de ser ameaçado de que ele e sua família seriam enviados para a fábrica caso não obedecesse. Sem o conhecimento de Will, sua esposa Katie é uma agente da Resistência. Mais tarde, ela revela isso e eles começam a trocar informações. Seu filho Bram se junta a um grupo rival da Resistência.

- **Blade runner 2049 (Hampton Fancher e Michael Green, 2017):** Na Califórnia de 2049, desenvolve-se uma nova espécie de replicantes, e poderá haver uma guerra entre eles e os seres humanos.

APÊNDICE 5

Obras de Giorgio Agamben



Figura 7: Giorgio Agamben

Agamben, Giorgio. *Altissima povertà: Regola e forma divita nel monachesimo: Homo sacer*, IV, 1. Vicenza: Neri Pozza, 2011.

_____. *Autorretrato en el estudio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.

_____. *Categorie italiane: Studi di poetica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.

_____. *Che cos'è il contemporaneo*. Milano: Nottetempo, 2008.

_____. *Che cos'è un dispositivo*. Roma: Nottetempo, 2006.

_____. *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Traduzido por Adam Kotsko. Meridian: Crossing Aesthetics. California: Stanford University Press, 2019.

_____. *El reino y el jardín*. Traduzido por Ernesto Kavi. Ciudad de México: Sexto Piso, 2019.

_____. *Gusto*. Macerata: Quodlibet, 2015.

_____. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.

_____. *Idea della prosa*. Milano: Feltrinelli, 1985.

_____. *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014.

- _____. *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi, 1982.
- _____. *Il mistero del male: Benedetto XVI e la fine dei tempi*. Roma-Bari: Laterza, 2013.
- _____. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo: Homo sacer II, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- _____. *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento: Homo sacer II, 3*. Roma: Laterza, 2008.
- _____. *Il tempo che resta: Un commento alla "Lettera ai romani"*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- _____. *Image et mémoire*. Paris: Hoëbeke, 1998.
- _____. *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 1979.
- _____. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.
- _____. *La Chiesa e il Regno*. Roma: Nottetempo, 2010.
- _____. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi, 1990.
- _____. *La fine del pensiero./La fin de la pensée*. Ed. Bilingue, trad. Grard Marc. Paris: Le Nouveau Commerce, 1982.
- _____. *La potenza del pensiero: Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- _____. *L'Amico*. Roma: Nottetempo, 2007.
- _____. *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- _____. *L'avventura*. Roma: Nottetempo, 2015.
- _____. *L'uomo senza contenuto*. Milano: Rizzoli, 1970.
- _____. *L'uso dei corpi: Homo sacer: IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.

- _____. *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. *Ninfe*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- _____. *Nudità. Figure*. Roma: Nottetempo, 2009.
- _____. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio: Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- _____. *Pilato e Gesù*. Roma: Nottetempo, 2013.
- _____. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005.
- _____. *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Roma: Nottetempo, 2015.
- _____. *Qué es real?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019.
- _____. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone: Homo sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
- _____. *Signatura rerum: Sul Metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- _____. *Stanze: La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi, 2006.
- _____. *Stasis: La guerra civile come paradigma politico: Homo sacer: II, 2*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.
- _____. *Stato di Eccezione: Homo sacer II, 1*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Agamben, Giorgio, e Emanuele Coccia. *Angeli: Ebraismo, Cristianesimo, Islam. La Quarta Prosa*. Vicenza: Neri Pozza, 2009.
- Agamben, Giorgio, e Lorenzo Chiesa. *What Is Philosophy?* Stanford University Press, 2018.
- Agamben, Giorgio, e Monica Ferrando. *La ragazza indicibile: mito e mistero di Kore*. Milano: Electa Mondadori, 2010.

Agamben, Giorgio, e Valeria Piazza. *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot e Rivages, 2003.

Agamben, Giorgio. "Archeologia di un'archeologia". In Melandri, Enzo: *La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet, 2004.

Agamben, Giorgio. "Bartleby o della contingenza". In Deleuze, Gilles: *Bartleby: la formula della creazione*. Macerata: Quodlibet, 1993.

Agamben, Giorgio. "Introduzione". In Coccia, Emanuele: *La trasparenza delle immagini*. Milano: Mondadori, 2006.

APÊNDICE 6

Obras de Giorgio Agamben em língua portuguesa

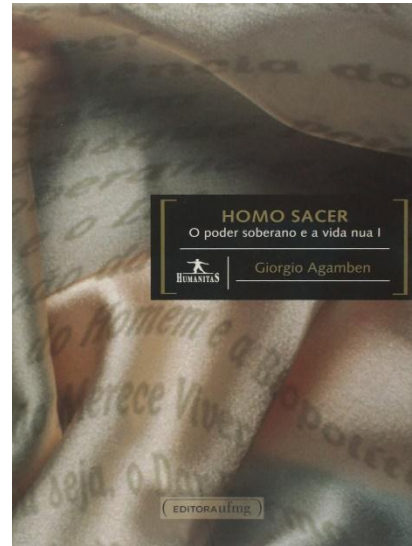


Figura 8: Livro *Homo Sacer I*

Agamben, Giorgio. *A comunidade que vem*. Traduzido por Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Altíssima pobreza*. (Homo sacer, IV, 1). Traduzido por Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *A potência do pensamento: Ensaios e conferências*. Traduzido por Antônio Guerreiro. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.

_____. *Bartleby: Escrita da potência*. Traduzido por Pedro A. H. Paixão e Manuel Rodrigues. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

_____. *Estado de Exceção*. (Homo sacer, II, 1). Traduzido por Iraci D. Poleti. Coleção Estado de Sítio. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Estâncias: A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Traduzido por Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

- _____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Traduzido por Henrique Burigo. 2.^a ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- _____. *Ideia da Prosa*. Traduzido por João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *Infância e História: destruição da experiência da história*. Traduzido por Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- _____. *Linguagem e Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Traduzido por Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- _____. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Traduzido por Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. *Nudez*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- _____. *O Aberto: O homem e o animal*. Traduzido por Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. *O Amigo*. Traduzido por Luis Serra e Manuela Ramalho. Mangualde: Pedagogo, 2013.
- _____. *O fim do pensamento*. Traduzido por Alberto Pucheu Neto. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2004.
- _____. *O fogo e o relato: Ensaios sobre criação, escrita, arte e livros*. Traduzido por Patrícia Peterle e Andrea Santurbano. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *O homem sem conteúdo*. Traduzido por Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Traduzido por Silvana de Gaspari e Patrícia Peterle. Florianópolis: UFSC, 2015.

- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Traduzido por Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *O que é um dispositivo?* Traduzido por Nilcéia Valdati. Santa Maria: Palloti, 2006.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. (Homo sacer, III). Traduzido por Selvino J. Assmann. Coleção Estado de Sítio. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo* (Homo sacer, II, 2). Traduzido por Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento*. (Homo sacer, II, 3). Traduzido por Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- _____. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Traduzido por Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- _____. *O uso dos corpos*. (Homo sacer, IV, 2). Traduzido por Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *Opus Dei*. (Homo sacer, II, 5). Traduzido por Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Pilatos e Jesus*. Traduzido por Silvana de Gaspari e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Profanações*. Traduzido por Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

APÊNDICE 7

Obras de Albert Camus



Figura 9: Albert Camus

Barca, Calderon de la. *La Dévotion à la Croix*. Adaptação de Albert Camus. Paris: Gallimard, 1953.

Bieber, Konrad F. *L'Allemagne vue par les écrivains de la Résistance française*. Prefácio de Albert Camus. Genebra: E. Droz, 1954.

Buzzati, Dino. *Un Cas Intéressant*. Adaptação de Albert Camus. Bordeaux: L'Avant-scène, 1955.

Camus, Albert. *Actuelles I: Chroniques 1944-1948: Écrits politiques*. Paris: Folio, 1950.

_____. *Actuelles II: Chroniques 1948-1953: Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Actuelles III: Chroniques algériennes: 1939-1958*. Paris: Folio, 1958.

_____. *Carnets I, mai 1935-février 1942*, Paris: Gallimard, 1962.

_____. *Carnets II, janvier 1942-mars 1951*, Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Carnets III, mars 1951-décembre 1959*, Paris: Gallimard, 1989.

_____. *Discours de Suède*. Paris: Gallimard, 1958.

- _____. *La Chute*. Paris: Gallimard, 1956.
- _____. *La peste*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *La Postérité du soleil: photographies de Henriette Grindat*. Paris: Gallimard, 2009.
- _____. *Le Malentendu suivi de Caligula (Teatro)*. Paris: Gallimard, 1944.
- _____. *Le Mythe de Sisyphe: Essai Sur L'absurde*. Gallimard, 1942.
- _____. *Le premier homme (romance inacabado)*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *L'envers et l'endroit*. Méditerranéennes. Alger: Charlot, 1937.
- _____. *Les justes (Teatro)*. Paris: Gallimard, 1950.
- _____. *L'état de siège (Teatro)*. Gallimard, 1948.
- _____. *L'été*. Paris: Gallimard, 1954.
- _____. *L'étranger*. Paris: Gallimard, 1942.
- _____. *Lettres à un ami allemand*. Publicadas com o pseudônimo de Louis Neuville. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *L'exil et le royaume*. Paris: Gallimard, 1957.
- _____. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.
- _____. *Noces: Essais*. s.n.: Paris : Gallimard, 1965a..
- _____. *Réflexions sur la peine de mort*. Paris: Gallimard-Lévy, 1957.
- _____. *Révolte dans les Asturies: pièce en 4 actes (Teatro)*. s.n.: Charlot, 1936.
- Chamfort, Sébastien-Roch-Nicolas. *Maxims: Anecdotes, Personalities, Letters, Historical Writings, Etc*. Introdução de Albert Camus. Mônaco: Incidences, 1944.
- Clairin, Pierre-Eugène. *Dix estampes originales*. Apresentadas por Albert Camus. s.n.: Rombaldi, 1946.

Dostoiévski, Fiódor. *Les possédés*. Adaptação de Albert Camus. Paris: Gallimard, 1959.

Faulkner, William Cuthbert. *Requiem pour une nonne*. Adaptação de Albert Camus. Paris: Gallimard, 1956.

Gard, Roger Martin Du. *Oeuvres*. Prefácio de Albert Camus. Paris: Gallimard, 1955.

Grenier, Jean, e Albert Camus. *Sur Les Îles: Preuves*. Paris: Gallimard, 1959.

Guilloux, Louis. *La maison du peuple*. Prefácio de Albert Camus. s.n.: Grasset, 1953.

Larivey, Pierre de. *Les Esprits*. Adaptação de Albert Camus. Paris: Gallimard, 1953.

Leynaud, René. *Poésies posthumes*. Prefácio de Albert Camus. Gallimard, 1947.

Mauroc, Daniel. *Contre-amour, récit*. Prefácio de Albert Camus. Éditions de Minuit, 1952.

Méry, Jacques. *Laissez passer mon peuple*. Prefácio de Albert Camus. Éditions du Seuil, 1947.

Salvet, André. *Le combat silencieux*. Precedido de uma carta de Albert Camus. Portulan, 1945.

Wilde, Oscar. *La ballade de la geôle de Reading*. Prefácio de Albert Camus. Editions Allia, 1952.

APÊNDICE 8

Obras de Albert Camus em língua portuguesa



Figura 10: O mito de Sísifo

Camus, Albert. *A desmedida na medida: Cadernos (1934-39)*. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. *A inteligência e o cadafalso*. Traduzido por Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

_____. *A morte feliz*. Traduzido por Valerie Dumjanek. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

_____. *A queda*. Traduzido por Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1982.

_____. *A peste*. Traduzido por Ersílio Cardoso. Lisboa: Livros do Brasil, 2003.

_____. *Diário de viagem*. Traduzido por Valerie Dumjanek. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

_____. *Estado de sítio*. Traduzido por Alcione Araújo e Pedro Hussak. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

- _____. *Núpcias, o verão*. Traduzido por Vera Queiroz da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- _____. *O homem revoltado*. Traduzido por Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.
- _____. *O Avesso e o direito, seguido de Discursos da Suécia*. Coleção Miniatura. Lisboa: Livros do Brasil, 1960.
- _____. *O Estrangeiro*. Traduzido por Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, 1960.
- _____. *O Exílio e o Reino*. Traduzido por Cabral Nascimento. Lisboa: Livros do Brasil, 1969.
- _____. *O Mito de Sísifo*. Traduzido por Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Livros do Brasil, 2013.
- _____. *O primeiro homem*. Coleção 50 anos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- _____. *Os Justos* (Teatro). Coleção Miniatura, 46: s.n., [s.d.].
- _____. *Os Possessos*. Traduzido por Armando Ferreira. Lisboa: Livros do Brasil, 2003.

BIBLIOGRAFIA

Livros

- Abel, Olivier. *Paul Ricoeur: A promessa e a regra*. Traduzido por Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- Agamben, Giorgio. *A comunidade que vem*. Traduzido por Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- _____. *A potência do pensamento: Ensaaios e conferências*. Traduzido por Antônio Guerreiro. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.
- _____. *Estado de Exceção*. Traduzido por Iraci D. Poleti. Coleção Estado de Sítio. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Traduzido por Henrique Burigo. 2.^a ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- _____. *Ideia da Prosa*. Traduzido por João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Traduzido por Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. *Nudez*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

- _____. *O Aberto: O homem e o animal*. Traduzido por André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. *O Amigo*. Traduzido por Luís Serra e Manuela Ramalho. Mangualde: Pedago, 2013.
- _____. *O fogo e o relato: Ensaio sobre criação, escrita, arte e livros*. Traduzido por Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Traduzido por Silvana de Gaspari e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Traduzido por Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *O que é um dispositivo?* Traduzido por Nilcéia Valdati. Santa Maria: Palloti, 2006.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. (Homo sacer, III). Traduzido por Selvino J. Assmann. Coleção Estado de Sítio. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*. (Homo sacer, II, 2). Traduzido por Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento*. (Homo sacer, II, 3). Traduzido por Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- _____. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Traduzido por Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- _____. *O uso dos corpos*. (Homo sacer, IV, 2). Traduzido por Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *Opus Dei*. (Homo sacer, II, 5). Traduzido por Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

- _____. *Pilatos e Jesus*. Traduzido por Silvana de Gaspari e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Profanações*. Traduzido por Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- Agualusa, José Eduardo. *A sociedade dos sonhadores involuntários*. Lisboa: Quetzal, 2017.
- Alighieri, Dante. *A Divina Comédia: O inferno*. Traduzido por J. Teixeira de Aguiar. Mem Martins: Europa-América, 2007.
- Almeida, Onésimo T., e João Maurício Brás. *Utopias em dói menor: Conversas transatlânticas com Onésimo*. Lisboa: Gradiva, 2012.
- Ansart, Pierre. "De l'utopie à l'action". In: *Le Discours Utopique*. Organizado por Maurice Gandillac, e Catherine Piron. Paris: Union Générale d'Éditions, 1978, pp. 282-290.
- Aranguren, José Luis L. *Ética*. Madrid: Alianza, 1985.
- Araújo, Joaquim Machado. *Tomás More e a Utopia*. Porto: Afrontamento, 2006.
- _____. *Utopia, diversidade e tolerância*. Biblioteca da Filosofia 35. Porto: Afrontamento, 2012.
- Arendt, Hannah. *A condição humana*. Traduzido por Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- _____. *Desobediência Civil*. Traduzido por João C. S. Duarte. Lisboa: Relógio D'Água, 2017.
- _____. *Sobre a violência*. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.
- Arendt, Hannah, e Jerome Kohn. *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2005.

- Argüello, Katie Silene Cáceres. *O Ícaro da modernidade: Direito e política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica, 1997.
- Aristóteles. *A Política*. Traduzido por Mário da Gama Cury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- _____. *Ética a Nicômaco: Poética*. Traduzido por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Os Pensadores 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *Poética*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.
- Aron, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Assis, Machado de. *Histórias sem data*. São Paulo: Clube do Livro, 1963.
- _____. *O Alienista*. São Paulo: Ática, 1976.
- Avilés, Miguel A. R, e Patricia C. Gómez. (Eds.) *Los Derechos Humanos: La Utopía de los Excluidos*. Madrid: Dykinson, 2010.
- Azevedo, Aloísio de. *O Coruja*. São Paulo: Global, 2008.
- Baczko, Bronislaw. *Lumières de l'Utopie (Critique de la politique)*. Payot, 2001.
- Barreto, Lima. *Recordações do escrivo Isaias Caminha*. São Paulo: FTD, 2012.
- Barthes, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Traduzido por Hortênsia dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- _____. *Mitologias*. Traduzido por Rita Buongiorno e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- Bauman, Zygmunt. *Globalização: As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. *Living on Borrowed Time: Conversations with Citlali Rovirosa-Madrado*. Cambridge: Polity Press, 2010.

- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- Bebiano, Adriana et al. *O pensamento crítico contemporâneo*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- Belchior, Ana Maria. *Confiança nas Instituições Políticas*. Ensaios da Fundação 50. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2017.
- Benjamin, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Porto Alegre: Zouk, 2012.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. Traduzido por Sérgio Paulo Rouanet. Obras escolhidas 1. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- _____. *O anjo da história*. Traduzido por João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- Bittar, Carlos Eduardo Bianca. (Org.) *Educação e Metodologia para os Direitos Humanos*. São Paulo: QuartierLatin, 2008.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp: Frankfurt amMain, 1985.
- Bobbio, Norberto. *A era dos direitos*. Traduzido por Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. *Dicionário de Política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.
- _____. *Teoria do Ordenamento Jurídico*. Brasília: Edunb, 2002.
- Boyer, Alain, Jean-François Kervégan, Laurene Jaffro, e Martine Pécharman. *Ensaio de filosofia política*. São Leopoldo: Unisinos, 1998.

- Brito, José Henrique Silveira de. “A ética na obra de Onésimo Teotônio de Almeida”. In: *Onésimo, único e multímado*, de Brás, João Maurício. Guimarães: Opera Omnia, 2015: 279–306.
- Brotto, Márcio Eduardo, Giancarla Brunetto, e Adriana Severo Rodrigues. (Orgs.) *Os Hereges: Temas em Ética, Diversidade e Direitos Humanos*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2010.
- Brunetto, Giancarla. *A Utopia antecipada: Ação direta na Educação em Direitos Humanos*. Lisboa: Ex-libris, 2014.
- Caillé, Alain, Christian Lazzeri, e Michel Senellart. *História Crítica da Filosofia Moral e Política*. Lisboa: Verbo, 2005.
- Calheiros, António Almeida. *Mendigos de Ninguém: Conversas (Im)prováveis acerca da democracia*. Porto Alegre: Artelogy, 2015.
- _____. *O voo do avesso*. Braga: Poesia Fã Clube, 2018.
- Calvino, Ítalo. *As cidades Invisíveis*. Traduzido por José Colaço Barreiros. Coleção Essencial Livros RTP. Alfragide: Leya, 2015.
- _____. *O visconde partido ao meio*. Traduzido por Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Camões, Luís de. *Os Lusíadas*. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- Campanella, Tommaso. *A cidade do sol*. Traduzido por Fernando Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.
- Camus, Albert. *A peste*. Traduzido por Ersílio Cardoso. Lisboa: Livros do Brasil, 2003.
- _____. *A queda*. Traduzido por Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1982.
- _____. *L’homme revolté: Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- _____. *Noces: Essais*. s.n.: Paris : Gallimard, 1965a..

- _____. *Núpcias, o verão*. Traduzido por Vera Queiroz da Costa e Silva, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- _____. *O Mito de Sísifo: Ensaio sobre o absurdo*. Traduzido por Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Livros do Brasil, 2013.
- _____. *O Averso e o direito, seguido de Discursos da Suécia*. Coleção Miniatura 97. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- _____. *O Estrangeiro*. Traduzido por Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- _____. *O Exílio e o Reino*. Traduzido por Cabral Nascimento. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- Canotilho, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina, 1999.
- Cardoso, Rui Mota. (Org.) *Política: Agamben, Marramao, Rancière, Sloterdijk*. Porto: Fundação Serralves, 2008.
- Carey, John. (Ed.) *The Faber Book of Utopias*. London: Faber and Faber Limited, 1999.
- Carvalho, Adalberto Dias de. *A contemporaneidade como utopia*. Porto: Afrontamento, 2001.
- Castro, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. Traduzido por Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- Châtelet, François, Olivier Duhamel, e Evelyne Pisier-Kouchner. *História das ideias políticas*. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

- Chevallier, Jean-Jacques. *História do pensamento político*. Tomo I. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- _____. *História do pensamento político*. Tomo II. Rio de Janeiro: Guanabara, 1983.
- Cioran, Emil. *História e Utopia*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Letra Livre, 2014.
- _____. *Historia y Utopia*. Traduzido por Esther Seligson. 3.^a ed. Barcelona: Tusquets, 1998.
- Claeys, Gregory. *Utopia: A história de uma ideia*. São Paulo: Sesc, 2013.
- Claeys, Gregory, e Lyman Tower Sargent. *The Utopia Reader*. New York: Nova York University Press, s.d.
- Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel, 2007.
- _____. *Ética mínima: Introducción a la Filosofía Práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Costa, José Miguel Stadler Dias. *O desejo como história: O sentido da cultura humana em René Girard*. Coleção Pensamento Filosófico. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 2005.
- Costa, Marta Nunes. (Org.) *Democracia, direitos humanos e justiça global*. Coleção Hespérides Filosofia/Cultura 11. Braga: Húmus, 2014.
- Cotgrave, Randle. *A Dictionarie of the French and English Tongues*. London: Adam Islip, 1611.
- Crespigny, Anthony de, e Kenneth R Minogue. *Filosofia política contemporânea*. Traduzido por Yvonne Jean. Brasília: Universidade de Brasília, 1979.
- Dallari, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. São Paulo: Saraiva, 1987.

- Debord, Guy. *A sociedade do espetáculo: Comentários à sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- _____. *O Planeta Doente*. Traduzido por Júlio Henriques. Lisboa: Letra Livre, 2014.
- Derrida, Jacques. *Força de lei: O fundamento místico da autoridade*. Traduzido por Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.
- _____. *Khôra*. Traduzido por Nícia A Bonatti. São Paulo: Papyrus, 1995.
- Dostoiévski, Fiódor. *O jogador*. Traduzido por Roberto Gomes. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1998.
- _____. *Recordações da casa dos mortos*. Traduzido por José Geraldo Vieira. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- Douzinas, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Traduzido por Luzia Araujo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- Dresden, Sem. *O humanismo no Renascimento*. Traduzido por Daniel Gonçalves. Porto: Inova, 1968.
- Duarte, Silva. (Org.) *Os melhores contos suecos*. Lisboa: Portugália, 1961.
- Dworkin, Ronald. *Império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Eco, Umberto. *Five Moral Pieces*. London: London, Secker&Warburg, 2001.
- _____. *História das Terras e dos Lugares Lendários*. Traduzido por Eliana Aguiar. Lisboa: Gradiva, 2015.
- Erasmus de Roterdã. *O Elogio da Loucura*. Traduzido por Maria Isabel Gonçalves. Mem Martins: Europa-América, s.d.
- Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Organizado por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- _____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Frank, Anne. *Contos e outros escritos*. Traduzido por Arie Pos. Lisboa: Livros do Brasil, 2017.
- _____. *O Diário de Anne Frank: Versão definitiva*. Traduzido por Elsa T. S. Vieira. Porto: Livros do Brasil, 2015.
- Furétière, Antoine. *Dictionnaire universel françois et latin*. Paris: Ganeau, 1704.
- Furhammar, Leif, e Folke Isaksson. *Cinema e política*. Traduzido por Júlio Cezar Montenegro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- Garder, Jostein. *O dia do Curinga*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Gauthier, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Traduzido por Maria José Ribeiro. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- Giannetti, Eduardo. *Trópicos Utópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- Gil, José. *Cansaço, tédio, desassossego*. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.
- Goethe, Johann Wolfgang Von. *Werther*. Lisboa: Verbo, s.d.
- Goulão, José. *O Futuro dos Direitos Humanos*. Coleção O Futuro. Lisboa: Nova Vega, 2015.
- Grossman, Vassili. *Tudo passa*. Traduzido por Nina Guerra e Filipe Guerra. Alfragide: Dom Quixote, 2013.
- Gullar, Ferreira. *Em alguma parte alguma*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: História Breve do Amanhã*. Traduzido por Bruno Vieira Amaral. Amadora: Elsinore, 2017.

- _____. *Sapiens: De Animais a Deuses: História Breve da Humanidade*. Traduzido por Rita Carvalho e Guerra. 4ª ed. Amadora: Elsinore, 2017.
- Hardy, Henry (Org.) *Limites da Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Hart, Herbert L. A. *O conceito de direito*. Traduzido por A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s.d.
- Hemingway, Ernest. *O Último Bom Lugar*. Traduzido por Hélio Pólvora. Suplemento da Revista Realidade 94. Rio de Janeiro: Abril, 1974.
- Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. Traduzido por Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Sugesta, 2012.
- Hessel, Stéphane. *Indignai-vos!* Traduzido por Marly Peres. Reprodução eletrônica: Mensanapress Artesanato gráfico e editorial, 2011.
- Hobbes, Thomas. *Leviatã: ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Traduzido por Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2008.
- Hobsbawn, Eric. *A era das revoluções 1789-1848*. Traduzido por Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- Houwen, Tim. *Reclaiming Power for the People: Populism in Democracy*. Sevenum: Ipskamp Drukkers, 2013.
- Kafka, Franz. *O Processo*. Traduzido por Gervásio Álvaro. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.
- Kant, Immanuel. *A paz perpétua: um projecto filosófico*. Traduzido por Artur Morão. Coleção Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- Kelsen, Hans. *Teoria pura do direito*. Traduzido por João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

- Kesselring, Thomas. *Ética, política e desenvolvimento humano: a justiça na era da globalização*. Traduzido por Benno Dischinger. Caxias do Sul: Educs, 2007.
- La Boetie, Etienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- Le Goff, Jacques. *Por amor das cidades: conversas com Jean Lebrun*. Lisboa: Teorema, 2007.
- _____. *Viva o ano 1000! A Modernidade da Idade Média*. Traduzido por Magda Bigotte de Figueiredo. Lisboa: Teorema, 2000.
- Leijssenaar, Bas, Judith Martens, e Evert van der Zweerde. (Eds.) *Futures of Democracy*. Nijmegen: Wilde Raven, 2014.
- Levi, Primo. *Assim foi Auschwitz: Testemunhos 1945-1986*. Traduzido por Federico Carotti. Lisboa: Objetiva, 2015.
- _____. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Se isto é um homem*. Traduzido por Simonetta Cabrita Neto. Alfragide: Dom Quixote, 1988.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
- Lipovetski, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Traduzido por Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Edições 70, s.d.
- Locke, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. 2ª ed. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Losa, Ilse. *Caminhos sem destino*. Porto: Afrontamento, 1991.
- _____. *O Mundo em que vivi*. 37ª ed. Porto: Afrontamento, 2017.
- Löwy, Michael. *Redenção e utopia: O judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- Lucrecio. *La Naturaleza*. Traduzido por Francisco Socas. Biblioteca Clásica Gredos 316. Madrid: Gredos, 2010.
- Lukács, György. *La Theorie du Roman*. Paris: Gallimard, 1988.
- Maalouf, Amin. *As Identidades Assassinas*. Algés: Difel, 2002.
- Machado, Dyonélio. *Os ratos*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2004.
- Machado, Joaquim. *Utopia, diversidade e tolerância*. Porto: Afrontamento, 2012.
- Maffesoli, Michel. *Sobre o nomadismo: Vagabundagens pós-modernas*. Traduzido por Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- Manheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Mann, Klaus. *Contra a Barbárie: um alerta para os nossos dias*. Traduzido por Pedro Saraiva. Lisboa: Gradiva, 2017.
- Maquiavel, Nicolau. *O Príncipe*. Traduzido por Antonio D'Elia. São Paulo, Cultrix, 2006.
- Marcuse, Herbert. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- _____. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- Maritain, Jacques. *Humanismo Integral: uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- _____. *Os direitos do homem e a lei natural*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- Marques, J. Luiz. *Elogio da Utopia*. Porto Alegre: Ortiz, 1989.
- Masi, Domenico de. *O futuro chegou: modelos de vida para uma sociedade desorientada*. Traduzido por Marcelo Costa Sievers. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

- Mathias, Marcello Duarte. *A felicidade em Albert Camus*. Alfragide: Dom Quixote, 2013.
- McLean, Iain. *O Contrato Social no Leviatã e o superjogo do dilema do prisioneiro*. Seminário Political Studies Association Hobbes Seminar. Sheffield: Abril, 1979.
- Menezes, Magali Mendes de, Carlos Eduardo Sperb, Alessandra de Oliveira Petry, Wagner Machado da Silva, e Olívia de Andrade Soares, orgs. *Direitos humanos em debate: educação e marcadores sociais da diferença*. Porto Alegre: Cirkula, 2019.
- Mill, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Traduzido por Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70, 2006.
- Moniz, Milton. *Ensaio sobre a filosofia do poder*. Lisboa: Polis, 1968.
- Morus, Thomas. *A Utopia*. São Paulo: L&PM, 1997.
- _____. *A Utopia*. Traduzido por Luís de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- Mouffe, Chantal. *Dimensions of Radical Democracy: pluralism, citizenship, community*. London: Verso, 1992.
- _____. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- Moylan, Tom. *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. New York: Methuen, 1966.
- Moyn, Samuel. *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Mumford, Lewis. *História das Utopias*. Traduzido por Isabel Donas Botto. Lisboa: Antígona, 2007.

- Nakládádová, Iveta. (Org.) *Religião na utopia: de More ao Iluminismo*. Contribuições ao Pensamento Político Clássico 7. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.
- Nascimento, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: Liber Ars, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo: De como a gente se torna o que a gente é*. Traduzido por Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- Nino, Carlos Santiago. *Ética e Direitos Humanos*. Traduzido por Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.
- Nogueira, Maria do Céu. *A Ilha da Promissão*. Braga: Calígrafo, 2015.
- Nozick, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Traduzido por Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- Olivé, León. *Multiculturalismo y Pluralismo*. México: Paidós, 1999.
- Oliveira, Nythamar Fernandes de. *Tractatus Ethico-Politicus: Genealogia do ethos moderno*. Coleção Filosofia 100. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- Onfray, Michel. *A política do rebelde: Tratado de resistência e de insubmissão*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- Orwell, George. *A revolução dos bichos*. Traduzido por Heitor Ferreira. São Paulo: Globo, 1997.
- Oz, Amos. *Contra o fanatismo*. Traduzido por Henrique Tavares de Castro. Porto: Asa, 2007.
- Pepetela, e Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos. *A Geração da Utopia*. Coleção Essencial Livros RTP. Alfragide: Leya, s.d.
- Pessoa, Fernando. *Livro do Desassossego*. Porto: Richard Zenith e Porto, 2012.
- Phillips, Larry W. (Ed.) *Ernest Hemingway on Writing*. New York: Touchstone, 1984.

- Pinto, Jaime Nogueira. *Bárbaros e iluminados: Populismo e utopia no século XXI*. Alfragide: Dom Quixote, 2017.
- Pires, Cecília Maria Pinto. *Reflexões sobre a Filosofia Política*. Santa Maria: Pallotti, 1986.
- Platão. *A República: Diálogos I*. Lisboa: Europa-América, s.d.
- _____. *Apologia de Sócrates*. Traduzido por Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- _____. *As Leis*. Traduzido por Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.
- _____. *Górgias*. Traduzido por Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Plutarco. *Como tirar proveito dos inimigos*. Lisboa: Coisas de Ler Edições, 2008.
- Quarta, Cosimo. *Homo Utopicus: La dimensione storico-antropologica dell'utopia*. Bari: Dedalo, 2015.
- Queiroz, Eça de. *As cidades e as serras*. São Paulo: Editora Ática, 2019.
- Quintana, Mário, *Quintana de bolso*. Porto Alegre: L&PM Pocket, s.d.
- Ramonet, Ignacio. *El imperio de la vigilancia*. S.l.: Ediciones Galileo, 2017.
- Ramos, Graciliano. *Angústia*. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- Rancière, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Traduzido por Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34 - Exo Experimental, 2009.
- Rawls, John. *A lei dos povos e a ideia de razão pública revisitada*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- _____. *Uma Teoria da Justiça*. Traduzido por Vamireh Chacon. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.
- Real, Miguel. *Nova teoria da felicidade*. Alfragide: Dom Quixote, 2013.

- _____. *Nova teoria do mal*. Alfragide: Dom Quixote, 2012.
- Reale, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 2004.
- Revel, Jean-François. *A grande parada. Porque sobrevive a utopia socialista*. Traduzido por António Cruz Belo. Lisboa: Notícias Editorial, 2001.
- Reverte, Arturo Pérez. *Homens bons*. Traduzido por Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Alfragide: ASA, 2016.
- Ricoeur, Paul. *A metáfora viva*. Traduzido por Joaquim Torres Costa e António M Magalhães. Porto: Rés, 1983.
- _____. *Do texto à acção: Ensaio de Hermenêutica II*. Traduzido por Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 2009.
- _____. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *Ideologia e Utopia*. São Paulo: Edições 70, 1999.
- _____. *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- _____. *Interpretação e ideologias*. Traduzido por Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- _____. *Lectures I*. Paris: Seuil, 1991.
- _____. *Percurso do reconhecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1996.
- Riemen, Rob. *Nobreza de espírito: um ideal esquecido*. Traduzido por António Carvalho. Lisboa: Bizâncio, 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques. *O Contrato Social e outros escritos*. Traduzido por Rolando Roque da Silva. 5ª ed. São Paulo: Cultrix, s.d.
- Russell, Bertrand. *Caminhos para a liberdade: Socialismo, Anarquismo e Sindicalismo*. Traduzido por Nathanael C Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

- Sabino, Fernando. *Os grilos não cantam mais*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- Sandel, Michael J. *Contra a perfeição: Ética na era da engenharia genética*. Traduzido por Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- _____. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- Santos, Boaventura de Sousa. (Org.) *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*. Porto: Afrontamento, 2004.
- Sartre, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- Schmitt, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- Seligmann-Silva, Marcos. *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Fapesp, 1999.
- Sen, Amartya. *A ideia de justiça*. Traduzido por Nuno Castello-Branco Bastos. Coimbra: Almedina, 2009.
- Shakespeare, William. *A Tempestade*. Traduzido por Beatriz Viégas-Faria. Coleção L&PM Pocket. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2009.
- Simmel, Georg. *Lebensanschauung. Vier metaphysische kapitel*. Berlin : Dunker & Humblot, 1994.
- _____. *Philosophie de la modernité*. Paris: Payot e Rivages, 1987.
- Singer, Peter. *Ética Prática*. Traduzido por Álvaro Augusto Fernandes. Lisboa: Gradiva, 2002.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- Souvestre, Émile. *O que há-de ser o mundo no ano três mil*. Traduzido por Sebastião José Ribeiro de Sá. Porto: Quasi, s.d.
- Souza, José Antônio de. *As relações de poder na Idade Média tardia*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.

- Spinelli, Miguel. *Filósofos Pré-socráticos: Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega*. 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- Spinoza, Benedictus de. *Ética*. Traduzido por Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- Staquet, Anne. *L'Utopie ou Les Fictions Subversives*. Quebec: Éditions Du Grand Midi, 2003.
- Stein, Ernildo. *Melancolia: Ensaio sobre a finitude no pensamento ocidental*. Coleção Dialética 4. Porto Alegre: Movimento, 1976.
- _____. *Órfãos de Utopia: A Melancolia da Esquerda*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1993.
- Susin, Luiz Carlos. *O homem messiânico*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- Tamayo, Juan José. *Invitación a la utopía: Estudio histórico para tiempos de crisis*. Madrid: Trotta, 2016.
- Tarnas, Richard. *A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. Traduzido por Beatriz Sidon. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- Taureck, Bernhard H. F. *A dignidade humana na era de sua supressão: um escrito polêmico*. Traduzido por Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.
- Taylor, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Traduzido por Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações, 2011.
- _____. *Uma era secular*. Traduzido por Nélio Schneider e Luzia Araujo. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- Tchekov, Anton. *A dama do cachorrinho e outros contos*. Traduzido por Boris Schnaidermann. São Paulo: Editora 34, 1999.

- Tolstói, Liev. *A Sonata a Kreutzer*. Traduzido por Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34.
- Touchard, Jean. *História das ideias políticas*. Vol. 4–6. Mem Martins: Europa-América, 1976.
- Varoufakis, Yanis. *Quando a desigualdade põe em risco o futuro: conversas com a minha filha sobre economia*. Lisboa: Planeta, 2015.
- Veríssimo, Érico. *Olhai os lírios do campo*. Coleção Literatura Brasileira Contemporânea. Porto Alegre: Globo, 1973.
- Voltaire, François-Marie Arouet. *O filósofo ignorante*. Traduzido por Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *O preço da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Walzer, Michael. *As Esferas da Justiça*. Lisboa: Presença, 1999.
- Weber, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Traduzido por Maria Irene de Queiroz Ferreira Szmrecsányi. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.
- _____. *Três tipos de poder e outros escritos*. Traduzido por Artur Mourão. Lisboa: Tribuna da História, 2005.
- Weil, Simone. *Nota sobre a supressão geral dos partidos políticos*. Traduzido por Manuel de Freitas. Lisboa: Antígona, 2017.
- Wells, H.G. *A máquina do tempo*. Traduzido por Maria Georgina Segurado. Mem Martins: Europa-América, 2007.
- Wilde, Oscar. *A alma humana*. Traduzido por Teresa Simões. Sintra: Colares, 2007.
- _____. *The soul of Man under Socialism*. New York: Max N. Maisel, 1915. <https://archive.org/details/soulmanundersoc01wildgoog/page/n7/mode/2up>, consultado em 2 de agosto de 2019.

Zamattine, Evgueni. *Nós*. Traduzido por Manuel João Gomes. 3ª ed. Lisboa: Antígona, 2014.

Žižek, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *O Islão é Charlie? Considerações Blasfemas sobre o Islão e a Modernidade*. Lisboa: Penguin, 2015.

Periódicos

“Agamben”. *Cadernos IHU em formação IX*, nº 45 (2013). Consultado em 03 de janeiro de 2014.

Agamben, Giorgio. “O silêncio da linguagem”. Traduzido por Vinicius Nicastro Honesko. *Fronteira Z: Revista Digital do Programa de Estudos Pós-graduados em Literatura e Crítica Literária*, 2013.

<https://ken.pucsp.br/fronteiraz/article/view/17012>. Consultado em 02 de maio de 2014.

Álvares, Lucas Parreira. “Um breve ensaio sobre a democracia”. *Anais do Colóquio do Grupo de Estudos de Teoria Política*, [s.d.], 86–92. Consultado em 20 de outubro de 2016.

“Anistia Internacional”. *Agir 4*, n.º VIII (março de 2017). Consultado em 03 de abril de 2017.

Andrade, Luís Crespo de. “Utopia: Conceito e concepção”. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias XXII* (2006): 71–83. Consultado em 05 de junho de 2016.

- Berriel, Carlos E. O. "Dossiê: Utopia como gênero literário". *Morus: Utopia e Renascimento* 06 (2009). Consultado em 11 de janeiro de 2015.
- _____. "O que é utopia?" *Morus: Utopia e Renascimento* 06 (2009). Consultado em 10 de maio de 2016.
- Cardoso, Clodoaldo Meneguello. "Liberdade e igualdade nos direitos humanos". *Observatório de Educação em Direitos Humanos*, (2009).
http://observatorio_ses//mostra_arq_multi.php?arquivo=6481.
Consultado em 05 de dezembro de 2015.
- Cesar, Constança Marcondes. "Imaginário, utopia, democracia". *Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas* 1, nº 1 (1987): 9–14. Consultado em 12 de fevereiro de 2015.
- _____. "Interrogar as origens". *Didaskalia: Revista da Faculdade de Teologia* XLII, nº 1 (2012): 173–96. Consultado em 13 de julho de 2017.
- Claeys, Gregory. "Quem precisa da Utopia? Um diálogo com o Meu Eu Utópico (Com um Pedido de Desculpas e Agradecimento a H. G. Wells)". Traduzido por Marco Costa. *Revista de Estudos Anglo-Americanos/ A Journal of Anglo-American Studies*, nº 23 (2008): 20–23. Consultado em 20 de março de 2017.
- Costa, Flavia. "Entrevista com Giorgio Agamben". *Revista do Departamento de Psicologia – UFF* 18, nº 1 (2006): 131-136. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=en&nrm=isso. Consultado em 23 de novembro de 2018.
- Costa, José Miguel Stadler Dias. "As ilusões da Modernidade: Girard e os paradoxos do individualismo". *Revista Portuguesa de Filosofia: Violência, Religião e Sociedade: O contributo de René Girard* 56, nº 1–2 (junho de 2000): 117–41. Consultado em 23 de julho de 2015.

“Dossiê Giorgio Agamben: Entre a teologia governamental e a política que vem”. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, nº 108 (junho de 2014).

Consultado em 03 de abril de 2015.

“Dys(U)topie”. *Panoptikum: Akademickie Centrum Kultury Uniwersytetu Gdanskiego* 9 (2010). Consultado em 03 de outubro de 2015.

Fafe, José Fernandes. “O lugar da utopia na política contemporânea”. *Revista de Comunicação e Linguagens: Comunicação e Política*, nº 21–22 (março de 1985): 81–87. Consultado em 23 de maio de 2015.

Gerhardt, Luiza M. “À paz perpétua, de Immanuel Kant”. *Revista Educação* XXVIII, nº 1 (2005): 143–54. Consultado em 23 de julho de 2014.

Gomes, Cândido Alberto, e Adriana Lira. “Direitos humanos: utopia num mundo distópico?” *Revista Portuguesa de Educação* 26, nº 2 (2013).

Consultado em 03 de outubro de 2016.

Junges, Márcia Rosane. “A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben”. *Cadernos IHU Ideias* 12, nº 210 (2014).

http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0871-91872013000200008. Consultado em 13 de setembro de 2016.

Lima, George Marmelstein. “Críticas à Teoria das Gerações (ou mesmo dimensões) dos Direitos Fundamentais”. *Revista Jus Navigandi* 8, nº 173 (26 de dezembro de 2003). <https://jus.com.br/artigos/4666>. Consultado em 24 de outubro de 2015.

Moyn, Samuel. “O futuro dos direitos humanos”. *Conectas SUR* 11, nº 20 (2014).

Consultado em 20 de janeiro de 2015.

“Observatório de Educação em Direitos Humanos/Unesp”. *Revista*

Interdisciplinar de Direitos Humanos 1, n^o 1 (dezembro de 2013).

<http://www.conectas.org/pt/acoes/sur/educacao/20/1007250-o-futuro-dos-direitos-humanos>. Consultado em 02 de janeiro de 2015.

Paes, José Paulo. “O pobre diabo no romance brasileiro”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 20 (março de 1988): 38–53. Consultado em 20 de julho de 2015.

Pimenta, Danilo Rodrigues. “O absurdo camusiano em O Mito de Sísifo”. *Revista Jangada*, nº 12 (julho/dezembro 2018): 52-67. Consultado em 20 de maio de 2016.

Pinto, Gilson. “Fragmento, utopia e responsabilidade: Ética e Modernidade nas obras de Georg Simmel, Georg Lukács e Max Weber”. *Síntese: Revista trimestral da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, Centro de Estudos Superiores SJ* 21, nº 65 (junho de 1994): 207–24. Consultado em 24 de julho de 2016.

Ramos, F.B, A Gutierrez, e M Kich. “Filosofia e literatura: diálogo motivado a partir de Platão e Tchekhov”. *Educação* 34 (dezembro de 2011): 317–23. Consultado em 21 de julho de 2017.

Rigo, José Rogério, e Fabio César Junges. “Biopolítica: Reflexões a partir de Giorgio Agamben”. *Anais do Congresso Internacional das Faculdades EST* 1 (2012): 1154–61. Consultado em 20 de agosto de 2016.

Rocha, Acílio da Silva E. “Justiça e direitos humanos”. *Coleção Hespérides: Filosofia*, nº 1 (2001). Consultado em 23 de julho de 2016.

_____. “Utopia, ou a função política do imaginário”. *Diacrítica: Revista do Centro de Estudos Humanísticos: Série Filosofia e Cultura* 30, nº 2 (2016): 109–34. Consultado em 20 de março de 2017.

- Ruiz, Castor. "Homo sacer. O poder soberano e a vida nua". *Cadernos IHU em formação: Agamben* 9, nº 45 (2013): 33–35. Consultado em 20 de outubro de 2015.
- Santos, Boaventura de Sousa. "Uma concepção multicultural de direitos humanos". *Contexto Internacional* 23, nº 1 (2001): 7–34. Consultado em 20 de dezembro de 2016.
- Soromenho-Marques, Viriato. "O jardim como representação na(s) utopia(s) ecológica(s)". *Brotéria: Revista de Cristianismo e Cultura* 165, nº 2/3 (setembro de 2007): 137–47. Consultado em 02 de janeiro de 2016.
- Souza, José Carlos A. de. "As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade". *Revista de Estudos da Religião* 2, nº 2 (2011): 43–57. Consultado em 24 de outubro de 2015.
- Souza, Ricardo Luiz de. "Ruptura e incorporação: a utopia antropofágica de Oswald de Andrade". *Scripta* II, nº 2 (janeiro de 2007): 113–26. Consultado em 03 de agosto de 2016.
- Taureck, Bernhard H. F. "Nos trois absences: L'universel, la croissance économique, la démocratie". In *Universalism, National Question and Conflicts Concerning Hegemony* (2011): 69–73. Consultado em 03 de agosto de 2015.
- Žižek, Slavoj. "Contra os direitos humanos". *Mediações* 15 (junho de 2010): 11–29. Consultado em 05 de julho de 2016.
- Zweerde, Evert van der. "Fear, love, hope: European political passions". *Filosofija: Sociologija* 19, nº 3 (2008): 3–16. Consultado em 03 de agosto de 2015.

_____. “Mix the Balance! Democracy as a Paradoxical Process”. *Philosophy & Politics* 23 (2012): 23–46. Consultado em 03 de agosto de 2015.

Outras fontes bibliográficas

Sítios e Blogues

ACNUR Brasil. <https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/refugiados/>. Consultado em 11 de julho de 2015.

Agamben, Giorgio. “Agamben: A democracia é um conceito ambíguo”. Blog da Boitempo, publicado em 04 de julho de 2014. <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>. Consultado em 05 de janeiro de 2015.

_____. “As lembranças, por favor não”. Entrevista com Giorgio Agamben. Flanagens blogspot, publicada 19 de janeiro de 2016, <http://flanagens.blogspot.com/2016/01/as-lembrancas-por-favor-nao.html>. Consultado em 10 de fevereiro de 2016.

_____. “El autor como gesto: Profanaciones”. V Documents, 2005. <https://vdocuments.site/agamben-g-el-autor-como-gesto-2005.html>. Consultado em 20 de maio de 2016.

_____. “Movimento”. Traduzido por Selvino J. Assmann, http://www.globalproject.info/IMG/mp3/03_agamben.mp3. Consultado em 30 de julho de 2016.

_____. “O fascínio discreto de Pôncio Pilatos”. Instituto Humanitas Unisinos. 27 de setembro de 2003. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/524130-o->

fascinio-discreto-de-poncio-pilatos-artigo-de-giorgio-agamben.

Consultado em 23 de julho de 2016.

_____. “O niilismo e a beleza dos corpos”. Instituto Humanitas Unisinos, <http://www.ihu.unisinos.br/noticias-arquivadas/20022-o-niilismo-e-a-beleza-dos-corpos-artigo-de-giorgio-agamben>. Consultado em 22 de maio de 2015.

_____. “Por uma teoria do poder destituente: Palestra pública em Atenas”. 5 dias, 16 de novembro de 2013. <http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>. Consultado em 02 de novembro de 2015.

_____. “Quando a religião do dinheiro devora o futuro”. Instituto Humanitas Unisinos, 23 de fevereiro de 2012. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506810-quando-a-religiao-do-dinheiro-devora-o-futuro-artigo-de-giorgio-agamben>. Consultado em 12 de janeiro de 2014.

_____. “¿Qué es lo contemporáneo?”, http://salonkritik.net/08-09/2008/12/que_es_lo_contemporaneo_giorgi.php. Consultado em 23 de julho de 2016.

_____. “Qué es un dispositivo?”, <http://www.philosophia.com.ar/?p=210>. Consultado em 12 de janeiro de 2016.

Amichai, Yehuda. “O lugar em que temos razão”, 2010.

<http://poetia.blogspot.com/2010/04/poetas-do-mundo-yehuda-amichai.html>. Consultado em 05 de dezembro de 2015.

“As 20 melhores utopias da literatura”. Mundo de K.

<http://mundodek.blogspot.pt/2015/11/as-20-melhores-utopias-da-literatura.html#.WAZCI-ArLIU>. Consultado em 20 de setembro de 2016.

Bauman, Zygmunt. "La advertencia póstuma del pensador Zygmunt Bauman".

El País. https://elpais.com/cultura/2017/04/17/actualidad/1492423945_605390.html. Consultado em 04 de julho de 2017.

_____. "Sintomas em busca de um Objecto e de um Nome", http://cdn.impresa.pt/99f/668/10663666/Zygmunt_Bauman_o-grande-retrocesso.pdf. Consultado em 15 de março de 2017.

BBC News Brasil. Entrevista com Yuval Noah Harari. 06 de maio de 2017.

<http://www.bbc.com/portuguese/geral-39752430?SThisFB>. Consultado em 10 de maio de 2017.

Benjamin, Walter. "Teses sobre o conceito de história". Mário Santiago,

https://57794bae-8eeb-4ac1-9a05-2d95b52addfd.filesusr.com/ugd/9e4c7b_25d4516181eb4d318344b3f2e09a6654.pdf. Consultado em 13 de julho de 2015.

Camus, Albert. "A essência de Camus: Núpcias, o verão". Monte de Leituras:

Blog do Alfredo Monte. 07 de novembro de 2013. <https://armonte.wordpress.com/tag/albert-camus-1913-1960/>. Consultado em 15 de janeiro de 2014.

_____. "Cem anos (e sessenta citações) de Albert Camus". Expresso. 07 de novembro de 2013. <https://expresso.pt/cultura/cem-anos-e-60-citacoes-de-albert-camus=f839777>. Consultado em 15 de janeiro de 2014.

Cantinho, Maria João. "O anjo melancólico. Ensaio sobre o conceito de Alegoria

na obra de Walter Benjamin". Academia, https://www.academia.edu/1158878/O_Anjo_Melanc%C3%B3lico_Ensaio_sobre_o_Conceito_de_Alegoria_de_Walter_Benjamin. Consultado em 12 de maio de 2016.

- Casara, Rubens R.R. "Processo penal do espetáculo". *Justificando*, 14 de fevereiro de 2015. <http://www.justificando.com/2015/02/14/processo-penal-espetaculo/>. Consultado em 14 de maio de 2016.
- Cerf, Juliette. "Entrevista com Giorgio Agamben: O pensamento como coragem". Traduzido por Pedro Lucas Dulci. *Outras Palavras*, 09 de julho de 2014. <http://outraspalavras.net/destaques/giorgio-agamben-pensamento-como-coragem-de-transformacao>. Consultado em 01 de junho de 2015.
- Coelho, Alessandro. "Política, Religião e Utopia: O Discurso e a Crença Religiosa Submersos na Imaginação e Pensamento Utópico". *Biblioteke Virtual*. <http://dx.doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v5n2p21-36>. Consultado em 12 de junho de 2016.
- Comunidade Cultura e Arte. <https://www.comunidadeculturaearte.com/o-que-franz-kafka-e-albert-camus-nos-ensinaram/>. Consultado em 12 de junho de 2016.
- Cortázar, Julio. "Último round". *Vendetta Literária*. <http://vendettaliteraria.blogspot.com/2015/08/poema-julio-cortazar.html>. Consultado em 12 de agosto de 2015.
- Costa, Flavia. "Lampedusa: o estado de exceção que se tornou a regra". Instituto Humanitas Unisinos. <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/524515-lampedusa-um-exemplo-do-estado-de-excecao-que-se-tornou-a-regra-entrevista-com-flavia-costa>. Consultado em 23 de julho de 2017.
- Duarte, Tiago F. "Guy Debord e a clandestinidade da vida privada: (Prólogo de 'O uso dos corpos' de Giorgio Agamben)". *L'obeissance est morte*, <https://obeissancemorte.wordpress.com/2014/10/13/guy-debord-e-a->

- clandestinidade-da-vida-privada-prologo-de-o-uso-dos-corpos-de-giorgio-agamben/. Consultado em 26 de julho de 2015.
- Espaço Acadêmico. "Pelo resgate da utopia". <http://www.espacoacademico.com.br/046/46rattner.htm>. Consultado em 21 de dezembro de 2015.
- Estadão. <http://cultura.estadao.com.br/blogs/estado-da-arte/o-grande-teatro-do-mundo-o-mito-de-sisifo-de-albert-camus/>. Consultado em 20 de maio de 2015.
- Filosofiantiaautoritaria. "La filosofía nihilista y rebelde de Albert Camus". <https://filosofiantiaautoritaria.wordpress.com/2016/12/24/la-filosofia-nihilista-y-rebelde-de-albert-camus/>. Consultado em 20 de maio de 2017.
- Gil, A. C, e A. S. et al. "Pesquisa qualitativa, exploratória e fenomenológica: Alguns conceitos básicos". Administradores. <https://administradores.com.br/artigos/pesquisa-qualitativa-exploratoria-e-fenomenologica-alguns-conceitos-basicos>. Consultado em 02 de janeiro de 2015.
- Gomes, A. "Camus e o mito de Sísifo". O meu baú. <http://omeubau.net/camus/>. Consultado em 03 de março de 2016.
- Gullar, Ferreira. "A arte existe porque a vida não basta". Reportagem G1 Globo, publicada em 07 de agosto de 2010, <http://g1.globo.com/pop-arte/flip/noticia/2010/08/arte-existe-porque-vida-nao-basta-diz-ferreira-gullar.html>. Consultado em 11 de agosto de 2014.
- Kovacs, Alexandre. "As 20 melhores utopias da literatura". Mundo de K. <http://mundodek.blogspot.pt/2015/11/as-20-melhores-utopias-da-literatura.html#.WAZCI-ArLIU>. Consultado em 30 de novembro de 2015.
- Leiderfarb, Luciana. "O retorno ao pânico, no último texto do inventor da 'sociedade líquida'". Expresso. <https://expresso.pt/autores/2015-05-02-Luciana-Leiderfarb-1>. Consultado em 20 de julho de 2016.

Maquiavel, Nicolau. "A Mandrágora: Comédia em Cinco Atos". Escriba Cafe.
www.escribacafe.com. Consultado em 11 de fevereiro de 2015.

Martins, Jasson da Silva. "Estado de exceção e biopolítica segundo Giorgio Agamben". Instituto Humanitas Unisinos.
<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/9310-estado-de-excecao-e-biopolitica-segundo-giorgio-agamben-entrevista-especial-com-jasson-da-silva-martin>. Consultado em 26 de abril de 2016.

Meriwether, Diane. "Could humans tolerate Utopia?" Quora.
<https://www.quora.com/Could-humans-tolerate-utopia>. Consultado em 12 de junho de 2016.

Miguel, Luis Felipe. "A Utopia necessária". Blog da Boitempo.
<https://blogdaboitempo.com.br/2016/01/15/a-utopia-necessaria>.
Consultado em 22 de novembro de 2016.

Nações Unidas Brasil. [https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Nações-Unidas.pdf](https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Nacoes-Unidas.pdf). Consultado em 30 de novembro de 2017.

Negri, Antonio. "O sacro dilema do inoperoso em Giorgio Agamben". Instituto Humanitas Unisinos. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/514128-o-sacro-dilema-do-inoperoso-em-giorgio-agamben-artigo-de-antonio-negri>. Consultado em 12 de janeiro de 2017.

News European Parliament. <http://www.europarl.europa.eu/news/en/news-room/content/20150623STO69771/html/Schulz-on-need-for-Greece-deal-%E2%80%9CWe%27re-called-upon-to-carefully-weigh-the-risks%E2%80%9D>. Consultado em 11 de março de 2016.

Oliveira, Cláudio. "Agamben, um filósofo para o século 21". Cult.
<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/06/agamben-um-filosofo-para-o-seculo-21>. Consultado em 23 de maio de 2015.

Onetti, Juan Carlos. “Decálogo más uno, para escritores principiantes: Poesía completa y algo más”. Traduzido por Nina Rizzi. Germina, maio de 2012. https://www.germinaliteratura.com.br/2012/literatura_abr12_ninarizzi2.htm. Consultado em 15 de setembro de 2019.

Orofino, Alessandra, e Miguel Lago. “O que é utopia para você”. Folha de São Paulo. <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/08/1807028-o-que-e-utopia-para-voce-leia-resposta-de-michael-lowy-nelida-pinon-e-outras-26-pessoas.shtml>. Consultado em 02 de setembro de 2016.

Pinheiro, Marília P. F. “Do mito à utopia: viagem ao mundo imaginário grego”. Scribd. <https://pt.scribd.com/document/386232296/Do-Mito-a-Utopia>. Consultado em 08 de novembro de 2017.

Planalto. www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Consultado em 12 de julho de 2017.

Quotidiano Di Puglia. https://www.quotidianodipuglia.it/cultura/quarta_filosofo_lecce_salento_universita_morto-2032911.html. Consultado em 25 de novembro de 2018.

Razão Inadequada. <http://razaoinadequada.com/2013/03/17/o-mito-de-sisifo-albert-camus/>. Consultado em 11 de janeiro de 2018.

Razão Inadequada. <http://razaoinadequada.com/2013/03/24/o-homem-revoltado/>. Consultado em 20 de julho de 2016.

Razão Inadequada. <http://razaoinadequada.com/2013/04/02/albert-camus-o-homem-revoltado-2a-parte/>. Consultado em 12 de março de 2015.

Razão Inadequada. <http://razaoinadequada.com/2013/12/14/uma-etica-da-revolta/>. Consultado em 15 de maio de 2015.

Razão Inadequada. <http://razaoinadequada.com/2014/06/16/o-heroi-absurdo/>. Consultado em 03 de outubro de 2016.

- Razão Inadequada. <http://razaoinadequada.com/2014/08/04/camus-o-homem-sem-deus/>. Consultado em 04 de outubro de 2015.
- Razão Inadequada. <http://razaoinadequada.com/2015/08/04/camus-o-que-e-filosofia/>. Consultado em 13 de maio de 2016.
- Revista Forum. <http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/07/zizek-o-circulo-de-giz-de-jerusalem/>. Consultado em 08 de maio de 2015.
- Revista IHU On-Line, “Bauman, 90 anos: ‘Sou sempre estrangeiro. A minha consciência é o único juiz’”. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/549229-bauman-90-anos-qsou-sempre-estrangeiro-a-minha-consciencia-e-o-unico-juizq>. Consultado em 11 de novembro de 2018.
- RTP Ensina. “O primeiro homem: a obra póstuma de Albert Camus”. <http://ensina.rtp.pt/artigo/o-primeiro-homem-a-obra-postuma-de-albert-camus/>. Consultado em 22 de novembro de 2017.
- Samaniego, Daniela P. M. “Direitos humanos como utopia”. Jus. <https://jus.com.br/artigos/76/direitos-humanos-como-utopia>. Consultado em 24 de maio de 2017.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos”. Centro de Estudos Sociais Universidade de Coimbra. <https://ces.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/multicultural.html>. Consultado em 20 de dezembro de 2016.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ockham/>. Consultado em 17 de setembro de 2017.
- Slideshare. <https://pt.slideshare.net/antoniojoseassiscastro/a-lei-das-doze-tbuas-historia-e-direito>. Consultado em 11 de agosto de 2015.
- Silva, Jailson de Souza e. “O que é utopia para você?” Ilustríssima: Folha de S.Paulo. <http://arte.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/08/28/utopia-ilma/>. Consultado em 13 de março de 2015.

Unicef Brasil. https://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10133.html.
https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/13/internacional/1505304165_877872.html. Consultado em 20 de dezembro de 2017.

Vídeos

Benigni, Roberto, e Vincenzo Braschi. Cena do filme *A vida é bela*, 1999.

<https://www.youtube.com/watch?v=X6MpdWWfpf0>.

Boyle, Danny. *Steve Jobs*, 2015.

<https://www.bing.com/videos/search?q=filme+steve+jobs+&view=detail&mid=F26E9A084F75C0F83292F26E9A084F75C0F83292&FORM=VIRE>.

Cronenberg, David. *Cosmópolis*. Filme, 2012.

<https://www.youtube.com/watch?v=hOLwEIK8rrA>.

É possível ser utópico hoje? A utopia do futuro ou o futuro da utopia. Aula Magistral, 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=mLU56osK3Ys>.

Hopper, Denis. *Easy Rider*. Filme, 1969.

<https://www.youtube.com/watch?v=u0PGwSdFHJ4>.

Kubrick, Stanley. *Laranja Mecânica*. Filme, 1971.

https://www.youtube.com/watch?v=LwXn_-GbboI.

Manchevski, Milcho. *Antes da Chuva*. Filme, 1994.

<https://www.youtube.com/watch?v=sCFbugCEYVI>.

Vidor, King. Cena do filme *Vontade indômita*, 1949.

<https://www.youtube.com/watch?v=Nx-v2U7krYM>.

Wachowski, Lana, e Lilly Wachowski. Cena do filme *Matrix*, 1999.

<https://www.youtube.com/watch?v=an-xFkrKZCc>.

Fontes das Ilustrações

Figura 1: Nascimento: <https://br.pinterest.com/pin/542824561317648283/>

Figura 2: A Utopia, de Thomas Morus: <https://www.raptisrarebooks.com/product/utopia-sir-thomas-more-first-edition/>

Figura 3: Campo de Auschwitz-Birkenau: <https://br.pinterest.com/pin/134122895133912007/>

Figura 4: Sísifo: <https://br.pinterest.com/pin/468937379944393076/>

Figura 5: O anjo que tem a chave do abismo. Albert Dührer: <https://th.bing.com/th/id/OIP.-8DjYXDHk44GX4cf3giJPAHaHa?pid=Api&rs=1>

Figura 6: Horizonte. Edward Hopper: <https://i.pinimg.com/originals/5e/72/1e/5e721e60a32c0adb42122f1e09267dfa.jpg>

Figura 7: Giorgio Agamben: http://1.bp.blogspot.com/_EAuojDCR7NQ/S_Zjj_QJXCI/AAAAAAAAAtw/S0zSUIfZOO8/s1600/agamben_foto.jpg

Figura 8: Livro *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I:
https://images-na.ssl-images-amazon.com/images/I/41QVKA7dCVL._SX342_BO1,204,203,200_.jpg

Figura 9: Albert Camus: https://www.laphamsquarterly.org/sites/default/files/styles/tall_rectangle/public/images/contributor/camus_360x450.jpg?itok=JXJTnf3Q

Figura 10: O mito de Sísifo: https://th.bing.com/th/id/OIP.XBB-dxftm_omZAsF91GVrAHaIN?pid=Api&rs=1

Figura 11: Terceiro espaço. Jackson Pollock: http://terceiroespaco.weebly.com/uploads/9/8/4/8/9848058/5485197_orig.jpg

POST-SCRIPTUM

Para Agamben, uma investigação, “assim como ocorre em toda obra de poesia e de pensamento, não pode ser concluída, mas só abandonada (e, eventualmente, continuada por outros).”⁶⁴²

⁶⁴² Giorgio Agamben, *O uso dos corpos*, Advertência (São Paulo: Boitempo Editorial, 2017), 9.

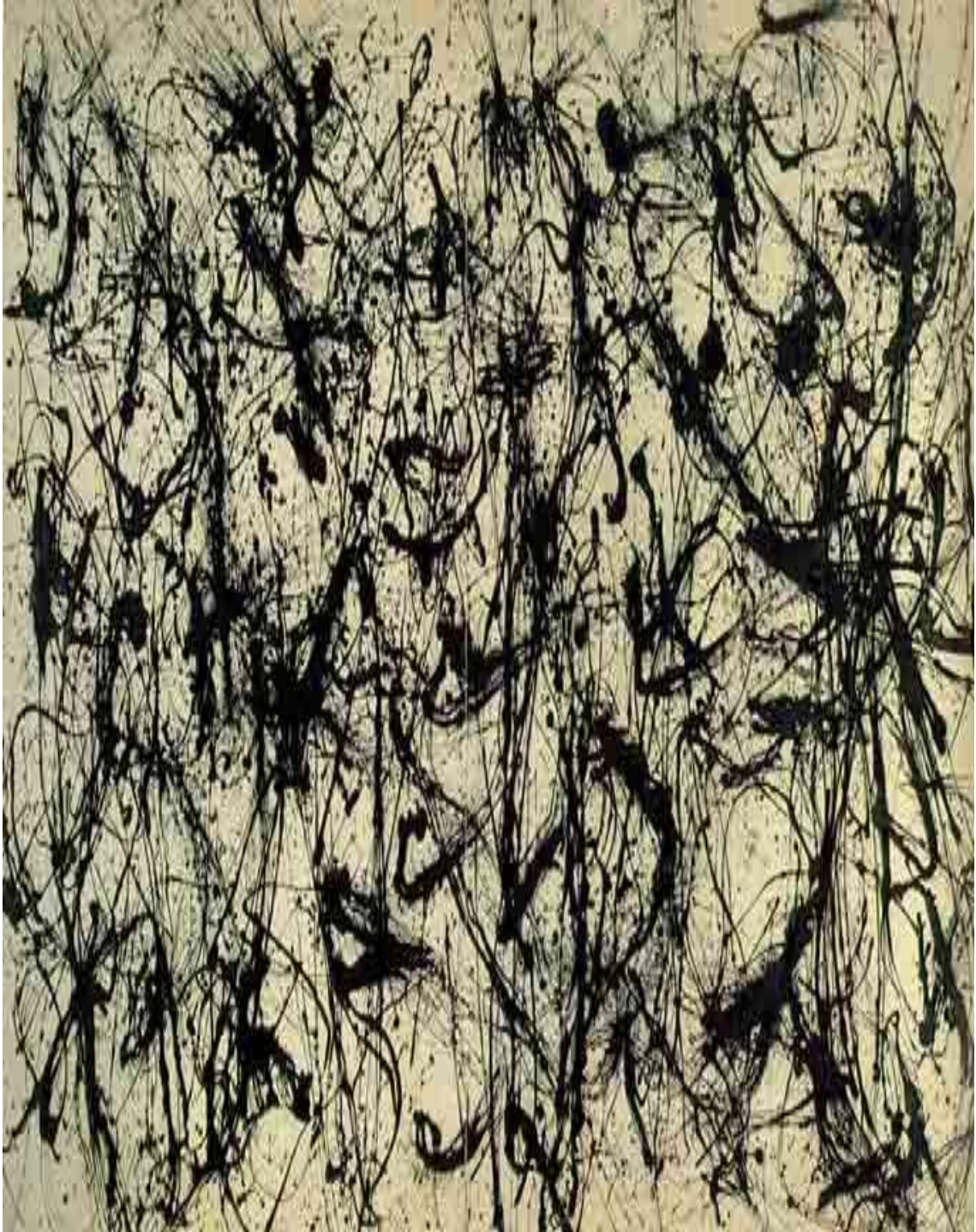


Figura 11: Terceiro espaço. Jackson Pollock